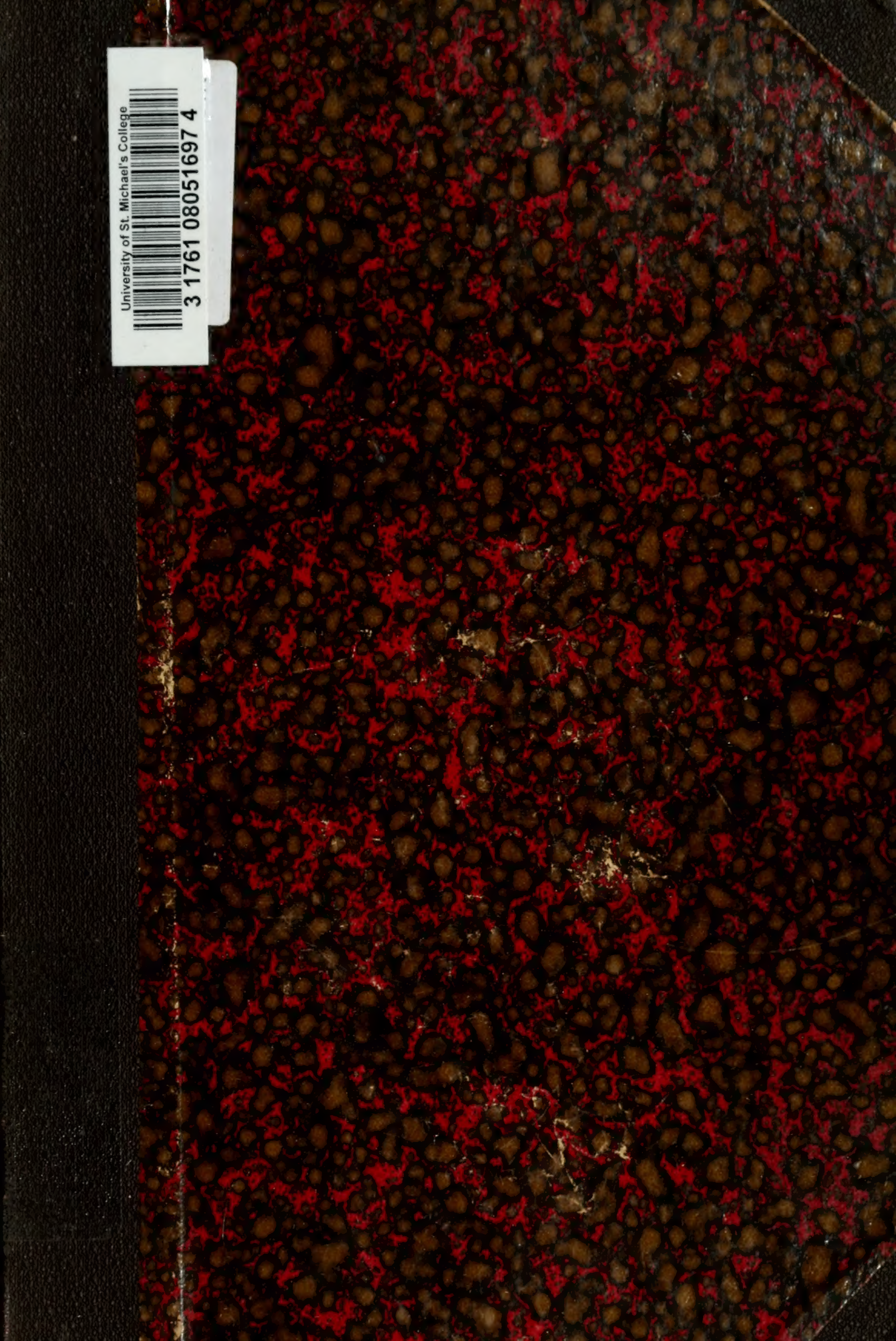

University of St. Michael's College
3 1761 08051697 4









Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus,

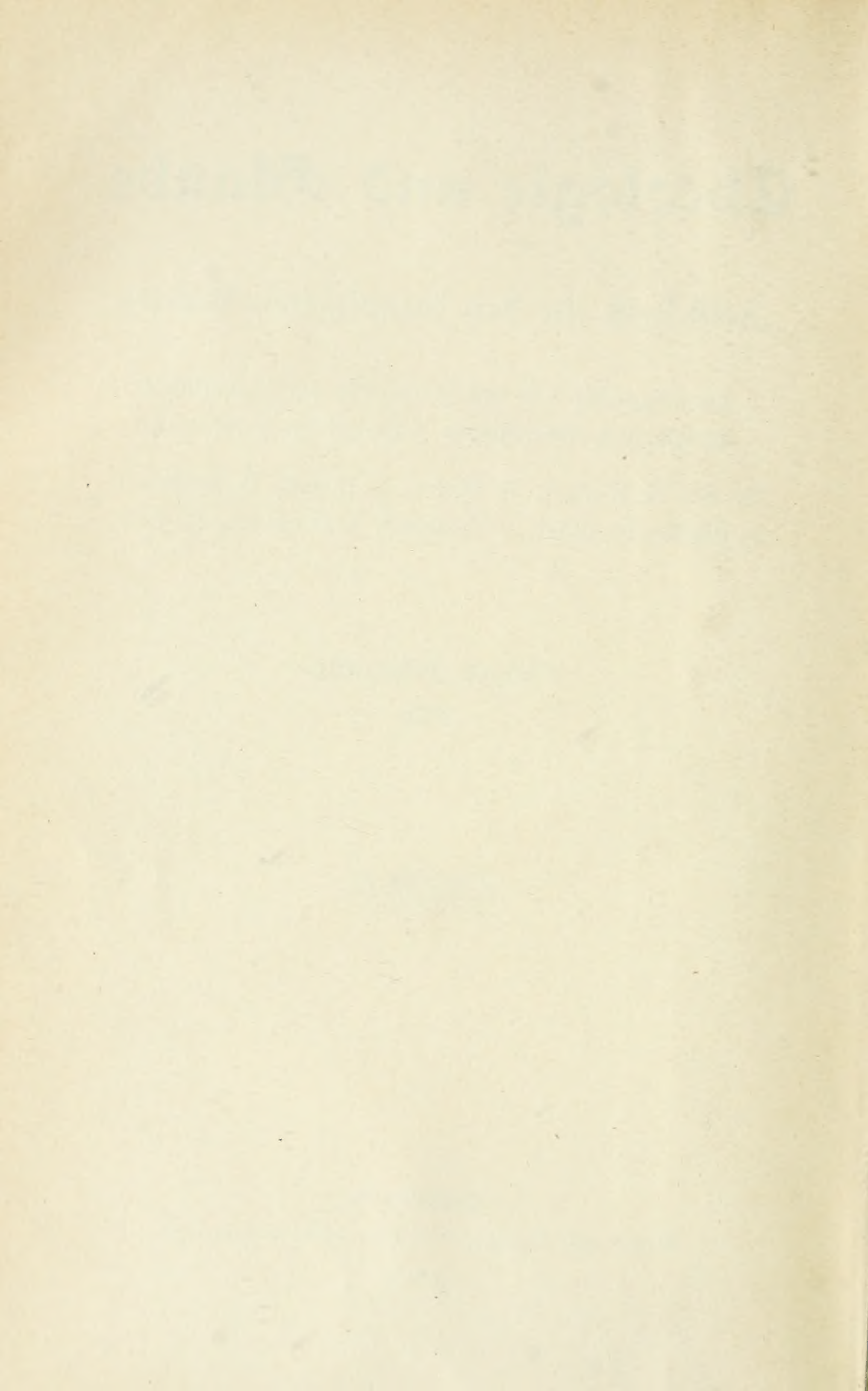
herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen
philosophisch-theologischen Fakultät zu Paderborn:

Dr. Dr. A. Kleffner, N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann,
H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, J. Linneborn, A. Fuchs.

Vierter Jahrgang.
1912.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1912.



Inhalt

der Zeitschrift „Theologie und Glaube“, Jahrgang 4 (1912).

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

Seite

Amann, Dr. F., Die Bibel Sixtus' V. 401

Baden, Dr. A., Die Anrufung Auxilium Christianorum und die Lauretanische Litanei 314

Bartmann, Dr. Bernhard, Die historische Existenz Christi 353

— — Das Tridentinum und die biblische Frage 663

Bittremieux, Dr. J., Der pragmatische Dogmabegriff 277

Dindinger, J., O. M. I., Die Metaphysik von Welt, Seele und Gott beim heil. Thomas und bei Kant und ihre Stellung zum katholischen Dogma . . 544

Dirking, Dr. August, Tertullian und Basilius der Große 189

Doergens, H., Astarte-Adonis 529

Eichmann, Dr. Eduard, Die deutsche Kaiserkrönung im Mittelalter 449

Gierse, Kaspar, Die neue Brevierreform 1

Göttsberger, Dr. J., „Ist auch Saul unter den Propheten?“ 368

Grunwald, Dr. Georg, Erziehung und Kunst 132

Gspann, Dr. Johannes, Die Bedeutung des Studiums der heiligen Väter für den geistlichen Redner 383

— — Weihnachtsgedanken in der Summa contra gentiles 831

Henkel, Dr. K., Die hierarchische Stellung der Vorsteher der kirchlichen Sprengel (Präsides der Pfarrzirkel und Dechanten) in der Diözese Hildesheim in den letzten 150 Jahren 303

Hohoff, Wilhelm, Was ist „Kapitalismus“? 493

Holzhey, Dr. Karl, Psalm 14, 1 6

Jansen, Dr. Andreas, Der verschollene Verfasser des Buches Judith 269

Liese, Dr. Wilhelm, Die Juden und das Wirtschaftsleben 402

— — Die Katholiken und der Guttemplerorden 581

— — Die Nüchternheitsbewegung 289

— — Die Sozialversicherung in Europa 761

Linneborn, Dr. Johannes, Darf man das Brevier im Jahre 1912 bald nach dem alten, bald nach dem neuen Brevier beten? 493

— — Die Zwecke des päpstlichen Motu proprio: Quantavis diligentia v. 9. Okt. 1911 über die Zitierung der Geistlichen vor einen Laienrichter 106

— — Das Motu proprio: Quantavis diligentia. Geschichtliche Entwicklung des Privilegium fori und seine Geltung in Deutschland 223

Seite
Linneborn, Dr. Johannes, Zum Motu proprio: „Quantavis diligentia“ v. 9. Okt. 1911 577
Lübeck, Dr. Konrad, Die liturgischen Gewänder der Griechen 793
— — Die Anfänge des Festes Mariä Opferung 838
Menge, P. Gisbert O. F. M., Annette von Droste Hülshoffs Weltanschauung 242
Oesterle, P. Gerard O. S. B., Die Dispensgewalt der Regularen beim Ehehindernisse der nachfolgenden Schwägerschaft 32
Peters, Dr. Norbert, Einige alttestamentliche Bemerkungen zur Kalumuinschrift 489
— — Job 12, 18 und Pap. I, 16 von Elephantine 661
Rademacher, Dr. Arnold, Die erste Kinderkommunion und das Sakrament der Firmung 20
— — Ein Laien-„Promemoria“ über den Eid gegen den Modernismus . . . 705
Rader, P. Franz X. C. SS. R., Zur Abfassung des Memorare, o piissima Virgo 492
Rahmani, Ignatius Ephrem, Ein Blatt aus der Geschichte der Kirchen Aleppos im Mittelalter 265
Respicius, Klerus und kirchliche Kunst 579
Rink, Dr., Taubstummenseelsorge 391
Rösch, P. Constantin O. M. Cap., Eine neue Übersetzung des Neuen Testaments 441
Rothes, Dr. Walter, Des Peter Paul Rubens Madonnenideal 480
Rüther, Theodor, Über die Stellung des Clemens Alexandrinus zur Philosophie 740
Ruland, Dr. Ludwig, Die Persönlichkeit des Militärgeistlichen und die in seiner Sonderstellung begründeten Schwierigkeiten und Gefahren 9
Saedler, P., S. I., „Vom Mädchen zur Frau“ 617
Sandhage, Albin, Jugendpflege und Klerus 467
Schäfers, Dr. Jos., Olivers, des Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina († 1227) Kenntnis des Mohammedanismus 535
Scherer, Dr. W., Zur Frage über die Lehre des hl. Augustinus von der Unbefleckten Empfängnis 43
Schermann, Dr. Theodor, Rubrizistische Vorschriften für die Kirche und Messe nach ägyptischen Quellen vom 3.—6. Jahrh. 817
Schiwietz, Dr. Stephan, Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astrologischen Planetenlehre? 374
Schollmeyer, Dr. A., O. F. M., Die Herkunft der Achikarsprüche 660
— — Das Passahfest zu Elephantine 314
Schulz, Dr. Alfons, Nochmals „Ist auch Saul unter den Propheten?“ . . . 734
Schwer, Dr. Wilhelm, Sozialdemokratische Arbeiter über ihr Verhältnis zu Christentum und Kirche 722
Seitz, Dr. Anton, Hugo Kochs Kritik über „Cyprian und der römische Primat“ 89, 177
Springer, Emil S. I., Zur Lehre der deutschen Bischöfe über die innere Notwendigkeit der hl. Kommunion 121
Steinbrück, Wilhelm, Gedanken über Konviktserziehung (Knabenkonvikt) . 805
Stoffels, Dr. Jos., Die Versuchung 569
Vandenhoff, Dr. B., Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Ephräms des Syrers über die Bedrückten und Bedrängten 239
Weertz, Dr. Heinrich, Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita . 637, 749
Zimmermann, Dr. Fritz, Kleine Beiträge zur Religionsgeschichte 631
— — Die Phönixsage 202
Zisterer, Dr., Zur feierlichen Kommunion der Entlaßschüler 623

II. Erlasse und Entscheidungen.

Seite

1. Aus den Acta Apostolicae Sedis . . 141, 405, 498, 583, 668, 763, 840
2. Referenten.
   Gierse, K. 144, 407, 502, 843
   Linneborn, J. 141, 405, 498, 583, 668, 840
   Poggel, H. 763

III. Besprechungen.[1]

1. Referate 587, 847
2. Referenten.
   Peters, N. 587
   Tenckhoff, F. 847

IV. Aus der Theologie der Gegenwart.[1]

1. Wissensgebiete.
   Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie 243, 675
   Altes Testament . . 47, 150, 245, 318, 411, 506, 591, 677, 765, 852
   Neues Testament 51, 152, 247, 320, 414, 593, 679, 767, 854
   Kirchengeschichte . . 53, 153, 249, 323, 416, 508, 595, 681, 769, 856
   Patrologie 56, 155, 251, 325, 597, 683, 771, 858
   Religionswissenschaft; Apologetik 59, 157, 252, 328, 419, 511, 599, 685, 773, 860
   Dogmatik; Dogmengeschichte 63, 159, 254, 330, 422, 513, 601, 687, 775, 862
   Ethik; Moraltheologie; Pastoral 67, 161, 333, 425, 516, 602, 777, 865
   Kirchenrecht . . . 70, 163, 256, 335, 426, 518, 604, 688, 778, 866
   Homiletik 164, 429, 690
   Katechetik 74, 338, 606, 868
   Liturgik 166, 258, 340, 608, 692
   Missionswissenschaft 168, 259, 432, 609, 694, 780
   Christliche Kunst, Archäologie . 170, 261, 342, 435, 521, 611, 696, 782, 871
   Philosophie 77, 172, 345, 438, 523, 697, 872
   Soziale Frage 263, 347, 784
2. Referenten.
   Bartmann, B. . . 63, 159, 254, 330, 422, 513, 601, 687, 775, 862
   Fuchs, A. 59, 157, 170, 252, 261, 328, 342, 419, 435, 511, 521, 599, 611, 685, 696, 773, 782, 860, 871
   Funke, B. 77, 172, 345, 438, 523, 697, 872
   Gierse, K. 166, 258, 340, 608, 692
   Kleffner, A. J. 56, 155, 251, 325, 597, 683, 771, 858
   Liese, W. 263, 347, 784
   Linneborn, J. . . 70, 163, 256, 335, 426, 518, 604, 688, 778, 866
   Müller, H. . . . 67, 161, 243, 333, 425, 516, 602, 675, 777, 865

---

[1] Die Titel der Bücher, über die referiert wurde, sind in dem Verzeichnisse unter VII aufgenommen.

										Seite
Peters, N.	47,	150,	245,	318,	411,	506,	591,	677,	765,	852
Poggel, H.		51,	152,	247,	320,	414,	593,	679,	767,	854
Rasche, B.				74,	164,	338,	429,	606,	690,	868
Schwager, F.					168,	259,	432,	609,	694,	780
Tenckhoff, F.	53,	153,	249,	323,	416,	508,	595,	681,	769,	856

V. Umschau in Welt und Kirche.

1. Länder.

Belgien und Holland . . 82, 613
Deutschland . . 700, 787, 875
Kanada 174
Österreich 789
Missionswesen . 86, 350, 526, 702, 877

2. Referenten.

Brunsseels, A. 82, 613
Habets, P., O. M. I. 174
Hilgenreiner, Dr. K. 789
Rosenberg, A. J. . . 700, 787, 875
Schwager, F., S. V. D. 86, 350, 526, 702, 877

VI. Literarischer Anzeiger.

Nr. 31–40 . . . . 1*–52*

VII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Seite

Abderhalden, Bibliographie der gesamten wissenschaftlichen Literatur über Alkohol u. Alkoholismus . 263
Aichner, S., Eucharist. Predigten . 692
Alt, Theod., Die Herabwürdigung der deutschen Kunst durch die Parteigänger d. Impressionismus 612
Altaner, B., Venturino von Bergamo O. Pr. 54
Andelfinger, Aug., Predigten und Vorträge (H. 1–3.) 166
L'Annuario Pontificio per l'anno 1912 336
Anz, H., Literaturgeschichte d. Alten Testamentes im Abriß 852
Apelt, E. Fr., Metaphysik. Hrsg. v. R. Otto 79
Arens, B., S. I., Der Sohn d. Mufti 260
Aster, E. v., Große Denker . . . 346
Aufhauser, Georg, Die Feuerbestattung 867

Bachem, J., Ludwig Windthorst . 418
Baier, H., Päpstliche Provisionen für niedere Pfründen bis zum Jahre 1304 71
Bainvel, J. V., Winke f. d. richtige Verwertung von Schrifttexten in der Predigt. 2. A. übers. v. E. Schäfer 431
Bair Laqueur, Die Trunksucht und ihre Abwehr 263

Seite

Balles, R., Das Recht der Schulaufsicht in den wichtigeren deutschen Staaten 74
Banz, Placidus, O. S. B., Gold, Edelsteine und Perlen 167
Barchewitz, Gesamtkirchengemeinden in Großstädten 868
Bardenhewer, O., Geschichte d. altkirchlichen Literatur. 3. Bd. . . 683
Baril, Gaston, Le droit de l'évêque aux meubles des intestats étudié en Normandie au Moyen-Age . 605
Baron, D., „Der Hirte Israels und seine zerstreute Herde", übers. v. E. Gröben 151
– Das Alte Testament und der moderne Jude, übers. v. E. Gröben 319
Barth, Das Johannesevangelium u. die synoptischen Evangelien . . 321
– Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. 2. A. 330
Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik. 2. A. 63
Bartsche, K., Abraham a Sancta Clara. 2. Bd. 165
– Auswahl aus Abraham a Sancta Clara (= Lietzmann, Kleine Texte, Nr. 76) 166
Bastien, P., O. S. B., Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden, übersetzt v. K. Elsner O. S. B. 163

Seite

Bauer, Hans, Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik 173
Baumann, J., Wolffsche Begriffsbestimmungen 523
Baumgarten, P. M., Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle 50
Beck, F., Studien zu Lionardo Bruni 769
Becker, L., Die Frauenbewegung, Bedeutung, Probleme, Organisation 349
Beer, G., Pascha oder das jüdische Osterfest 852
Behagel, Wilh., Die gewerbliche Stellung der Frau im mittelalterlichen Köln 778
Beiträge zur Gesch. Dortmunds u. der Grafschaft Mark H. 21 . . 857
Beiträge zur Gesch. von Stadt und Stift Essen H. 33 857
Bendel, F. J., Vita sancti Burkardi 323
Bergmann, Nykterhetsrörelsens världshistoria, übers. v. Kraut . 263
Bergmann, W., Hypnose u. Willensfreiheit im Lichte der neueren Forschung 425
Bericht über die 12. Versammlung deutscher Historiker zu Braunschweig 17.–22. April 1911 . . 681
Bernardina, Schwester, Die Lebensbeschreibung Julies von Massow. 2. A. 858
Bernstein, P., Der Buddhismus u. das Christentum 80
– Monismus u. Monotheismus . 66
Bertholet, A., Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi (= Stade B., Bibl. Theologie des A. T., 2. B.) . 587
Bertram, A., Jugendpflege im Lichte der kath. Lebensauffassung . . 426
Bertrin, G., Antwort der Lourdesgegner 774
Besant, A., Die Reinkarnations- oder Wiederverkörperungslehre, deutsch v. F. Hartmann 173
Bilder, Religiöse (Photogr. Ges. in Berlin) 523
Bill, Aug., Zur Erklärung u. Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem“ 251
Blome, Fr., Meine Weltanschauung 600
Boedder, B., S. I., Theologia naturalis. 3. A. 78
Böhl, F., „Kanaanäer u. Hebräer“ 150
Brachvogel, C., Maria Theresia . 324
Brandenburg, M., Die Geschäftsverwaltung des kathol. Pfarramts. 4. A. 690

Seite

Braun, Joseph, S. I., Handbuch der Paramentik 608
Bredt, E. W., Sittliche oder unsittliche Kunst? 261
Brentano, Franz, Aristoteles und seine Weltanschauung 173
– Von der Klassifikation der psychischen Phänomene 698
Breuer, J., Friedhof und Feuerbestattung 520
Buch, Das goldene, der Familie . 778
Büchsel, F., Der Begriff d. Wahrheit 255
Bukowski, Al., S. I., Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie 65
Burdach, K., Faust u. Moses 506, 854
Burgemeister, R., Wie macht man sein Testament kostenlos selbst? Welche Rechte hat das uneheliche Kind und seine Mutter? . . . 689
Buß, C., Marianische Kongregations-Literatur 604
Busse, A., Aristoteles über d. Seele 345
Buzello, H., Kritische Untersuchung von Ernst Machs Erkenntnistheorie 346
Buzna, Viktor, S. I., De hymnis s. Hilarii episcopi Pictaviensis . . 860

Campbell, T. J., S. I., Pionier Priests of North America. 3. B. . . . 434
Canz, O., Philipp Fontana, Erzbischof von Ravenna 53
Capitaine, W., Lehrbuch der kath. Religion. 1. T. 77
Cathrein, V., S. I., Glauben und Wissen. 4. u. 5. A. 160
Chwala, A., O. M. I., Die öftere heilige Kommunion. 2. A. . . 166
Claassen, Johs., Lebensideale . . 439
Clergeac A., La curie et les bénéficiers consistoriaux 780
Cohen, H., Kommentar zu Emmanuel Kants Kritik der reinen Vernunft 345
Concilium Tridentinum. Ed. Societas Goerresiana. Tom. V 663
Conspectus pro Offficio divino iuxta novum Psalterium (Regensburg, Pustet) 609
Cornely, R., S. I., Historicae et criticae in U. T. libros sacros compendium. 7. A. bes. v. M. Hagen 413
Cottineau, History of Goa . . . 433
Cumont, Frz., Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich, G. 2. A. 253
Cyon, E. v., Gott und Wissenschaft. 1. Bd. 773

Seite

Dahlmann, Jos., S. I., Die Thomas-Legende 858
Damrich, J., Hans Holbein d. J. („Die Kunst d. Volke", 9. Heft) . 782
Deharbe, J., S. I., Katholischer Katechismus neu bearb. v. J. Linden S. I. Nr. 3 76
— Katechismuserklärung. 7. A. bearb. v. J. Linden 869
Deimel, Th., Zitaten-Apologie. 3. A. 420
Delaporte, V., S. I., Les petits Enfants 66
Delitzsch, F., Ernste Fragen . . . 600
Dennert, E., Vom Leben und vom Licht 511
— Monistenwaffen! 861
Dentler, E., Die Apostelgeschichte . 415
Devine, P., S. I., Across widest America 434
Dibelius, F., Das Abendmahl . . 601
Dibelius, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 321
— Johannes der Täufer 514
Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. Hrsg. von D'Alès. 7. Lfrg. 252
Diez, M., Kunstkritik und Kunstgesetze 261
Diobouniotis, C., Hippolyts Danielkommentar 156
Diobouniotis, C. u. N. Beis, Hippolyts Schrift „Über d. Segnungen Jakobs" 156
Diobouniotis u. K. A. Harnack, Der Scholien-Kommentar d. Origenes zur Apokalypse Johannis . . . 326
Dimmler, E., Das Evangelium nach Matthäus 415
— Das Evangelium nach Johannes 593
Dimmler, H., System d. Psychologie 698
Dionysius Areopagita, Gregorius Thaumaturgus, Methodius von Olympus (= Bibliothek d. Kirchenv.). 2. Bd. 325
Ditscheid, Herm., Die Heidenmission 259
Dobiache-Rojdestvensky, Olga, La vie paroissiale en France au XIIIe siècle 605
Doelken, K., Tendenz der Weltreligionen 686
Doering, O., Berühmte Kathedralen der nachmittelalterlichen Zeit . . 521
Donat, J., S. I., Die Freiheit der Wissenschaft. 2. A. 172
Dor, F., Franz, Joseph Ritter v. Buß 56
Dorfmann, Fr., Ausgestaltung der Pastoraltheologie z. Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung 69
Dürken, B., Die Hauptprobleme d. Biologie 81

Dunkmann, K., Der histor. Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ. 2. A. . . . 601

Eberharter, A., Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira 766
Ebert, L., Der kirchenrechtl. Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation . . . 427
Eder, G., Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient. 1. T. . . . 770
Egger, A., Predigten. Hrsg. von A. Fäh. 3. Bd. 166
— Alkohol, Alkoholismus u. Abstinenz 264
— Das Wirtshaus, seine Ausartung und Reform 264
— Der Klerus und die Alkoholfrage 264
— Die Genußsucht 426
— Die Aufgabe des christl. Vaters 426
— Die Sorge der Eltern für Leib und Seele der Kinder 426
— Die Eltern als Religionslehrer der Kinder 426
— Der junge Katholik in der modernen Welt 426
— Standeswahl und Ehe . . . 426
Ehrhard, A., Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin . 509
Ehrler, G. v., Kanzel-Reden. 1. Bd. 1. Jg. 4. A. 691
Eichmann, E., Das Exkommunikationsprivileg d. deutschen Kaisers im Mittelalter 257
Eisler, Rud., Worte Kants . . . 345
Elsner, B., Der ermländische Bischof Stanislaus Hosius als Polemiker 55
Encyclopedia, The Catholic. 8. Bd. 243
„ „ „ 9. Bd. 677
Engelhardt, P. Zephyrin, The Missions and Missionaries of California. 1. Bd. 169
Erstkommunionunterricht, hrsg. von einem Geistl. der Diözese Rottenburg 339
Ettlinger, M., Philosophische Fragen der Gegenwart 438
Eucken, R., Können wir noch Christen sein? 515
Euringer, S., Der Streit um das Deuteronomium 679
Esser u. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche. 1. Bd. . 318, 421

Falke, Didacus, O. F. M., Geschichte d. früheren Kapuziner- u. jetzigen Franziskanerklosters zu Werl . 511

Seite

Feder, Alfr. B., S. I., Studien zu Hilarius von Poitiers II. . . . 598
Fehr, H., Die Rechtsstellung d. Frau und der Kinder in den Weistümern 778
Feine, P., Theologie des Neuen Testamentes 862
Felden, E., Die Trennung v. Staat und Kirche 428
Fiebig, P., Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testamentes 53
— Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters . . 413
— Rabbinische Wundergeschichten im neutest. Zeitalter (= Lietzmann, Kleine Texte, Nr. 78/79) . . . 413
Fischer, A., Kirchenrecht. 2. A. . . 256
Fischer, H., Die Krankheit des Apostels Paulus 321
Fischer, Herm., S. V. D., Jesu letzter Wille 694
Fischer, Joh., Predigten über das Opfer, speziell über das hl. Meßopfer 432
Fischer, Jos., Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury 172
Fleiderer, Bilderatlas zur Alkoholfrage 264
Florentius ab Harlemo, O. Cap., Missionarius practicus 690
Fölsche, E., Das Ehrenamt i. Preußen und im Reiche 689
Förster, H., Homilien auf d. Sonntage d. katholischen Kirchenjahres. 2 Bde. 6. A. 429
Frank, K., S. I., Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen . 61
Frank, W., Der hl. Johannes von Damaskus 598
Freimark, Hans, Moderne Theosophen und ihre Theosophie . . 860
Freud, S., Psychoanalyse 439
Frey, J., Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus . . . 158
Friedrich, P., Paul de Lagarde und die deutsche Renaissance . . . 507
Frins, V., S. I., De formanda conscientia (= De actibus humanis. 3. Bd.) 161
Fritsch, Theod., Mein Beweis-Material gegen Jahve. 2. A. . . . 512
Fromm, C. u. W. Schütze, Schulgemäße Erklärung des mittleren Deharbischen Katechismus . . . 76
Fuhr, W. v. der, Anleitung zur Erteilung des ersten Kommunionunterrichts 75
Fünf Jahre deutscher Monistenbund 686
Funke, E., Die Reichsversicherung . 689

Seite

Gabriel, Ferd., Lebensbilder aus d. Geschichte der Heiligen 339
— Der Religionsunterricht an Höh. Mädchenschulen u. weiterführenden Anstalten 339
Gagnol, P., 1. La dîme ecclésiastique en France. 2. Les décimes et dons gratuits 779
Gajkowski, K., Mariavitensekte . 512
Ganz, P., Hans Holbein d. Jüngere 521
Gardthausen, V., Griechische Paläographie. 2 A. 595
Gasser, J. C., Zum gegenwärtigen Kampfe um das erste Buch Mose 853
Gatterer, M., S. I., Katechetik. Hrsg. v. F. Krus S. I. 2. A. 74
— Wie betet man das neue Brevier? 3. A. 259
— Annus Liturgicus. 2. A. . . . 340
Gegen Schmutz und Schund . . . 777
Geiger, Taschenkalender u. kirchlich-statistisches Jahrbuch für den kath. Klerus deutscher Zunge 1912 . . 244
Gerechtigkeit. Warum muß das Jesuitengesetz fallen? 604
Gerontius, Leben der hl. Melania, übers. v. Krottenthaler 859
Gerster, Th., a Villanova, Katholische Sittenlehre (2. Teil) 602
Geyser, Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. A. . . 697
Giese, Fr., Reformvorschläge, wie d. Ausbildung des Akademikers in der Kunst mehr gepflegt werden kann und muß. 263
— Der Beamtencharakter der Direktoren u. Oberlehrer an den nicht vom Staate unterhaltenen höheren Lehranstalten in Preußen. 2. A. . 689
Gihr, Nic., Das heilige Meßopfer. 11.–13. A. 692
Gilbert, O., Griechische Religionsphilosophie 440
Gilgamesch-Epos, Das, übers. v. A. Ungnad und erklärt v. H. Greßmann 62
Gillet, O. Pr., La valeur éducative de la morale catholique . . . 425
Gillet, Louis, Histoire Artistique des Ordres Mendiants 783
Glasschröder, P. E., O. Cap., Die Braut Christi am Profeßaltare . 431
Gnauck-Kühne, Elis., „Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich.“ 9.–14. A. 786
Göttler, Jos., Vierter Münchener Katechetischer Kurs 606
Gougaud, L., O. S. B., Les chrétientés celtiques 433

	Seite
Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode. 2. Bd.	159
Gradmann, E., Dorfkirchen in Württemberg	343
– Kunst, religiöse, Mappe 2 u. 3	344
Gräfe, K., Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs VII.	417
Graf, G., Die Philosophie u. Gotteslehre des Jahja ibn Adi und späterer Autoren	78
Grauer, A., Das katholische Ordenswesen nach bayerischem Staatskirchenrecht	164
Gregorovius, F., Die Grabdenkmäler der Päpste. 3. A.	510
Gregory, R. G., Vorschläge für eine kritische Ausgabe des Griechischen Neuen Testaments	53
Greßmann, H., H. Gunkel u. a., Die Schriften des Alten Testaments. Lfrg. 13–18	413
Grimme, H., Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch	48
Grisar, Hartmann, S. I., Luther. 1. Bd.: Luthers Werden. 2. Bd.: Auf der Höhe des Lebens	847
Gröll, Jos., Die Elemente d. kirchlichen Freiungsrechtes	426
Gröteken, A., O. F. M., Die Missionsarbeit der Franziskaner in der Gegenwart	434
Grosch, Georg, Markgenossenschaft und Großgrundherrschaft i. früheren Mittelalter	779
Grotjahn, Der Alkoholismus, seine Wirkung und Bekämpfung	263
– Der Alkoholismus	263
Gruber, F., Die kirchliche Baupflicht nach Eichstätter Diözesanobservanz	73
Gruber, Patriz., Anleitung zum Breviergebet und zur Feier der heiligen Messe	609
Gründer, H., S. I., De qualitatibus [illegible]	525
Gründung und Eröffnung des Akademischen Missionsvereins zu Tübingen	694
Grundemann, Reinh., Der Monismus und die Bekämpfung desselben	861
Gulielminetti, A., Klemens Wenzeslaus	418
Gunkel, H., Ausgewählte Psalmen [illegible] A.	592
Gu[illegible], Seelsorge und XX. Jahrhundert	603
Guttmann, Jak., Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli	172
Haase, F., Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte	687
Haid, B., O. Cist., Die Besetzung d. Bistums Brixen in der Zeit von 1250–1376	769
Hänel, Joh., Die außermasorethischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis	50
Hättenschwiller, J., S. I., Das Zeichen des Heiles. 2. A.	430
Hagemann, G., Psychologie. 8. A. bearbeitet v. A. Dyroff	77
Hagemann, L., Priester und Volk	166
Hammer, Ph., Der Rosenkranz. 2. B. 4. A.	164
Haring, J., Zum Problem: Trennung der Kirche vom Staat	428
Harnack, A., Kritik des Neuen Testaments	251
– Neue Untersuchungen z. Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien	51
Haril, Alois, Ein Linzer Vorwort zum Kongresse für Katechetik	869
Hasert, Const., Eine Hypothese über die Entwicklung des Menschen	774
Haßl, G., Warum katholisch?	599
Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 2. T. 3/4 A.	682
Haw, J., König Alkohol	264
– Der Klerus und eine moderne Frage	264
Heer, J. M., Ein Karolingischer Missions-Katechismus	254
– Neue Griechisch-Saïdische Evangelienfragmente	593
Heermann, W., Zwölf Vorträge für Jungfrauen-Kongregationen und -Vereine	786
Hefele, F., Der Würzburger Fürstbischof Julius Echter v. Mespelbrunn und die Liga	509
Hegel, M., „Wilhelm Vatke u. die Graf-Wellhausensche Hypothese“	151
Heidelberger, F., Kreuzzugsversuche um die Wende des 13. Jahrh.	155
Heilmann, A., Bibel-Bilder	75
Heimbucher, M., Dr. Ernst Horneffer und seine künftige Religion	686
Heiner, Fr., Der kirchliche Strafprozeß	520
Held, Hans Ludwig, Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung	860
Helenius, Die Alkoholfrage	263
Hellmann, S., Wie studiert man Geschichte?	416
Hellwig, A., Feuerbestattung und Rechtspflege	520

Seite
Hercod, Jahrbuch des Alkoholgegners 264
Hermelink, Hch., Reformation und Gegenreformation (= Krüger, G., Handbuch der Kirchengeschichte, 3. T.) 323
Herold, F. und C. Herold, Zuwachssteuergesetz 689
Hettinger, Fr., Aus Welt und Kirche. 6. A. 244
Heyes, H. J., Joseph in Ägypten . 678
Heymans, G., Das künftige Jahrhundert der Psychologie . . . 699
Hild, Jos., Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus 687
Hoeber, K., Das deutsche Universitäts- und Hochschulwesen 676
Hoensbroech, P. v., Vierzehn Jahre Jesuit. 3. A. 423
— Das Jesuitengesetz 605
Hoffbauer, F., Bibel, Gedankenfreiheit, Häckel 59
Hoffmann, Jak., Katholische Kirchengeschichte für Gymnasien usw. 4 u. 5. A. 607
Hofmann, Th., Neue Philosophie . 440
Holland, H., Moritz v. Schwindt . 436
Holzapfel, Heribert und O. Keicher O. F. M., Monistische und christliche Weltanschauung 861
Holzhausen, E., Grundfragen der Katechetik. 2. H. 74
— Grundfragen der Katechetik. 3. H. 868
Holzhey, K., Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament 47
Homburger, O., Die Anfänge der Malerschule von Winchester im 10. Jahrhundert 871
Horn, Richard, Die Rechtsstellung der Putativkinder. 778
Horovitz, S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden d. Mittelalters 80
Huffelmann, A. M., Clemenza von Ungarn, Königin von Frankreich 249
Hupp, O., Zeichnungen. 696

Ilgenstein, W., Die Gedankenwelt der modernen Arbeiterjugend. . 785
Irenäus, des Heiligen, ausgewählte Schriften, deutsch übers. v. Klebba und S. Weber (= Bibliothek d. Kirchenväter. 2. Bd.) 771
Isenkrahe, C., Neapolitanische Blutwunder 773

Jäger, E., Grundriß der Wohnungsfrage und Wohnungspolitik . . 349
Jahrbuch des Caritasverbandes . 347
Jampel, S., Vom Kriegsschauplatze der israelitischen Religionswissenschaft 853
Jansen, J., O. M. I., Ordensrecht . 163
Jirku, A., Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testamente. . 411
Jodl, Fr., Aus der Werkstatt der Philosophie 80
Jugendfürsorge, die staatliche und gemeindliche, und die Caritas . 518

Kahr, A., Griechentum u. Christentum. 321
Kalthoff, Alb., Was wissen wir von Jesus? (neue Ausg.) 774
Kapitza, Eine Gewissensfrage über das Trinken. 264
— Die Seelsorge und die Mäßigkeitsbewegung 264
Karst, J., Die Chronik des Eusebius 58
Kassiepe, W., O. M. I., Ernstes und Heiteres aus unseren Volksmissionen 260
Kater, Ad., Die Tragweite der sog. Gottesbeweise 59
Kautzsch, E., Biblische Theologie d. Alten Testaments 587
Kegel, Th., Die Patriarchenerzählungen. 691
Keller, Frz., Das neue Leben. 2. A. 165
— Unternehmung und Mehrwert 493, 784
Keppler, P. W. von, Mehr Freude 68, 865
— Das Problem des Leidens. 3. A. 68
— Homilien und Predigten . . . 691
Kerrl, A., Über Reichsgut u. Privatgut der deutschen Könige des früheren Mittelalters 256
Kieffer, G., Die äußere Kanzelberedsamkeit 431
Kipper, J., Die sozialistische Jugendbewegung in Deutschland . . . 785
Kirchenheim, A. v., Lehrfreiheit u. Bekenntnisgebundenheit d. evangelischen Geistlichen 521
Kirsch, J. B., Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 5. A. 1. Bd. 595
Kirschmann, Aug., Antiqua oder Fraktur. 2. A. 675
Kisky, W., Die Pfarre und Kirche St. Kunibert in Köln 262
Kißling, J. B., Geschichte d. Kulturkampfes im Deutschen Reiche. 1. Bd. 324
Kittel, R., Die alttestamentl. Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts 678

Seite

Klein, K., Die Besoldungsverhältnisse der Staatsbeamten, Lehrer und Geistlichen in Württemberg 73
Klimsch, Rob., Italiens berühmteste Städte 872
Klövekorn Fritz, Die Entstehung d. Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 337
Klostermann, E., Origines, Eustathius von Antiochien, Gregor v. Nyssa über die Hexe von Endor (= Lietzmann, Kleine Texte Nr. 83) 598
Klüger, H., Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylon. Religion 678
Kneib, Ph., Handbuch der Apologetik 685
Koch, F., War Jesus versuchlich? 424
Koch, W., Das Abendmahl im Neuen Testamente 775
König, A., Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht, Kursus II, III, IV 77
König, E., Geschichte d. alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt 587
König, K., Staat und Kirche 519
Kolde, Th., Die Augsburgische Konfession 67
Kongregationsdiplome (B. Kühlen, M.-Gladbach) 872
Konrad, Al., Entropie, Weltanfang, Gott 420
Konrad, A., Johannes der Täufer 768
Kortleitner, F. X., De diis gentilium quid sacrae litterae veteris testamenti iudicent 765
Koschel, J., Das Lebensprinzip 699
Kraft, V., Weltbegriff u. Erkenntnisbegriff 438
Krauß, Karl, Lebensbilder aus der Verbrecherwelt 333
Kreuser, M., Handhabe für den ersten Beichtunterricht 870
Krick, L. H., Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände u. Benefiziaten des Bistums Passau 336
Krüger, Joh., Grundsätze und Anschauungen bei den Erhebungen der deutschen Könige in der Zeit von 911–1056 257
Krug, Joseph, Lebensvolle Biblische Geschichte oder Schulbibel? 340
Krumbacher, K., Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung 597
Krus, Franz, S. I., Grundstock einer katechetischen Bibliothek 606
— Lehrplan für d. gesamten kath. Religionsunterricht an Volks-, Bürger- und Fortbildungsschulen der Erzdiözese Salzburg 607
Künstlerlithographie, Die farbige 436
Kuhn, P. Albert, Roma. 12. A. 871
Kumpfmüller, Jos., Geist u. Regel des III. Ordens vom hl. Franziskus 430
Kunstgaben, Farbige 342
Kunze, J., Das Apostol. Glaubensbekenntnis und das Neue Testament 864
Kursus, Erster homiletischer, f. Volksmissionen 691

Laienbrevier in Bildern 697
Langewiesche, K. R., Michelangelo 262
Lanz-Liebenfels, J., Moses als Darwinist 60
— Bibeldokumente (3 Hfte): 1. Der Affenmensch der Bibel. 2 Die Theosophie und die assyrischen Menschentiere. 3. Die Archäologie und Anthropologie und die assyrischen Menschentiere 329
Larigaldie, Gab., Le Vénérable Justin de Jacobis 433
Lehmann-Haupt, C. F., Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer u. römischer Zeit 412
Leitner, M., Lehrbuch des katholischen Eherechts. 2. A. 690
Leitschuh, Fr., Würzburg 171
Le Maire, K., Kath. Kirchengesch. f. Mittelsch. 5. A. 607
Lehmkuhl, P. A., S. I., „Die soziale Frage u. die staatliche Gewalt". 4. A. 786
Lemmens, P. L., Aus ungedruckten Franziskanerbriefen d. XVI. Jahrhunderts 770
Lenhart, G., Der Jugendpräses 426
Levenstein, A., Die Arbeiterfrage 723
Levinstein, G., Philosophische Betrachtungen 439
Liefmann, M., Kunst und Heilige 435
Liesenberg, C., Persönliche, geschäftliche, politische Reklame 676
Linckens, H., Auf den Marschall-Inseln 435
Linden, J., S. I., Der mittlere Deharbische Katechismus 7. A. 76
— Katholisches Religionsbüchlein 76
Linder, J., Die hl. Schrift für das Volk erklärt. Lfrg. I u. II 412
Loch u. Reischl, Die hl. Schriften d. Alten u. Neuen Testamentes nach der Vulgata. 5 Bde. 319
Löffler, Kl., Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart 56
Lohmann, Gesetz betr. die Feuerbestattung 519

Seite

Lorch, Fritz, Die Römische u. Griechische Kirche in Syrien und Palästina 779
Lubenow, H., Woran man nicht zu glauben braucht 66
Luttor, Franz J., Biblia Pauperum 782
Luzatti, L., Freiheit des Gewissens u. Wissens 428

Mader, Die hl. vier Evangelien u. die Apostelgeschichte 415
Madonnenzyklus, Ein Steinlescher . 435
Marez, G. des, Das alte Brüssel . 782
Marmorstein, A., Religionsgeschichtliche Studien. 1. Heft: Die Bezeichnungen für Christen u. Gnostiker im Talmud u. Midrasch . 678
Marti, K., Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. 2. A. 506
Martinucci, P., Manuale Sacrarum Caeremoniarum, hrsg. von M. Menghini. 3. A. 1. T. . . . 166
Marucchi, O., Handbuch der christl. Archäologie 697
Marx, J., „Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung" 154
Marx, W., Das Gesetz betreffend die Unterhaltung der öffentl. Volksschulen v. 28. Juli 1906 . . . 163
Maurenbrecher, M., Jatho. Dürfen wir monistische Frömmigkeit in christliche Hüllen verschleiern? . 599
Mausbach, J., Der Kampf gegen die moderne Sittenlosigkeit 865
Mechler, W., Die Erkenntnislehre bei Fries 346
Mehring, G., Stift Lorch 70
Meisterwerke ländlicher Baukunst i. Kreise Erkelenz. 2. A. 437
Meschler, M., Die Gesellschaft Jesu. Ihre Satzungen u. ihre Erfolge . 324
Meunier, Die Alkoholfrage auf d. Kanzel 264
Mey, G., Vollständige Katechesen. 13. A. 77
Meyer zu Stieghorst, A., Die Verhandlungen der Landstände des Fürstbistums Münster zur Zeit d. franz. Revolution 1689–1802 . 250
Meyer, E., Zu d. aramäischen Papyri von Elephantine 245
— Der Papyrusfund von Elephantine 411
Meyer, Emanuele, Vom Mädchen zur Frau 617
Meyer, Herb., Vom Rechtsschein d. Todes 867

Seite

Michael, E., S. I., Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgange des Mittelalters. 5. Bd. . . . 856
Michal, J., Amtsgeschäfte eines Pfarradministrators 73
Michel, Rud., Die Mosaiken von Santa Costanza in Rom . . . 522
Micheletti, A. M., De ratione disciplinae in sacris seminariis. P. III. 73
— De superiore communitatum religiosarum 164
Minnichthaler, J., Heiligenlegenden. 1. H. 76
Minucius Felix, Octavius, hrsg. v. Rauschen (= Florilegium Patristicum, 8. Bd.) 859
Mirbt, C., Der Entscheidungskampf d. Christentums um seine Stellung als Weltreligion 782
Missionaires, Les, de Scheut . . 611
Missionskonferenz und Missionsvereinigung des Münsterschen Diözesanklerus 694
Möhler, K., Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. 4. A. 4. Bd. 607
Möller, W., Wider den Bann der Quellenscheidung 591
Mönnichs, S. I., Die Weltanschauung des Katholiken 254
Moeser, H., Der gesundheitliche Wert der Sonntagsruhe 777
Mon, Olaf, Paulus u. die evangel. Geschichte 513
Montaigne, Michael de, Ausgewählte Essais 524
Mott, John R., Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir 782
Müh, Ph., Psychische Gewalten . 874
Müllendorf, Illustrierter Mäßigkeitskatechismus 264
Müller, Anton, Die Marianische Jünglings-Kongregation, ihre Aufgabe und Leitung 604
Müller, Jos., Predigten für alle Sonn- und Festtage 430
Müller, K., O. Cap., Jahresbericht 1911 der Kapuzinermission auf d. Karolinen usw. 610
Müller, M., Die Lehr- und Lernfreiheit 519
Müller, W., Zur rechtlichen Seite d. Dienstbotenfrage 334
Münz, J., Moses ben Maimon (Maimonides). Sein Leben und seine Werke 766
Munzinger, Elis., Die Jugendfürsorge d. englischen Armengesetzes

Seite

(und Die Behandlung krimineller Kinder in England) 334
Muser, Jos., Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker . 599

Nadeide, C., Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit 69?
Nagel, L. u. J. Nist, Mein Herz, gedenk, was Jesus tut . . . 692
Nagler, B., Erstes Religionsbüchlein für die Kleinen 340
Natorp, P., Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme 439
Naumann, Fr., Jugendfürsorge in den Volksbibliotheken 785
Nelson, Leon., Die Unmöglichkeit d. Erkenntnistheorie 345
Neumann, Der Seelsorger und der Alkoholismus 264
Neuß, W., Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts . . 611
Neuwirth, Jos., Illustrierte Kunstgeschichte. Lfg. 11–15 . . . 437
Niedner, Joh., Die Entwicklung des städtischen Patronats in der Mark Brandenburg 72
Noesgen, K. F., Deißmanns „Paulus" für Theologen u. Laien beleuchtet 856
Noldin, S. I., Decretum de sponsalibus et matrimonio S. C. C. 2. Aug. 1907 cum declaratione. 8. A. 164

Obermaier, H., F. Birkner, P. W. Schmidt, Der Mensch aller Zeiten. Lfg. 6–8 253
Obmenger, J., Des Erlösers letzte Grüße 431
Oehler-Heimerdinger, E., Im finstern Tal 260
– Ich harre aus 260
Orelli, C. v., Allgemeine Religionsgeschichte. Lfrg. 2–5. 2. A. . 513
Ostler, H., Die Realität der Außenwelt 873

Paffrath, O. F. M., Über einige wichtige Gottheiten in den altbabylonischen histor. Inschriften 765
Paladius v. Helinopolis, Leben der hl. Väter, übers. v. Krottenthaler 859
Palästinajahrbuch 7. Jahrg. . . . 411
Parmentier, Leon., Theodorets Kirchengeschichte 155
Patrologia orientalis tom. VIII, 1–3 599
Patrologia orientalis tom. IX, 1 . 765
Paula, Schwester M., Die Missionen der Franziskanerinnen . . . 435

Pereira F. M. E., Le livre d'Esther. Version Ethiopienne. Patrologia orientalis. P. I 765
Pesch, Christian, S. I., Praelectiones dogmaticae (9. Bd.). 3. A. . . 776
Peters, N., Der Text d. Alten Testamentes und seine Geschichte . . 767
Pfannkuche, A., Religion u. Naturwissenschaft in Kampf u. Frieden 600
Pfeifer, E., Die strafrechtliche Stellung der Geistlichen u. Religionsdiener 688
Pfeifer, Herm., Die Geschichte der Apostel u. des Urchristentums . 52
Piacenza, P., In constitutionem „Divino afflatu" 258
Pichler, J. Ev., Erstbeicht- u. Erstkommunionunterricht 338
Pieper, A., Mäßigkeitsbestrebungen 264
Pieper, K., Die Simon-Magus Perikope (Apg. 8, 5–24) 152
Piloty, R., Das Recht der Volksschulaufsicht in Bayern 74
Pinzger, W., Gesetz betreffend die Feuerbestattung 868
Poertner, B., Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen u. religiösen Lebens ihrer Zeit . . 677
Pohle, Lehrbuch d. Dogmatik. Bd. 2. 5. A. 776
Pompecki, Die katholischen Gotteshäuser u. Friedhöfe, ihre Einrichtung u. Ausstattung . . . 344
Poppe, Die Tatsachen über den Alkohol 263
Poulains, P. A., S. I., Handbuch d. Mystik 524
Psalterium Breviarii Romani (Desclée) 258

Quaritsch, Kompendium d. Nationalökonomie. 8. A. 784

Rade, M., Jatho und Harnack . . 256
Randbemerkungen, Kritische, zu den Ansichten der Professoren Mausbach u. Biederlack über die Gewerkschaftsfrage 68
Raiche, B., Das Breviergebet nach der Konstitution Pius' X. „Divino afflatu". 2. A. 258
– 3. A. 608
Rauschen, G., J. Marx u. J. Schmidt, Illustr. Kirchengesch. L. 1 . . 153
„ „ L. 2 u. 3 . 323
„ „ L. 4 . . 417
„ „ L. 5–11 . 508
– „ „ L. 12–15 . 681
„ „ L. 16–20 . 856

Seite
Reck, Frz. X., Das Missale als Betrachtungsbuch. 3. Bd. 2. A. . 341
Reiners, H., Hubert Salentin . . 436
Reiners, J., Der Nominalismus in der Frühscholastik 78
Reinhold, G., Der alte u. der neue Glaube. 3. A. 62
– Die Welt als Führerin zu Gott. 2. A 600
Reininger, R., Philosophie des Erkennens 79
Reinke, J., Deutsche Hochschulen u. römische Kurie 429
Rendtorff, F., Kirche, Landeskirche, Volkskirche 428
Repke, Johs., Pantheistischer und theistischer Monismus 421
Report of the industrial Conference held at Kodaikanal May 1910 . 781
Reich, A., Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem 414
Richter, L., Lebenserinnerungen eines deutschen Malers 170
Richter, G., Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei u. Diözese Fulda. H. 7. . . . 590
Ricking, Ephrem, O. F. M., Die deutschen Wanderarbeitsstätten . 866
Rieder, K., Frohe Botschaft in der Dorfkirche 164
Rieger, F., Die Altlerchenfelder Kirche 522
Rieger, M., Sven Hedins Anteil an der Erforschung Zentralasiens . 260
Robertson, A. F., Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentl. Griechisch. (Deutsche Ausgabe v. H. Stocks) 51
Rohns, Hedwig, Zwanzig Jahre Missions-Diakonissenarbeit i. Ewelande 780
Rohr, Die Geheime Offenbarung u. die Zukunftserwartungen des Urchristentums 332
Rost, Die wirtschafliche u. kulturelle Lage der deutschen Katholiken . 785
Rothert, W., Die Kirchengeschichte der Grafschaft Mark. 1. T. . . 70
Rücker, Ad., Die Lukas-Homilien d. hl. Cyrill von Alexandrien . . 58

Sattel, G., Begriff u. Ursprung der Naturgesetze 81
Sauter, B., O. S. B., Die Sonntagsschule des Herrn 2 Bd. . . . 429
Schäfer, H., Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII. 605
Schäfer, J., Die Parabeln d. Herrn. 2. A. 165
Schäfers, J., Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias 367
Scheeben, Mysterien des Christentums. 3. A. 775
Schemata ad recitanda varia officia Breviarii Romani (Akad. Preßverein, Linz) 609
Schofer, J., Bischof Lothar von Kübel 250
Schilgen, Hardy, S. I., Das neue Brevier 609
Schill, Hundert Fehler des Amtsstils 690
Schillmann, Fr., Viterbo u. Orvieto 171
Schippers, A., O. S. B., Maria-Laach u. d. Kunst im 12. u. 13. Jahrhundert 262
Schirmer, W., Aus dem Briefwechsel J. H. von Wessenbergs 418
Schlager, P., O. F. M., Beiträge z. Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom heil. Kreuz . 769
– Mongolenfahrten der Franziskaner im 13. Jahrh. 434
Schlatter, W., Rudolf Lechler . . 260
Schlunk, M., Die Norddeutsche Mission in Togo. 2. Bd.: Probleme u. Aufg. 695
Schmid, Jos., Die Urkunden-Regesten des Kollegiatstiftes U. L. Frau z. Alten Kapelle in Regensburg 1. Bd. 71
Schmidkunz, H., Neuere christliche Kunst 436
Schmidt, Ferd. Jak., Der philosophische Sinn. 439
Schmidt, Franz, Die Universitäten u. anderen Hochschulen i. Deutschland 677
Schmidt, H., Die Geschichtsschreibung im Alten Testament 48
Schmidt, Paul Ferd., Der Dom zu Magdeburg 344
Schmidt, Wilh., Der Kampf um die Religion 60
Schmidtke, Alfr., Neue Fragmente und Untersuchungen zu d. judenchristlichen Evangelien usw. . . 767
Schmitt, J., Erklärung des kleinen Deharbi chen Katechismus. 10. A. 77
– Anleitung zur Erteilung des Erstkommunionunterrichts. 12. A. 607
Schmitz, C., O. F. M., Quer durch Afrika 434
Schneider, A., Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen 873
Schneider, H., Jesus als Philosoph 65
Schneider, J., 13 Katechesen über das allerheiligste Altarssakrament 608

Seite
Schneider, K., Jahrbuch über die deutschen Kolonien. 5. Jahrg. . 781
Schnitzler, M. H., Die Methodik d. biblischen Bildes 75
Schölly, Tr., Samuel Hebich . . . 260
Schönaich, G., Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius . . 57
Schollmeyer, A., O. F. M., Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Samas. 507
Schottenfeld, B. v., Was muß man von der Religionsgeschichte wissen? 158
Schreiber, Adolf, Gegen das Jesuitengesetz 605
Schröder, Hilfsbuch zum Katholischen Katechismus, neub. v. J. Gründer, 1. Teil 339
— Hilfsbuch zum Katholischen Katechismus, bearb. von J. Gründer. 2. Teil 869
Schubert, H. von, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs . . . 867
Schubert, Joh., Wilhelm von Humboldts ausgewählte philosophische Schriften 523
Schüller, G., Die religiöse Erziehung des Kindes durch die Mutter. . 865
Schuhmacher, H., Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22) 854
Schulte, Chrysostomus, O. M. Cap., Die Kirche und die Gebildeten . 866
Schultz, L., Das preußische Feuerbestattungsrecht. 520
Schwab, Joh., Ausgeführte Katechesen. 2. u. 3. Bd. 75
Schwager, Fr., S. V. D., Die kath. Heidenmission im Schulunterricht 259
Schwillinsky, P. P., O. S. B., Anleitung zum Erstbeicht-, Erstkommunion- und Firmungsunterricht. Neub. v. E. Gill. 3. A. . 338
Seeböck, Ph., O. F. M, Evangelienbuch der heil. Kirche 431
Seeholzer, H., Staat u. römisch-kath. Kirche in den paritätischen Kantonen der Schweiz 867
Segneri, P, Quadragesimale, bearb. von N. Heller. 2 Bde 3. A. . 430
Seelmann, W., Der Rechtszug im älteren deutschen Recht 256
Sellmann, A., Der Kinematograph als Volkserzieher? 335
Sentroul, Ch., Kant u. Aristoteles, übers. von L. Heinrichs 81
Sesan, Valerian, Kirche und Staat 519
Sheerwood, Eddy, India Awakening 781
Simonin, P. Chr., C. Ss. R., Vie de Mr Simonin 260
Six, K., S. I., Das Aposteldekret . 414
Smith, W. B., Ecce Deus. . . . 157
Smolle, E., „Wallenstein" 155
Soennecken, Fr., Der Werdegang unserer Schrift 243
— Zur Schriftfrage 243
Sohm, R., Die Fränkische Reichs- u. Gerichtsverfassung (Neudruck) . 256
Sombart, W., Die Juden und das Wirtschaftsleben 402
Spindler, J., Heinrich V. von Knöringen, Fürstbischof v. Augsburg (1598–1646) 509
Springer, A., Arbeiter und Kunst . 521
Staatsbürgerbibliothek, H. 16: Das Heer- und Marine-Adreßbuch. H 3: Budgetrecht des deutschen Reichstages u. d. Reichshaushaltetat. 786
Staatsbürgervorträge. 2. H. . . 786
Stade, B., Biblische Theologie des Alten Testaments 2. B. . . . 587
Stange, C., Die Stellung der Religion im modernen Geistesleben . 60
Steckelmacher, M., Randbemerkungen zu W. Sombarts Die Juden 404
Steinberger, E., Die Gründung der bayerischen Zunge d. Johanniterordens. 249
Steinmetz, R., Das Aposteldekret . 320
Stier, F., Politik. 2. A. 348
Stiglmayr, J., S. I, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten 772
Stingeder, F., Das Gesetz der zwei Tafeln. 2. A. 692
Stöckl, A., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. A. Hrsg. von A. Kirstein 81
Storf, R., Griechische Liturgien . . 859
Strack, H. L, Pesachim, der Mišnatraktat Passafest 49
— Die Grammatik des Biblisch-Aramäischen. 5. A 246
— Das Blut im Glauben u. Aberglauben der Menschheit. 8. A. 2. Ausg. 412
Sträter, H, Männerapostolat . . 426
Straubinger, Grundprobleme der christlichen Weltanschauung . . 420
Strecker, K Chr., O M. I., Lourdes 513
Strehler, B., Das Ideal der kath. Sittlichkeit. 2. A. 333
Strong, W. E., The Story of the American Board 695
Stump, Willenegger, Tabellenwerk zur Alkoholfrage 264

Seite

Stutz, Ulrich, Die Einführung des allgemeinen Pfarrkonkurses im Großherzogtum Baden 868

Theiler, P. H., O. Cist., Der Altar und seine Ausrüstung. Hrsg von L. Laur O. Cist. 341
Theilhaber, F. A., Der Untergang der deutschen Juden . . . 404. 766
Tillmann, F., Die Hl. Schrift d. Neuen Testamentes 416
– Das Selbstbewußtsein d. Gottessohnes 775
Tisserant, E., Codex Zuquinensis rescriptus V. T. 852
Trampe, A. u. a., Augustin Wibbelt 865
Trampe, Adolf, Goethe u. Spinoza 173
– „Es lebe der Optimismus" . . 865
Troeltsch, E., Die Bedeutung des Protestantismus für d. Entstehung der modernen Welt 595
Trombetta, Al., De iuribus et privilegiis doctorum ecclesiasticorum 2. A. 429
Tucker, Alfred R., Achtzehn Jahre in Uganda und Ostafrika . . . 780

Uckeley, Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen 320
Ulrich-Kerwer, G. W., Im Prophetenmantel 853
Utschimura, Kanso, Wie ich ein Christ wurde. 3. A. 611

Valensin, A., Jésus-Christ 332
Valensise, D. M., Super systema theologiae moralis hodie in scholis evulgatum 516
Vansteenberghes, E., „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse 78
Verstel, Die Alkoholfrage der Gegenwart 264
Virolleaud, Ch., Die Christuslegende, übers. von W. Breitenbach . . 59
Vischer, H., Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. 2. Bd. 328
Vögele, Eugen, Grüßet Maria! . . 166
Völling, A., O. F. M., Die Christenverfolgung in Schansi 435
Vogt, P., Die Gesichtswahrnehmung nach ihren psychophysischen Bestandteilen 874
Vorländer, K., Immanuel Kants Leben 440
Vota, J., Der Untergang des Ordensstaates Preußen und die Entstehung der preußischen Königswürde 418

Wallenborn, Joh., O. M. I., Gehet hin und lehret alle Völker! . . 260
– Vom Reisekoffer, der gern in die Missionen gegangen wäre . 260
Warming, Jahrbuch für Alkoholgegner 264
Weber, A., Til Riemenschneider. 3. A. 344
Weber, E., Das Problem der Heilsgeschichte 331
Weber, L., Die Beamteneigenschaft der Oberlehrer nach preußischem Recht 689
Weber, S., Theologie als freie Wissenschaft 512
Weertz, Sirenengesang 264
Wegener, R., O. F. P., Viktorin Delbrouck 435
Wehnert, B., Jesu Diesseitsreligion 419
Weiergans, Elpidius, O. S. M., Wie bekämpft ein Seelsorger am wirksamsten in seiner Gemeinde die Trunksucht 264
Weigl, J., Das Judentum . . . 320
Weinand, H., Antike und moderne Gedanken über die Arbeit. . . 333
Wendt, H., Die Schichten im vierten Evangelium 52
Wermelskirchen, C. M., Katechetische Predigten. 6/7 A. 432
Werthmann, Bilder aus der kath. Mäßigkeitsbewegung 264
Westend-Synagoge, Die, Frankfurt a. M. 436
Westermayer, A., Bauernpredigten. 4. A. Hrsg v. G. Böhm . . . 165
Wibbelt, A., Ein Sonnenbuch . . 865
Wiesner, J. v., Über die ältesten Hadernpapiere 682
Wilhelm, R., Laotses Tao-te-king . 420
– Liä-Dsi 420
Wille, A., „Bischof Julian von Kios" 154
Wilmans, K., Das Landstreicher- u. Bettlertum der Gegenwart . . 335
Wilmers, W., S. I., Lehrbuch der Religion. 7. A. Neubearb. von Hontheim S. I. 3. Bd 76
Windelband, W., Die Geschichte d. neueren Philosophie. 2 Bde. 5. A. 438
Winkelmann, W., Die rechtliche Stellung der außerhalb der Landeskirche stehenden Religionsgemeinschaften in Hessen 518
Winterfeld, Achim v., Stirner . . 333

Seite

Wirz, Corb., O. S. B., Die heilige Eucharistie u. ihre Verherrlichung in der Kunst 871
Witte, H., Die Wunderwelt des Ostens 781
Witz, Oskar, Der kleine Kommunion-Unterricht 870
Wobbermin, G., Geschichte und Historie in d. Religionswissensch. 506
— Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 511
Wolf, Jul., Die Volkswirtschaft der Gegenwart und Zukunft . . . 784

Seite

Wotschke, Th., Geschichte der Reformation in Polen 54

Zahnbrecher, Frz. X., Die Lebensversicherung 865
Zapletal, V., O. Pr., De poesi Hebraeorum. 2. A. 592
Ziemer, E., Jesaias 53. 858
v. Zmigrod Stadnicki, Die Schenkung Polens an Papst Johann XV. . 510
Zorell, F., S. I., Novi Testamenti Lexicon graecum. 4. H. . . . 593
Zwior, J., Einführung in die lateinische Kirchensprache 167



Die neue Brevierreform.

Von Kaspar Gierse, Subregens am Bischöflichen Priesterseminar, Paderborn.

Die „onesta correzione del nostro breviario“, die Benedikt XIV. mit so großer Sorgfalt und kluger Umsicht in die Wege geleitet hatte, aber leider nicht vollenden konnte, die dann dem Vatikanischen Konzil durch viele Bischöfe der verschiedensten Nationen in einer Reihe von Postulaten vorgelegt wurde aber nicht mehr zur Verhandlung kam[1], hat uns der hl. Vater Papst Pius X. als sehr willkommene Weihnachtsgabe beschert.

Die Acta Apostolicae Sedis vom 20. Dezember 1911 (Heft 17, S. 633 ff.) brachten uns die „Constitutio Apostolica de nova Psalterii in Breviario Romano dispositione“ vom 1. November 1911 und im Anschluß daran die „Rubricae in recitatione divini Officii et in Missarum celebratione servandae ad normam Constitutionis Apostolicae ‚Divino afflatu‘.“

Wir müssen uns für heute damit begnügen, den Lesern dieser Zeitschrift ein kurzes Referat über die beiden hochbedeutsamen Aktenstücke zu geben. Die Einzelbestimmungen der neuen Rubriken bringen wir in der folgenden Nummer.

Bezeichnenderweise ist schon in der Überschrift der Konstitutio „Divino afflatu“ hervorgehoben, worum es sich bei der neuen Brevierreform vor allem handelt, nämlich um eine völlige Neuordnung des Psalmgebetes. Das ist der springende Punkt der tiefgreifenden Veränderung. In der Einleitung wird sodann die hervorragende Bedeutung des Psalmgebetes für das kirchliche Offizium gekennzeichnet durch Anführung vieler patristischer Lobsprüche auf die Schönheit der Psalmodie. Wir hören u. a. den heiligen Athanasius sagen: „Mir scheint es, daß die Psalmen für den Psallierenden wie ein Spiegel sind, in denen er sich selbst und die Erregungen seiner Seele betrachtet und in dieser Stimmung sie dann betet.“ Wir vernehmen das ergreifende Wort des hl. Augustinus: „Wie viel habe ich geweint bei deinen Hymnen und Liedern, mächtig ergriffen durch die milden Töne deiner Kirche!

[1] Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers, S. 594. Als gut orientierende Vorstudie für die ins Werk gesetzte Brevierreform sei genannt die Abhandlung von Prof. Dr. Schubert „Die Vorschläge zur Brevierreform auf dem Vatikanum“ in dieser Zeitschrift 1911, S. 563–572.

Jene Klänge trafen mein Herz, und die frommen Gefühle entbrannten darauf, und die Tränen flossen, und mir ward wohl bei ihnen."

Dann setzt die Konstitutio das Lob der Psalmodie mit eigenen, begeisterten Worten fort, und wir können uns nicht versagen, sie hier anzuführen: „Wen sollen die häufigen Stellen in den Psalmen nicht rühren, an denen die unermeßliche Majestät Gottes, seine Allmacht, seine unaussprechliche Gerechtigkeit oder Güte oder Huld oder seine übrigen unendlichen Ruhmestitel so herrlich besungen werden! Wem sollen nicht ähnliche Empfindungen jene Danksagungen für die von Gott erlangten Wohltaten einflößen oder die demütigen und vertrauensvollen Bitten für die erwarteten, oder jene Klagen der reuigen Seele über ihre Sünden! Wen soll der Psalter nicht mit Bewunderung erfüllen, wenn er die Erweise der göttlichen Huld gegen das Volk Israel und gegen das ganze Menschengeschlecht aufzählt, und wenn er die Dogmen der göttlichen Weisheit verkündet! Wen endlich soll das mit Sorgfalt gezeichnete Bild des Erlösers, dessen Stimme Augustinus in allen Psalmen entweder betend oder seufzend oder von Hoffnung jauchzend oder nach etwas verlangend hörte, nicht mit Liebe erfüllen!"

Von alters her hat deshalb auch die Kirche in den Dekreten der Päpste und in den Bestimmungen der Konzilien bezüglich des Breviergebetes immer wieder die Forderung gestellt: Der ganze Psalter in jeder Woche! An diesem Grundsatze festzuhalten, wurde mehr und mehr erschwert durch die Vermehrung der Heiligenfeste, denen im Commune Sanctorum bestimmte Psalmen zugewiesen sind. Manche derselben kehren in den verschiedenen Offizien des Com. Sanct. sogar mehreremal wieder, wie z. B. der 1., 2. und 3. Psalm im Com. Unius Mart., Plurim. Mart., Conf. Pont. und Conf. non Pont. Die Heiligenfeste nahmen die Mehrzahl der Tage des Kirchenjahres ein, so daß es zur Unmöglichkeit wurde, auch nur in einer Woche die 150 Psalmen zu beten. Dadurch wurden, wie die Konstitutio hervorhebt, „nicht nur den Personen der höheren Weihen so viele zum Lobe Gottes und zum Ausdruck der innerlichen Empfindungen sehr geeignete Hilfsmittel entzogen, sondern auch jene wünschenswerte Verschiedenartigkeit beim Gebete vermißt, die überaus angebracht für unsere Hilfslosigkeit ist, um würdig, aufmerksam und fromm zu beten".

Wie so oft bedeutet auch hier die Reform im Prinzip nichts anderes als die Rückkehr zum guten Alten. Schon die früheren Bestrebungen der Brevierreform arbeiteten stets darauf hinaus, dem Gebetsgebrauch des Psalters in altchristlicher Zeit wieder neue Geltung zu verschaffen. Vergleichen wir aber die Mittel, die man hierzu früher anwandte, mit denen, deren Pius X. sich bedient, um dies Ziel zu erreichen, so decken sich diese nur zum geringen Teil. In der Hauptsache schlägt Pius X. einen neuen Weg ein. Bei den Reformen vergangener Zeit war stets die leitende Idee, dem Officium de Tempore die ihm gebührende dominierende Stellung dadurch wieder zu verschaffen, daß man die Heiligenfeste in ihrer Zahl verringerte.

Schon Pius V. reduzierte diese Feste mit Duplex- und Semiduplex-Rang so sehr, daß nur ein starkes Dritteil des Jahres damit belegt war, während etwa 230 Tage für das Temporaloffizium, Sonntage und Feriae, übrig blieben.[1] Als aber die von Benedikt XIV. berufene Brevier-Kon-

[1] Vgl. Bäumer, S. 567. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain. 3. Aufl., S. 376 ff.

gregation 1740 in Tätigkeit trat, betrug die Zahl der Duplex- und Semi-duplex-Feste schon wieder 228. Hier Wandel zu schaffen galt den Konsultoren als erstes Erfordernis. Mehr und mehr verschob sich, vor allem auch unter Pius IX. und Leo XIII., das Verhältnis zugunsten der Heiligenoffizien und anderer Feste, und für die Feier der Ferialoffizien blieb fast gar kein Raum übrig. Deshalb reduzierte man erstere i. J. 1882 von neuem durch die Bestimmung, daß die Festa semiduplicia und duplicia minora mit Ausnahme der Kirchenlehrer bei Okkurrenz mit einem höheren Feste nicht mehr transferiert, sondern nur noch kommemoriert werden sollten. Im Jahre darauf wurde diese Anordnung in ihrer Wirkung fast ganz hinfällig gemacht durch die von Leo XIII. auf vielseitiges Bitten konzedierten Votivoffizien statt des Offiziums einer Ferie (mit Ausnahme der letzten Adventstage und der Fastentage), eines Simplex und einer Vigil. Zudem baten viele Diözesen darum, verschiedene ihrer Feste zum Rang von Duplicia maiora zu erhöhen, die nicht ausfallen, sondern gegebenenfalls transferiert werden mußten und so wieder Ferialoffizien verdrängten. Pius X. hat nunmehr die Translation bei zufälliger Okkurrenz sogar beschränkt auf die Duplicia I et II classis. Die Duplicia maiora und die Duplicia minora Doctorum Ecclesiae werden nicht mehr transferiert, sondern im Verhinderungsfalle wie die anderen Duplicia minora nur kommemoriert (ausgenommen an einem Duplex I. cl., auch fällt bei einer solchen Kommemoration am Sonntag die nona Lectio des kommemorierten Festes fort). Aber wir sahen schon vorhin, durch eine auch noch so tief einschneidende Reduktion und Vereinfachung der Feste war auf die Dauer nicht zum Ziele zu kommen.

Darum beschreitet Pius X. zur Hebung des beklagten Übelstandes einen neuen Weg: Die Heiligenfeste und andere Feste bleiben bestehen, aber täglich sind bei den einzelnen Horen die Psalmen des okkurrierenden Wochentages so zu beten, wie sie in dem neu herausgegebenen Psalterium[1] auf die Horen verteilt sind. Ausgenommen hiervon sind die Feste des Herrn und deren Oktaven, die Sonntage innerhalb der Oktav von Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Epiphanie-Vigil und Freitag nach der Himmelfahrtsoktav, wenn sein Offizium zu beten ist, die Weihnachts- und Pfingstvigil; dann alle Feste der Gottesmutter, der Engel, des hl. Johannes des Täufers, des hl. Joseph, der heiligen Apostel und die Duplicia I et II classis und deren Oktaven. An jedem anderen Duplex-, Semiduplex- und Simplex-Feste werden für gewöhnlich die Psalmen und Antiphonen aller Horen und die Versus zur Matutin von dem okkurrierenden Wochentage des Psalteriums genommen, alles übrige und die Antiphonen zum Magnificat und Benedictus aus dem Proprium oder Commune.

Machte schon diese Bestimmung eine völlige Neuordnung des Psalteriums notwendig, so hat dazu den Heiligen Vater doch vor allem die Absicht bestimmt, dem „im Weinberge des Herrn schon schwer belasteten Klerus" nicht noch „eine schwerere Belastung aufzulegen", sondern ihm auch in dem Gebetspensum eine zeitgemäße Erleichterung zu verschaffen. Dieser Wunsch kommt schon in den Postulaten der ameri-

[1] Psalterium Breviarii Romani cum Ordinario divini Officii. Editio typica. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1911.

kanischen und französischen Bischöfe an das Vatikanische Konzil zum Ausdruck,[1] er tauchte mit Rücksicht auf die moderne Seelsorgsarbeit immer wieder auf, so oft in theologischen Zeitschriften die Brevierreform zur Erörterung kam, ja Pius X. bezeichnet ihn als einen solchen, der schon vor Übernahme des Pontifikates sein eigener gewesen sei. Will man nach dieser Seite hin die neue Brevierordnung richtig würdigen, dann muß man sich vergegenwärtigen, daß wir es demnächst bezüglich des Psalmgebetes in der Hauptsache mit dem Officium de Tempore zu tun haben. Und da bedeutet die Neuordnung in der Tat eine starke Verkürzung. Ein Blick in das uns vorliegende neue Psalterium überzeugt uns sofort davon. So ist z. B. die Matutin des Sonntagsoffiziums um zwei Drittel verkürzt (sie enthält nur noch die Psalmen 1, 2, 3, 8, 9 und 10), das Psalmgebet der Samstagsferie um drei Viertel. Der lange Psalm 77 „Attendite" wird mit nur noch drei anderen kurzen Psalmen in der Matutin des Freitags gebetet und verteilt sich, in sechs Teile zerlegt, auf zwei Nokturnen. Auch die kleinen Horen haben für jeden Tag der Woche andere Psalmen erhalten. Sie sind teilweise zusammengenommen nicht so lang wie der jetzt auf eine Hore fallende Teil von Psalm 118. Die Komplet zählt nur drei Psalmen, verschiedene natürlich für jeden Tag. Vergleicht man das neue Tagesoffizium mit dem jetzt etwa an dem Duplexfeste eines Heiligen zu betenden Offizium, so zeigt ersteres meistens noch etwas größere Kürze. Auf den fünften Teil verkürzt sind die Suffragia Sanctorum. Sie sind in Zukunft mit einer Antiphon, einem Versikel und der Oration A cunctis erledigt. Weitere Einschränkungen betreffen die Psalmen Miserere und De profundis im Ferialoffizium, das Symbolum Quicumque, das nur an den Sonntagen nach Epiphanie und Pfingsten zu beten ist und zwar nur dann, wenn nicht an diesen ein Duplex oder eine Oktav zu kommemorieren ist. Für das Chorgebet fallen das Officium parvum B. Mariae Virg., das Officium Defunctorum und die Gradual- und Pönitential-Psalmen fort. Am Allerseelentage haben wir in Zukunft nur ein Offizium zu beten, nämlich das pro defunctis. Das sind gewiß der Verkürzungen genug!

Sehr zu begrüßen ist es, daß der Sonntag möglichst wieder seinen ursprünglichen Charakter als Tag des Herrn erhalten wird, im Brevier sowohl wie in der Messe. Die altehrwürdigen und inhaltstiefen Formulare der Sonntags- und Ferialmessen kommen wieder voll und ganz zur Geltung. Auch an den Dominicis minoribus ist, wenn nicht ein Fest des Herrn oder ein Duplex I vel II classis okkurriert, die Missa de Dominica zu nehmen cum commemoratione festi. Der so selten gewordene Gebrauch der grünen Paramentenfarbe wird an den Sonntagen nach Pfingsten die Regel sein.

Aus den 13 Abschnitten der neuen Rubriken sei endlich noch erwähnt, daß sämtliche Votivoffizien in Wegfall kommen, sowohl die für die ganze Kirche konzedierten wie auch die einzelnen Diözesen gewährten; ferner, daß man an den Quadragesimalferien, Quatembertagen und Vigilien, wenn das Offizium eines Duplex- (aber nicht I. und II. Kl.) oder Semiduplex-Festes okkurriert, als missa privata entweder die Festmesse mit Kommemoration der Ferie lesen kann oder die Temporalmesse mit Kommemoration

[1] Schubert, a. a. O. S. 567 ff.

des Festes. Verboten sind aber an diesen Tagen die Missae votivae privatae und, mit kleiner Ausnahme, die privatae pro Defunctis.

Pius X. bezeichnet die Neuordnung des Psalmgebetes als „den ersten Schritt zur Verbesserung des Römischen Breviers und des Meßbuches". Es handelt sich hier zunächst erst um die Reform nach der rubrizistischen Seite. Nur an fünf Stellen sind kleine Textveränderungen vorgenommen, indem man neue Antiphonen in die Laudes eingesetzt hat. Die weiteren Reformarbeiten werden sich vor allem auf die Revision und wissenschaftliche Neugestaltung des Textes erstrecken. Hierfür wird der Heilige Vater eine eigene „Commissio eruditorum" berufen. Wenn man bedenkt, daß die Neugestaltung des Breviertextes einmal die Emendierung des Vulgatatextes in sich begreift, woran die Benediktiner sehr eifrig tätig sind, dann aber vor allem die Revision der historischen Lektionen der zweiten Nokturn ins Auge faßt, so kann man den Abschluß dieser Reformarbeit nur erst nach Verlauf geraumer Zeit erhoffen. Um so dankbarer müssen wir Pius X. dafür sein, daß er „den ersten Schritt" der Reform schon jetzt getan hat. Was die Revision der historischen Lektionen anbelangt, so sei hier nebenbei bemerkt, daß sicherem Vernehmen nach sich eine ziemlich starke Strömung dahin geltend macht, diese Lektionen völlig zu beseitigen, bezw. sie auf eine ganz kurze Lektion oder Kommemoration zu beschränken.

Die Anordnungen der Konstitutio „Divino afflatu" erhalten mit dem 1. Januar 1913 für den ganzen Welt- und Ordensklerus, für alle, die aus Verpflichtung oder Gewohnheit die kirchlichen Tagzeiten nach dem von Pius V. herausgegebenen und von Klemens VIII., Urban VIII. und Leo XIII. verbesserten Römischen Brevier beten, verbindliche Kraft. „Unterdes aber wird es jedem und auch den Kapiteln überlassen, wenn nur die Mehrheit des Kapitels dafür ist, die Neuordnung des Psalteriums gleich nach der Herausgabe einzuführen."

So ist für das Jahr 1912 ein notwendiges, aber auch ausreichendes Übergangsstadium geschaffen. Die einzige schon für das kommende Jahr pflichtmäßig werdende Bestimmung ist die bezüglich des Allerseelentages, daß nur das Officium cum Missa pro Defunctis zu verrichten ist.

Am 1. Januar 1913 aber heißt es: Abschied nehmen von dem alten Brevier. Mancher Priester wird es nur schweren Herzens tun, denn er muß sich trennen von einem liebwerten Freunde, der ihm so viele Jahre seines Priestertums ein treuer, ihn stärkender und tröstender Begleiter war. Manchem mag das Lebewohl leichter werden im Hinblick auf die vielen großen Vorteile, die das neue Brevier ihm bietet. Gern wird er sein altehrwürdiges Brevier, dessen äußeres Ansehen vielleicht schon gar zu stark mit dem erhabenen Inhalte kontrastiert, in den wohlverdienten Ruhestand versetzen und ihm ein Ehrenplätzchen in seiner Bibliothek einräumen.

Überblicken wir das Ganze, das uns die Konstitutio „Divino afflatu" gebracht, so müssen wir sagen, daß es in der Tat eine „onesta correzione" des Breviers ist. Der beste Dank dafür an den Hl. Vater ist die „onesta correzione" unseres persönlichen Breviergebetes in treuer Befolgung des Wortes: Psallite sapienter! (Ps. 46, 8). Eifriges und sich immer wieder erneuerndes Studium des „dulcis Psalmorum liber" ist dazu freilich unerläßlich.

Psalm 14, 1.

Eine exegetische Studie zur Inspirationsfrage.

Von Dr. Karl Holzhey, Prof. der Theologie am Kgl. Lyzeum zu Freising.

Es soll hier das Zeugnis gewürdigt werden, das sich aus einem allen Priestern und Theologen wohlbekannten Psalmworte ergibt, in bezug auf die heute viel verhandelte Frage nach der Tragweite der Inspiration biblischer Autoren.

I.

„Es spricht der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott." Aus dem hebräischen Worte „elohim" und aus dem folgenden Texte geht hervor, daß die hier gemeinte Leugnung Gottes eine absolute und eine sündhafte ist. Es handelt sich hier nicht bloß um das Aufgeben der Jahve-Verehrung, wie sonst oft; ferner bedeutet „Tor" hier nicht etwa einen aus mangelnder Erkenntnis oder Geistesbeschränktheit irrig schließenden, sondern vielmehr einen sündhaft handelnden und infolgedessen auch verkehrt denkenden Menschen, und zwar als Vertreter einer ganzen Klasse. Oft und oft wird an anderen Stellen der Hl. Schrift die entsprechende positive Behauptung aufgestellt: Der Weise bekennt: Es gibt einen Gott, indem er nämlich ihn fürchtet, ihn verehrt, auf ihn hofft und ihn benedeit, vgl. Ps. 16, 2 „Ich sprach zu Jahve: Mein Herr bist du!" Die Furcht des Herrn ist sogar Vorbedingung, „Anfang" der Weisheit.

Zweifellos ist also der Satz: Der unweise Sünder leugnet Gott, die Meinung des biblischen Autors, Lehre der inspirierten Schrift, also eine inspirierte Schriftwahrheit. Wir bemerken aber bei weiterer Prüfung, daß diese inspirierte Wahrheit der logischen Form nach aus dem Ergebnis zweier Sätze besteht:

a) Der Tor spricht in seinem Herzen:

b) Es gibt keinen Gott.

Die Frage, ob diese beiden Teilsätze, deren jeder einen abgeschlossenen Gedanken enthält, inspiriert sind, ist jedenfalls zu bejahen; die Frage aber, ob sie auch wahr sind, muß man evidenterweise verneinen. Schon aus diesem einfachen Tatbestand ergeben sich bezüglich der Inspiration die Folgerungen:

1. Jeder Satz der Hl. Schrift ist inspiriert.

2. Nicht jeder inspirierte Satz ist, für sich genommen, wahr.

3. Die eigentlich gewollte, vorgetragene und inspirierte Wahrheit kann auch erst das Ergebnis einer Reihe von Sätzen, d. h. eines logischen Ganzen, bilden.

4. Sätze, die in dieser logischen Reihe einen Teil darstellen, können wahr sein, z. B. „Es sprach der Tor in seinem Herzen; es ging ein Mann von Jerusalem nach Jericho."

Es gibt also keinen Teil der Hl. Schrift, der nicht inspiriert wäre, keine obiter dicta, die weniger inspiriert wären u. dgl. Die Inspiration solcher Teile, die für sich genommen, nicht wahr sind („es gibt keinen Gott; ich bin Azarias, des großen Ananias' Sohn, aus den Söhnen Israels") besteht darin, daß Gott ihre Aufnahme in die Hl. Schrift veranlaßte und durch eine geeignete Verbindung mit anderen Teilen in ein logisches Ganze einordnete

(oder einordnen ließ), dessen Ergebnis eben eine biblische Wahrheit ist. Es ist also ein totaler Mißgriff, daraus, daß jeder Satz der Hl. Schrift inspiriert ist, schon folgern zu wollen, daß deswegen jeder Satz auch wahr sein müsse. Nun ist ja freilich, wenn das logische Ganze so einfach konstruiert und so schnell zu überblicken ist, wie in unserem Beispiel, ein derartiger Mißgriff auch für den Anhänger der mechanischen Inspirationstheorie leicht zu vermeiden, aber die Sache wird bei komplizierteren Reihen in gleichem Grade selber kompliziert.

Man kann nämlich zu der unter 3. angeführten Folgerung die naheliegende Frage stellen: Wie lang darf eine logische Reihe sein, deren Ergebnis eine darzustellende Wahrheit ist? Ich bekenne, nicht genug Thomist zu sein, um mit Sicherheit angeben zu können, ob und wie die Theorie a priori antwortet, ich sehe aber, daß die Hl. Schrift hierzu hinlängliche, ganz verschiedene Beispiele liefert. In unserem Hauptbeispiel genügt die Hälfte eines Psalmverses; im Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk. 10 sind es 8 ganze Verse, im Buche Tobias 14 Kapitel, im Buche Job aber 35 Kapitel, nämlich die Streitreden Jobs und seiner Freunde. Diese 35 Kapitel erhalten nämlich ihr logisches Komplement ganz wesentlich erst durch die Qualifikation, die der Dichter Gott in den Mund legt, so zwar, daß Job für seine Reden getadelt wird c. 38, 1, während die Reden seiner Freunde noch schärfer mißbilligt erscheinen durch die ganz allgemein gehaltene Verurteilung c. 42, 7: „Ihr habt nicht richtig von mir gesprochen." Die Streitreden ohne diesen logischen Exponenten verwerten, wäre derselbe Fehler, wie wenn man den Satz: „Es gibt keinen Gott" als biblisch hinstellen würde. Trotzdem sind aber auch diese 35 Kapitel teils tadelnswerter, teils in bezug auf Gott unrichtiger Reden inspiriert.

Diese Beispiele, die ohne Mühe vermehrt werden könnten, zeigen, wie berechtigt es ist, wenn in solchen Fragen auch der Exeget das Wort erhält. Zu Punkt 4. ist nachzutragen, daß das Urteil über die Teilsätze einer logischen Reihe ganz von den Umständen abhängt, die nach den Regeln der Hermeneutik beurteilt, eine mehr oder minder große Gewißheit gewähren. In unserem Psalmvers ist der 2. Teilsatz evident falsch, der erste nach dem allgemeinen Eindruck wahr; ob aber der barmherzige Samariter und sein Pflegling historische Persönlichkeiten sind, kann aus dem Satze: „Es ging ein Mann von Jerusalem nach Jericho", noch nicht deswegen gefolgert werden, weil er inspiriert ist, sondern ist nach anderen Kriterien zu beurteilen.

II.

Wenn nun, wie im Vorhergehenden gefolgert wurde, der Satz: „Es spricht der Tor in seinem Herzen", nicht bloß inspiriert, sondern auch wahr sein kann, so folgt noch nicht die Notwendigkeit, daß diese Wahrheit sofort eine buchstäbliche sei, sondern sie kann auch eine bildliche, metaphorische usw. sein. „Im Herzen sprechen" ist nun tatsächlich eine bildliche Redensart; das Bild besteht darin, daß dem wirklichen Gesamt-Ich des Menschen sein Herz als ein zweites, selbständig urteilendes und mit der Fähigkeit des Sprechens ausgestattetes Ich gewissermaßen entgegengestellt wird; in Wirklichkeit „spricht" aber das Herz nicht. Nachdem jedoch das Bild im Hebräischen und Deutschen annähernd gleich im Gebrauche steht, genügt es zu konstatieren,

5. Die Wahrheit eines derartigen Satzes kann eine nur bildliche sein. Es ist hierbei zu beachten, daß in unserem Beispiel das Bild ohne jede Einleitung oder Andeutung gebraucht wird. Wenn wir trotzdem darüber nicht einen Augenblick im Zweifel sind, so beruht dies auf dem Zufall, daß uns das Bild „er sprach zu sich" auch in der Muttersprache geläufig ist. Es kann aber vorkommen, daß hier ein Zweifel übrig bleibt. Wenn z. B. die Erzählung vom barmherzigen Samariter nicht historisch, sondern als Gleichnis zu nehmen ist, dann gilt dies auch vom ersten Satze: Es ging ein Mann von Jerusalem nach Jericho. Aber aus diesem Satze folgt dies keineswegs; also gibt es auch Sätze, deren bildliche Wahrheit nicht eo ipso konstatiert werden kann.

III.

Wenn die Sprache des Volkes ein Bild prägt, so folgt sie dabei einem irgendwie empfangenen Eindruck. So hat der enge physiologische Zusammenhang, infolgedessen das menschliche Herz auf die verschiedenartigen Einflüsse auch der „willkürlichen" Nerven blitzschnell und scheinbar unvermittelt reagiert, in einer Zeit, in welcher die anatomischen Kenntnisse kein Hindernis bildeten, die volkstümliche Annahme erzeugt, daß gewisse Vorgänge, die auf das Herz wirken, im Herzen selber vor sich gehen. Auch hierin decken sich wieder die Gebiete des Sprachgebrauchs im Hebräischen, in der Bibelsprache und im Deutschen, jedoch nicht mehr völlig. Nach Gen. 6, 5 sah Gott die Menschen, wie „alles Dichten ihres Herzens auf das Böse gerichtet war", und ihn selbst „ergriff Reueschmerz in seinem Herzen" (V. 6), daß er die Menschen geschaffen. Im Evangelium sind „selig, die ein reines Herz haben" (Mt. 5, 8); als Jesus die Gedanken der Schriftgelehrten sah (Mt. 9, 4), sprach er: „Warum denket ihr Böses in euren Herzen?" So schildert auch der Klassiker:

Doch dem war kaum das Wort entfahren,
Möcht er's im Busen gern bewahren.

Insofern zeigt aber der deutsche Sprachgebrauch einen Unterschied, als er die rein logischen Akte und Eigenschaften, das speziell Vernunftmäßige der Seele doch lieber im Kopfe lokalisiert als im Herzen. Also ist der Kopf klar, klug, hell, scharfsinnig oder beschränkt, das Herz aber tapfer, edel, hart usw. Der Gedanke schießt durch den Kopf, das Gefühl bewegt das Herz. Diesen Unterschied kennt das Hebräische noch nicht; es verlegt auch die logischen Fähigkeiten noch durchaus ins Herz. Gott gewährt darum die Bitte des Königs Salomo mit den Worten: „Siehe, ich gebe dir ein weises und verständiges Herz" (3. Kö. 3, 12). Aus dieser Anschauung heraus sagt also auch der Psalmist: Es spricht der Tor in seinem Herzen.

Nun beruht aber diese Anschauung von derartigen Tätigkeiten des Herzens auf einem physiologischen Irrtum, das Herz hat keine Gedanken, und selbst die Reaktion auf Gefühle ist durchaus sekundär. Man braucht ja schließlich die geistigen Tätigkeiten innerhalb des Körpers nicht zu lokalisieren, aber wenn es geschieht, dann kann nur das Hauptnervenzentrum, das Gehirn, der Kopf also in Frage kommen. Man wende nicht ein, das „sprechende Herz" sei eine bildliche Redensart; dem Bilde liegt eben eine volkstümliche Vorstellung zugrunde, und diese Vorstellung ist irrtümlich, sie ist wissenschaftlich falsch.

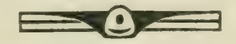
Für die Frage der Ausdehnung der Inspiration ergibt sich hieraus:

6. Der inspirierte Autor bewegt sich in den volkstümlichen Anschauungen und Ausdrücken seiner Zeit, auch wenn sie irrtümlich sind. Dies gilt aber, wie der Beweisgang gezeigt hat, nicht von dem Ergebnis des logischen Ganzen, sondern – eventuell – vom Inhalt eines Teilsatzes.

Tatsächlich wird ja das Ergebnis unseres Beispielsatzes: der unweise Sünder leugnet, daß es einen Gott gibt, also die gewollte Lehre der Schrift, in keiner Weise davon berührt, daß nach der vom biblischen Schriftsteller gewählten Form, wie wir gesehen haben:

a) der zweite Teilsatz („Es gibt keinen Gott") unwahr,
b) der erste („Der Tor spricht in seinem Herzen") bildlich,
c) das Bild auf wissenschaftlich irrtümlicher Grundlage aufgebaut ist.

Die Inspiration kann also unmöglich mechanisch, nach dem Buchstaben gemessen, erklärt werden. Sie ist im Hinblick auf die Form der menschlichen Rede, nur organisch, diesem Vernunftgebilde entsprechend, also logisch zu verstehen. Ihre Grenzen diskutieren zu wollen, weit entfernt sich in biblische Sachfragen einzulassen, ist ein undankbares Unternehmen.



Die Persönlichkeit des Militärgeistlichen und die in seiner Sonderstellung begründeten Schwierigkeiten und Gefahren.

Von Dr. Ludwig Ruland, Münster i. W.

Die Abhängigkeit von Zeit und Raum in Ausübung der Seelsorge hat naturgemäß zu einer örtlichen Abgrenzung der Seelsorgsbezirke geführt. Eine gewisse Ausnahme davon bildet die exemte Militärseelsorge, die, aus dem Kriegszustande in die Friedenszeit übernommen, alle zur Armee gehörigen Personen samt ihren Familienmitgliedern ohne Rücksicht auf Diözesangrenzen zu einer großen Gemeinschaft in einer Art Bistum zusammenfaßt und an den einzelnen Garnisonorten wiederum diese Militärpersonen und ihre Angehörigen aus allen Lokalpfarreien herausnimmt und in einer Personalgemeinde vereinigt, deren Seelsorger exemt von dem ordinarius loci ihre Tätigkeit im Auftrage des Feldpropstes ausüben. Diese Form der Militärseelsorge entwickelte sich vom 18. Jahrhundert an in Österreich und ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Preußen, später im Deutschen Reiche[1] mit Ausnahme von Bayern und Sachsen, ferner in Spanien und neuestens auch in Chile eingerichtet worden.[2] Die Einrichtung solcher Exemtionen geschah nicht immer zur Freude der Diözesanbischöfe, und im Jahre des Kettelerjubiläums ist es nicht uninteressant, sich der ernsten und kraftvollen Art zu erinnern, in welcher der große Bischof damals gegen die Ein-

[1] Diejenigen Leser, denen die Organisation der gegenwärtigen Militärseelsorge in Deutschland nicht ganz gegenwärtig ist, verweise ich auf meinen Artikel „Militärseelsorge" im kirchl. Handlexion II, 973.

[2] Act. Apost. Sed. 1910, p. 501.

richtung der selbständigen Militärseelsorge aufgetreten ist.[1] Inzwischen ist fast ein halbes Jahrhundert verflossen, und die Militärseelsorge kann auf eine ersprießliche Arbeit und gedeihliche Entwicklung zurückblicken. Ganz gewiß würde Ketteler heute nicht mehr ebenso darüber urteilen wie in jenen Tagen, aber seine Ausführungen verdienen nicht bloß darum im Jubiläumsjahre noch Beachtung, weil sie in bester Absicht für das Heil der Kirche und mit der ganzen Wucht überzeugungstreuen Freimuts ausgesprochen sind, sondern weil er scharfen Blickes tatsächlich alle Schwierigkeiten entdeckt hat, die dem Militärseelsorger in seiner Sonderstellung erwachsen und, falls sie nicht überwunden werden, dem System zum Schaden gereichen und damit zum Vorwurfe werden können. Doch soll sich unsere Studie keineswegs auf die von Ketteler erhobenen Bedenken beschränken, sondern in positiver Weise die besonderen Anforderungen behandeln, die auf Grund der Eigenart seines Amtes an die Persönlichkeit des Militärgeistlichen gestellt werden müssen.

Insoweit zur Militärgemeinde auch Frauen und Kinder gehören, würde sie sich ja von den anderen Pfarrsprengeln nicht viel unterscheiden. Aber jene sind nicht bloß in der Minderzahl, sondern der Pfarrer kommt mit ihnen auch viel weniger zusammen, als ein Zivilpfarrer mit den Seinigen; die Kinder insbesondere wachsen nicht unter seinen Augen auf, sondern empfangen ihren Religionsunterricht in Schulen, zu denen er keinen Zutritt hat. Sie zum Erstkommunionunterricht aus dem Schulverbande herauszureißen und auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Militärgemeinde um sich zu sammeln, ist in vielen Fällen nicht einmal sehr ratsam und findet in überwiegend katholischen Gegenden auch selten den Beifall der Eltern. In manchen Standorten, namentlich mit katholischer Minderheit, wird die Erteilung des Kommunionunterrichtes durch den Militärpfarrer von den Eltern gewünscht, manche Militärpfarrer erteilen auch privatim Religionsunterricht, einige sind nebenamtlich auch an höheren Schulen als Religionslehrer tätig, z. B. in Elsaß-Lothringen. Immerhin aber bilden doch die Mannschaften den Hauptgegenstand der Militärseelsorge, und dadurch erhält sie ein von der übrigen Pfarrseelsorge wesentlich verschiedenes Gepräge. Freilich liegt diese Eigenart nicht in der Hauptsache darin begründet, daß diese Leute beim Militär sind; denn es gibt keinen eigenen Militärglauben, keine Militärsittengebote und auch für die Soldaten keine anderen Gnadenmittel, als für alle Menschen,[2] der Hauptunterschied liegt vielmehr darin, daß diese Pfarrkinder alle männlichen Geschlechtes und in einem bestimmten, jugendlichen Alter sind. Die Militärseelsorge fällt somit unter das schwierige Sondergebiet der Jugend- oder besser Jungmännerseelsorge und ist in dieser wohl eine der wichtigsten und größten Aufgaben, denn nirgends wird ein Seelsorger leicht so viele junge Männer und unter solch straffer Organisation unter seinen Händen haben, wie der Pfarrer in der Militärgemeinde. Wenn es ferner auch keine besondere Soldatenreligion geben kann, so muß doch der Soldat seine Religion unter ganz besonderen Lebensumständen ausüben, die sich sehr wesentlich von jeder anderen Berufsart unterscheiden. Eine Seelsorge, die das nicht berücksichtigen würde, wäre daher von vornherein verfehlt. Und so gewinnt

[1] v. Ketteler über die Gefahren einer exemten Militärseelsorge, Mainz 1869, Neudruck im Arch. f. k. K. 58 (1887) S. 434 ff.

[2] Dieses ist besonders betont in dem vortrefflichen Hirtenschreiben des Feldpropstes Vollmar an die Militärgeistlichen vom 2. Februar 1904, S. 17.

denn die Militärseelsorge auch innerhalb der Jugendseelsorge noch einmal ein ihr allein eigentümliches Gepräge.

Ketteler denkt sich in patriarchalischer Weise den Soldaten am Pfarrgottesdienste der ganzen Gemeinde teilnehmend und verspricht sich gerade daraus besonderen Nutzen. Abgesehen davon, daß dieses schon aus räumlichen Gründen niemals möglich wäre, so daß auch ohne exemte Militärseelsorge zu der Einrichtung der besonderen Militärgottesdienste geschritten werden müßte, würde es heute auch vom rein seelsorglichen Standpunkte nicht mehr genügen. „Wer glaubt," sagt ein Jugendseelsorger von heute, „mit der allgemeinen Seelsorge auch dem jungen Manne gerecht zu werden, täuscht sich."[1] Viele junge Männer befinden sich gerade in den Jahren ihrer Militärpflicht in einer Seelenverfassung, in der sie sich von den altehrwürdigen Formen des Gottesdienstes und der gebräuchlichen Betätigung des religiösen Lebens recht wenig angezogen fühlen – man zähle einmal die jungen Männer in unseren Nachmittagsandachten –, anderseits sind sie aber durch die großen Gefahren ihres Alters einer starken religiösen Leitung, einer festen Stütze des schwankenden Willens doppelt bedürftig. Dabei ist gerade die Jugend begeisterungsfähig und durchaus nicht unlenksam, wenn sie in der rechten Weise angefaßt wird. Nirgends kommt daher das subjektive Moment in der Seelsorge mehr zur Geltung als in der Jugendseelsorge, oder mit anderen Worten, nirgends werden größere Anforderungen an die Persönlichkeit des Geistlichen gestellt als gerade in der Militärseelsorge.

Was ist nun überhaupt unter Persönlichkeit des Seelsorgers zu verstehen? Wenn Krieg[2] in diesem Zusammenhange die Persönlichkeit definiert als . . . „das Innerste und Eigenste, was der Mensch auf Grund seiner Anlagen durch Entscheidung seines Willens mit der Gnade erarbeitet hat", so kann diese Formulierung nicht ganz befriedigen. Abgesehen davon, daß der Ausdruck „Entscheidung des Willens" nicht günstig gewählt ist, wo es sich offenbar um die stete Übung und habituelle Betätigung der sittlichen Willenskräfte handelt,[3] fehlt vor allem das Aktive, nach außen in die Erscheinung Tretende, das Gebende an der Persönlichkeit, worauf es doch vor allem ankommt. Es kann jemand mit guten Anlagen und Gottes Hilfe in fleißigem Streben sich vieles „erarbeitet" haben an Schätzen des Geistes und Herzens und doch als Seelsorger eine sehr unglückliche Rolle spielen, wenn er es nicht versteht, das Erworbene zu geben, Leben weckend und spendend auf andere zu wirken. Daher möchte ich das, was man Persönlichkeit des Seelsorgers[4] nennt, definieren als „das innerste Wesen des Menschen,

[1] Dr. Schiela, Jungmännerseelsorge, Wahrheit 1911 Nr. 23, S. 354. Das Zitat aus Sprichw. 30, 18. 19 ist – so schön es wirken würde – in der angegebenen Auslegung exegetisch leider nicht zu halten, denn das tertium comparationis ist dort nicht die Schwierigkeit, sondern das Fehlen einer sichtbaren Spur.

[2] Krieg, Wissenschaft der Seelenleitung, Freiburg 1904, I 59.

[3] Vgl. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem heil. Thomas von Aquin, Freiburg 1911, S. 40 ff. Über die charakteristischen Merkmale des Begriffes der Persönlichkeit vgl. auch Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen, Paderborn 1909, S. 268 ff. und besonders S. 317 ff. sowie Mausbach, Die Persönlichkeit und ihre Stellung zur Ideenwelt, Hochland IV, 2, S. 129 ff.

[4] Die hier gegebene Definition zeigt uns die „Idealpersönlichkeit" des Seelsorgers. Als allgemeine Formel für den Persönlichkeitsbegriff wäre statt harmonisch „bestimmt" zu setzen und der auf die Gnade bezügliche Nachsatz wegzulassen.

welches auf Grund seiner natürlichen Anlage durch Erziehung und eigene Willensarbeit zu einer harmonischen Betätigung der geistigen und sittlichen Kräfte entwickelt und durch die Gnadenverbindung mit Christus in eine höhere Wertsphäre gehoben ist".[1]

Natürliche Anlage und harmonische Ausbildung sind also wesensbildende Momente der priesterlichen Persönlichkeit. Wie groß der Anteil sein muß, der jeweils auf natürliche Veranlagung oder auf Arbeit und Ausbildung fallen muß, läßt sich selbstverständlich nicht in eine Formel zwängen. Schon manche geniale Veranlagung ist durch Mangel an steter Willensarbeit nutzlos verloren gegangen, während aus dem schüchternen, stotternden Jüngling Demosthenes durch eiserne Willenskraft der hinreißende Volksredner geworden ist. Ebenso kann auch die Gnade Gottes zuweilen das „Schwache auswählen, um das Starke zu beschämen". Im allgemeinen aber hat wohl die Vorsehung Gottes die Werkzeuge ihrer besonderen Auserwählung mit den natürlichen Gaben für ihren Beruf ausgestattet und auch durch die irdischen Wege der Schulung hindurchgeführt. Wir sind also wohl berechtigt zu sagen, daß manche von Natur aus zum Jugendseelsorger, also auch zum Militärgeistlichen nicht taugen. Prüfen wir einmal die besonderen Anforderungen.

Bei der Darbringung der hl. Messe, wie bei der Spendung der Taufe und der hl. Kommunion werden an den Militärgeistlichen Anforderungen nicht gestellt, welche von denen abweichen würden, die an jeden würdigen und brauchbaren Ausspender der Geheimnisse Gottes gestellt werden müssen. Anders ist es schon bei der Predigt, im Beichtstuhl, beim Besuch der Gefangenen und Kranken. Da der Soldat seinen Pfarrer von früher her nicht kennt, muß er ihn aus seinen Worten von der Kanzel herab erst kennen lernen. Überhaupt ist die Jugend für eine gute Predigt sehr empfänglich und deren sehr bedürftig. Der Inhalt derselben braucht in den meisten Fällen kein anderer zu sein, als er sich für alle Christen eignet, natürlich mit Ausschluß aller der Themata, die nur für besondere andere Standeskategorien geeignet sind. Die Form dagegen muß darauf Rücksicht nehmen, die begeisterungsfähigen jungen Herzen mitzureißen. Eine laute, gut vernehmbare Stimme, ein ungekünsteltes, frisches Auftreten sind darum Voraussetzungen, die in der Regel schon in der natürlichen Anlage gegeben sein müssen und nicht leicht künstlich erworben, noch weniger ersetzt werden können. Die Jugend hat ein sehr ausgeprägtes Empfinden für die Wahrhaftigkeit und Echtheit des Dargebotenen und eine unbewußte, aber meist recht treffliche Gabe der Kritik über ihre Vorgesetzten, Lehrer und Geistlichen. Die wohlklingendste Sprache würde daher nicht mehr wirken als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, wenn das Mitgeteilte nicht den Eindruck innerster Überzeugung, makellosester Wahrhaftigkeit machte. Wer vor die Jugend hintritt, dem muß man es ansehen, daß es ihm heiliger Ernst ist mit dem, was er sagt. Der Eindruck entsteht aber nur, wenn der Inhalt der Predigt inneres Eigentum des Redners ist oder wenigstens geworden ist. Eine eingelernte, aufgesagte Predigt eines fremden Autors entbehrt immer der Wirkungskraft des inneren Miterlebnisses; sie fließt dahin wie Wasser über den Felsen, mit dem äußeren Schall ist auch ihr Inhalt verklungen; die Herzen der Zuhörer aber bleiben

[1] „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir" Gal. 2, 20. Mit Recht bemerkt Krieg a. a. O. 74, der Priester müsse in seinem Wesen noch etwas besitzen, was der Mensch ohne Christus nicht sein eigen nennen könne.

unberührt. Dabei hat der Militärprediger noch eine ganz besondere Schwierigkeit zu überwinden. Der Kirchgang des Militärs ist nämlich „Dienst" und als solcher nicht von der Zustimmung des einzelnen abhängig. Mancher der jungen Leute ist nach seiner Schulentlassung durch schlechte Gesellschaft, durch den Einfluß der Arbeitsstelle, durch den terroristischen Druck der sozialdemokratischen Organisationen dem kirchlichen Leben entfremdet worden. Es erregt jetzt erst recht seinen inneren Widerwillen, daß er sich als Soldat in Reihe und Glied zur Kirche führen lassen muß. Nicht mit dem sehnsüchtigen Verlangen nach den Worten des ewigen Lebens, sondern mit trotzigem Widerstreben sieht er den Geistlichen auf die Kanzel steigen. Auch daran muß der Militärgeistliche denken und eine packende, interessante Predigt ist gar oft imstande, das Eis zu schmelzen und auch den irregeleiteten Trotzigen wiederzugewinnen. Daher muß der Militärpfarrer darauf bedacht sein, an die religiösen Jugenderinnerungen anzuknüpfen, die Gefahren und Verführungen des jugendlichen Lebens offen aufzudecken und in den zwei Jahren, in welchen die Mannschaften im Militärdienste zubringen, ihnen so viel an positiven Wahrheiten wieder mit auf den Weg zu geben, daß sie weiterhin den Gefahren der gesellschaftlichen Beeinflussung gerüstet entgegentreten können. Die Erfahrungstatsache, daß Leute, die jahrelang nicht mehr gebeichtet hatten, in der Militärzeit und zwar oftmals im zweiten Jahr wieder zu den Sakramenten gehen, lehrt, daß solche Arbeit nicht vergeblich ist.

Um nun diese Anforderungen erfüllen zu können, bedarf der Militärgeistliche eines gediegenen Wissens und einer ständigen Fortbildung. Mit dem Studium und erworbenen Wissen allein ist es aber auch noch nicht getan. Er muß die Fähigkeit haben, seine Gedanken in eine klare, faßliche Form bringen zu können, für die sich auch eine allerdings nicht übertriebene Kürze empfiehlt; denn die Jugend liebt keine langen Predigten. Zu all dem muß sich schließlich noch eine gewisse Vertrautheit mit den Bedürfnissen, den Ideenkreisen und der Interessensphäre der männlichen Jugend hinzugesellen, eine „Einfühlung" in das innerste Wesen und Denken der jungen Männer, dieses geheimnisvolle Etwas, das sich eigentlich kaum lernen läßt, sondern dem geborenen Jugendseelsorger innewohnt, der sich eben auch auf Grund dieser Anlage zur Jugend hingezogen fühlt.[1] Diese Anlage für die Seelenleitung der jungen Männer muß durch die seelsorgliche Betätigung und Erfahrung erhalten und geläutert werden. An sich ist sie an kein bestimmtes Alter gebunden; wir finden sie bei der Jugend selbst, wo sie oft gleichaltrigen Jünglingen eine erstaunliche Autorität über ihre Altersgenossen verleiht, und sie kann noch Greisen innewohnen, denen man ein Verständnis für die Art der Jugend nicht mehr zutrauen möchte. Dem Glücklichen, der sie besitzt, ist sie auch die beste Begleiterin in einen anderen wichtigen Zweig der Militärseelsorge — an das **Bett der Kranken**.

Freilich werden hier noch andere Anforderungen an die Persönlichkeit des Militärgeistlichen gestellt. Die Kranken besuchen, wird nicht umsonst ein Werk der Barmherzigkeit genannt. Die christliche Liebe, wie sie der Apostel Paulus preist, als die Summe des Gesetzes, als die unvergängliche Kraftquelle des apostolischen Wirkens, sie muß auch die Führerin des Geistlichen an das

---

[1] Besonders gottbegnadete Personen waren in dieser Richtung z. B. Don Bosco, Pater Doß.

Bett des kranken Soldaten sein. Mit Recht hat erst in diesem Jahre F. X. Kerer in dem trefflichen Büchlein von der „Macht der Persönlichkeit im Priesterwirken" auf die Bedeutung der Güte im priesterlichen Wirken hingewiesen.[1] Nichts wäre verkehrter, als wenn der Militärgeistliche am Krankenbett sich als eine Art Vorgesetzten aufspielen wollte. Freilich schließt das nicht aus, daß er so auftreten muß, daß sein Erscheinen unbedingt Achtung einflößt, denn er besucht ja nicht bloß schwer Kranke, sondern auch alle leicht Kranken und Rekonvaleszenten, die sich oft mit Scherz oder Kartenspiel die Zeit vertreiben in dem Augenblick, wo er die Krankenstube betritt. Auch eine gewisse draufgängerische Frische ist dabei oft nötig, denn gerade die Kranken, welchen der Besuch des Geistlichen unerwartet kommt, zeigen sich oft sehr spröde und verschlossen. Das hat aber meist nicht seinen Grund in Abneigung gegen den Priester — bei irregeleiteten ehemaligen Sozialdemokraten kommt ja auch das vor —, sondern vielmehr in einer gewissen Unbeholfenheit und Mangel an anerzogener Gewandtheit des Umganges.[2] Hier nützt dem Geistlichen sehr viel, wenn er sich durch Reisen eigene Kenntnis der deutschen Gaue, wenn möglich auch der verschiedenen Dialekte erworben hat. Wenn man einen Kranken nach seiner Heimat fragt und ihm sagen kann, man kenne sie, so hat man jedesmal sofort gewonnen. Sogleich geht er aus sich heraus und ist dann auch geistlichem Einfluß zugänglich.

Um die Lazarettkranken zu bewegen, daß sie die viele Muße der Krankheitszeit zum Kirchenbesuch und Empfang der hl. Sakramente verwenden, dazu bedarf es freilich oft mehr als der Güte allein, da gilt auch das Wort des Apostels[3] insta, argue, obsecra importune, opportune, es bedarf oft eines frischen Angriffs[4] gegen Trägheit, Menschenfurcht und falsche Scham, einer Art suggestiven Wirkung im guten Sinne und — darüber müssen wir uns hier von vornherein klar sein — des Gebetes und der Mitwirkung der göttlichen Gnade. Jedenfalls gilt hier der Satz „Eines schickt sich nicht für alle". Wenn es einem Pater Abel schon gelungen ist, einen Offizier auf dem Weg in seinen Wagen zu winken und noch während der Droschkenfahrt seine Beichte zu hören, so sind das außergewöhnliche Vorkommnisse, die man keinesfalls ohne weiteres nachahmen darf. Was immer der einzelne Seelsorger darin tut, es muß ihm anstehen, ihm aus dem innersten Herzen herauskommen. Wenn er nur die rechte Liebe zu den unsterblichen Seelen hat, dann wird er schon das Rechte und für ihn Passende zu finden wissen, denn die Liebe macht erfinderisch.

Wiederum Anforderungen eigener Art stellt die Seelsorge der Gefangenen an den Militärgeistlichen. Freilich hat nur eine sehr beschränkte Anzahl Militärgeistliche wirkliche Gefangenenseelsorge auszuüben, denn die Arrestanten sind keine Gefangenen. Sie zu besuchen, ist ein willkommener Anlaß, einzelne Pfarrkinder kennen zu lernen und ihnen in den paar Tagen,

[1] Welch merkwürdige Vorstellungen Fernstehende manchmal von der Wirksamkeit der Militärgeistlichen haben, beweist folgender Vorfall: Jemand riet mir ausdrücklich von dem Buche ab mit den Worten: „Das handelt hauptsächlich von der Güte, das können Sie als Militärpfarrer nicht gebrauchen."

[2] Angehörige verschiedener deutscher Stämme verhalten sich darin auch sehr verschieden.

[3] 2. Tim. 4, 2.

[4] Ein alter Seelsorger hat dafür einmal das treffende Scherzwort „heiligmäßige Frechheit" geprägt.

die sie dort zubringen, ein Wort des Trostes und väterlicher Ermahnung zu sagen. Anders verhält es sich in den Orten mit Militärgefängnissen. Wenn irgendwo, so muß der Geistliche dort bedenken, daß er als ein Diener des Gottes die Zelle betritt, zu dem seine Kirche so schön betet: „Qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas". Wer mit Gefangenen zu tun hat, bedarf aber auch der Menschenkenntnis und Lebenserfahrung; sonst kann ihm das gute Herz allein böse Streiche spielen und Enttäuschungen bereiten, die leicht dazu führen könnten, daß an die Stelle des optimistischen Feuereifers der Anfangszeit eine pessimistische Gleichgültigkeit tritt. Fast jeder Gefangene stellt sich als unschuldig hin oder hält sich mindestens für zu hart bestraft; viele sind erbittert, jeder hat besondere Wünsche, z. B. Abfassung eines Gnadengesuches, Verbindungen mit Angehörigen, Unterstützung und Anstellung nach der Strafzeit usw. Sich all diesen Wünschen gegenüber ablehnend zu verhalten, geht nicht an. Denn ihre Erfüllung ist für den Seelsorger vielfach der Weg zum Herzen des Gefangenen. Die Aufgabe des Militärgeistlichen im Gefängnis ist eine ungemein wichtige. Er ist der einzige, mit dem der Gefangene frei und ungezwungen, ohne Zeugen und ohne die äußere Form der dienstlichen Subordination sich aussprechen kann. Die Organe der äußeren Ordnung, mit denen der Gefangene am meisten in Berührung kommt, die Unteroffiziere, sind bei ihrem geringen Bildungsgrad nur zu leicht geneigt zu schematisieren und in jedem, der klagt, einen Simulanten zu erblicken. Das schärfer geübte Auge des Seelenkenners von Beruf entdeckt da und dort einen geistig Minderwertigen, dessen sittliche Einsicht und Verantwortlichkeitsgefühl herabgestimmt sind, so daß mit Recht das Augenmerk der Gefängnisleitung auf ihn gelenkt werden kann.

Reiche Quellen segensreichen Wirkens öffnen sich da dem gebildeten, weitblickenden Seelsorger. Aber die Behandlung dieser Angelegenheiten erfordert kluge Mäßigung und genaue Kenntnis und Innehaltung der dienstlichen Vorschriften. Ebenso nötig ist zu einem richtigen Gesamturteil für den Seelsorger die dienstliche und gesellschaftliche Fühlung mit den Vorständen und Ärzten der Gefängnisse, freilich ohne das Geheimnis seelsorglicher Amtsverschwiegenheit zu verletzen. Das Wecken heimatlicher Erinnerungen ist auch in der Gefängnisseelsorge ein vorzügliches Hilfsmittel, welches selbst dann nicht versagt, wenn rein religiöse Ermahnungen zunächst keinen Anklang finden.[1] Der Mangel eines augenblicklichen Erfolges darf keineswegs entmutigen, manchmal reift auch die ausgestreute Saat erst später, jenseits der Gefängnismauern, wo andere sie weiter begießen und Gott endlich das Gedeihen gibt.[2]

Dieselbe Kenntnis der besonders gearteten Lebensumstände der Soldaten, dasselbe Verständnis für die Bedürfnisse und Nöten der jungen Seelen, die dem Militärgeistlichen als Prediger die rechten Worte in den Mund legen sollen, müssen ihm in erhöhtem Maße noch eigen sein, wenn er im heiligen Bußgerichte die schönste Aufgabe priesterlicher Tätigkeit erfüllt. Es bedarf großen Geschickes und mühevoller Hingebung, um so vielen jungen Männern, wie wir sie jährlich zweimal um unseren Beichtstuhl geschart sehen, in der

[1] Ich bin öfters gerufen worden zu Leuten, die den sog. „wilden Mann" spielten und mir anfangs sehr unanständig und ungebärdig gegenübertraten. Mit Ruhe und Güte und namentlich durch das Wachrufen heimatlicher Erinnerungen habe ich sie jedesmal besänftigt.

[2] Eine meiner schönsten Seelsorgeerfahrungen liegt in dieser Richtung.

verhältnismäßig kurzen Zeit, die dem einzelnen gewidmet werden kann, wirklich zum Helfer und Berater zu werden, den Ernst mit der Milde zu verbinden und trotz der für den Beichtvater manchmal ermüdenden Wiederholung typischer Fälle dem einzelnen doch so gerecht zu werden, daß er nicht mit dem Eindruck einer schematischen Behandlung nach der Lossprechungsformel den Beichtstuhl verläßt, sondern Beichte und Ermahnung, Reue und Vorsatz ihm wirklich zur inneren Aufrichtung werden, bei welcher ihm auch die Mahnworte des Beichtvaters etwas Besonderes und gerade ihm Gesagtes bedeuten.

Gleichwie die Ausübung der Seelsorge im engeren Sinne besondere Anforderungen an die Person des Militärgeistlichen stellt, so treten solche auch an ihn heran im geselligen Verkehr. Seine Persönlichkeit muß auch hier einen durchaus harmonischen Eindruck machen. Wie er äußerlich immer das geistliche Kleid trägt, so soll er auch in seinem eigenen Wesen niemals den Priesterstand verleugnen oder gleichsam ablegen. Die kulturgeschichtliche Entwicklung hat nicht mit Unrecht den Adel und die Geistlichkeit in enge Beziehungen zueinander gebracht. Der Geburtsadel fühlt sich als Erbe und Träger alter Traditionen gebunden an Normen und Schranken, über welche die vorwärts dringende Neuzeit achtlos hinwegschreitet, und in dieser Gebundenheit an altehrwürdige Grundsätze und Ideale liegt sein Wert und seine Bedeutung als Kulturfaktor. Im geistlichen Reiche der Kirche gibt es keine natürliche Abstammung, sondern nur eine geistliche Zeugung durch die Weihe, von der schon der hl. Paulus spricht,[1] und mit dem Eintritt in die Zahl dieser Auserwählten des Herrn wird der Priester Erbe und Träger der uralten und heiligen Traditionen seiner Kirche, gebunden nach mancherlei Richtung mehr als die Laien, aber dafür auch auserwählt als das Salz der Erde und auf den Leuchter gestellt, um „in allem selbst ein Vorbild guter Werke"[2] zu sein. Diese Auserwählung muß dem Priester ein festes, abgeklärtes Standesbewußtsein verleihen, das, weit entfernt von geistlichem Hochmut und sehr wohl verträglich mit der „schlichten Einfachheit", welche Feldpropst Vollmar mit Recht als den Grundzug des Wesens der Militärgeistlichen verlangt,[3] dennoch ihm die Ruhe und Abgeklärtheit einer in seinem Stande sich genügenden und gefestigten Persönlichkeit gibt, so daß er bei aller Höflichkeit und genauesten Einhaltung der gesellschaftlichen Formen[4] doch gegen niemand ein serviles Wesen zeigt, das etwa den Eindruck erwecken würde, als ob er sich erst dann besonders gehoben und beglückt fühlte, wenn Angehörige eines anderen Standes mit ihm verkehren.

Da man mit leeren Formen im geselligen Verkehr auf die Dauer nicht weit kommt, bedarf der Militärgeistliche, der bis zu gewissen Grenzen zum geselligen Verkehr im Interesse seiner Amtsausübung geradezu verpflichtet ist, einer gründlichen Bildung und zwar nicht bloß einer gediegenen theologischen Ausbildung, sondern auch einer vielseitigen Allgemeinbildung. Die vortreffliche alte Pastoralinstruktion des Bischofs Raymundus Antonius von Eichstätt[5] erblickt schon in einer guten wissenschaftlichen Ausbildung die Grund-

[1] 2. Tim. 2, 1 u. 2. 1. Kor. 4, 17. Phil. 2, 22 usw.
[2] Tit. 2, 7.
[3] Hirtenschreiben des Feldpropstes vom 2 Februar 1904, S. 17.
[4] Die Beherrschung dieser Formen gehört zu dem, was der Militärgeistliche sich unbedingt aneignen muß.
[5] Erlassen 1768.

lage einer abgeklärten Persönlichkeit, wenn es dort von den Priestern heißt: „. . . vita et moribus illam prae se ferent maturitatem et humanitatem quae ex animo litteris vere exculto solent elucere“.[1] So nützlich, ja notwendig dem Militärgeistlichen eine gute Allgemeinbildung für den geselligen Verkehr ist, so ist doch daraus keineswegs zu folgern, daß er etwa in der Gesellschaft in lehrhaftem Tone schulmeisterliche Weisheit zum besten geben soll, ja es wird sich für ihn sogar oft empfehlen, auch dann zu schweigen oder sich doch sehr zurückzuhalten, wo eine irrige und unklare Auffassung vorgetragen wird, deren Widerlegung ihm an sich ganz gut möglich wäre. Das gilt von allen Fragestellungen, denen schon von vornherein der nötige Ernst fehlt, und die mehr dem Unterhaltungsbedürfnis als dem Suchen nach Erkenntnis entspringen. Anderseits werden gerade dem Geistlichen in der gesellschaftlichen Diskussion nicht selten Probleme vorgelegt, „die zu neu und weittragend sind, um ohne lange und gründliche Auseinandersetzung endgültig gelöst zu werden“.[2] Sollte der Geistliche dabei wirklich mit ernsthaft ringenden Leuten zusammentreffen, denen das Versagen ihres Seelsorgers in einer solchen Frage eine schmerzliche Enttäuschung bereiten würde, so empfiehlt es sich weit eher, ihnen eine gelegenere Stunde anzugeben, wo eine vertrauliche und gründliche Aussprache erfolgen kann, als unter den Störungen einer zahlreichen Gesellschaft tiefgehende Probleme mit oberflächlichen Worten zu behandeln.[3]

Der Militärgeistliche kommt infolge des Überwiegens des evangelischen Bekenntnisses im Offiziersstand weit mehr als andere Priester in die Lage, mit Andersgläubigen in Verkehr zu treten. Er wird dabei im allgemeinen fast durchweg die Erfahrung machen, daß er gerne gesehen ist und daß man ihm mit aufrichtiger Kameradschaft entgegenkommt; denn in keinem Stande vielleicht ist die wirkliche Toleranz größer als in der Armee. Man verlangt und erwartet dabei keineswegs vom Geistlichen, daß er seinen religiösen Standpunkt aufgibt oder verleugnet. Im Gegenteil schätzt die militärische Geradheit und Bestimmtheit eine klare Überzeugungstreue und Festigkeit mehr als eine verwaschene Unklarheit. Ohne daher seiner katholischen Glaubenstreue irgend etwas zu vergeben, wird der Militärgeistliche im gesellschaftlichen Verkehre reichlich Gelegenheit haben, wahre, echte Toleranz zu üben. Dies wird ihm um so leichter sein, als er unter den Andersgläubigen gar oft vortreffliche Charaktere antrifft und er als gebildeter Mann ja weiß, daß die konfessionelle Zugehörigkeit bei den meisten Mitbürgern unseres Vaterlandes ihre Ursache nicht in freier Wahl, sondern in historischen und geographischen Verhältnissen hat, für die dem einzelnen weder Schuld noch Verdienst zukommt.

Manchmal begegnet es dem Militärgeistlichen, daß ihm von Leuten, die in ihren eigenen religiösen Anschauungen wenig geklärt sind, in einer Art Übertoleranz Äußerungen gemacht werden, die den völligen, religiösen Indifferentismus preisen. Einer solchen Auffassung darf er natürlich niemals zustimmen und er muß mit feinem Taktgefühl entscheiden, wie er sich nach der jeweiligen Situation dazu verhalten soll. Insoweit derartige Äußerungen oftmals mehr

[1] Instructio Pastoralis edit. Eystadii 1854, p. 392.

[2] P. Chrysostomus Schulte, „Wir Priester und die Gebildeten“, Theol. und Glaube 1910, S. 378.

[3] Mir selbst sind schon des öfteren von Offizieren ausführliche Manuskripte übergeben worden, in denen sie philosophisch-religiöse Anschauungen dargelegt haben, die ich dann wieder schriftlich oder mündlich beantwortet habe.

aus einer harmlosen Gutmütigkeit als tieferen Absichten entspringen, genügt es meist, ihnen mit einem Scherzwort die Spitze abzubrechen oder die Liebe des Schweigens entgegenzusetzen.

Aus all den Ausführungen ersehen wir, daß an die Persönlichkeit des Militärgeistlichen große Anforderungen gestellt werden. Diese Anforderungen machen es natürlich schwierig, den geeigneten Ersatz zu finden. Nicht mit Unrecht weist Bischof Ketteler auf die Schwierigkeit des Ersatzes hin. Er meint, die Bischöfe werden tüchtige Geistliche nur ungern abgeben, während solche, die sie gerne entlassen möchten, den Anforderungen eben nicht entsprechen würden. Es kann hier nicht der Ort sein, den berufenen Stellen, die sich mit dem Ersatz der Militärgeistlichkeit zu befassen haben, dem Feldpropst der Armee und den königlichen Ministerien des Krieges und der geistlichen Angelegenheiten einerseits und den deutschen Bischöfen anderseits Ratschläge erteilen zu wollen. Zwei Fundamentalsätze müssen die beiden Parteien dabei leiten, einmal die Erkenntnis der hohen und schwierigen Aufgaben der Militärseelsorge, woraus hervorgeht, daß der Beruf des Militärgeistlichen sich am allerwenigsten zum refugium anderwärts gescheiterter Existenzen eignen würde, und zum zweiten die Erkenntnis, daß die treue und tüchtige Seelsorgsarbeit der Militärgeistlichen für die deutschen Diözesen keineswegs verloren ist. Aus denselben heraus empfangen wir unsere Jungmannschaft und in die Diözesen geben wir sie wieder zurück, so daß der Bischof, der einem tüchtigen Priester den Eintritt in die Militärseelsorge gestattet, diesen scheinbaren Verlust einer brauchbaren Kraft reichlich ersetzt erhält in den seelsorglichen Arbeiten, die an seinen Diözesan-Angehörigen während ihrer Militärzeit getan werden.

Von den weiteren Bedenken, die Bischof Ketteler gegen die exemte Militärgeistlichkeit erhebt, seien wegen ihrer tatsächlichen Wichtigkeit noch zwei besonders hervorgehoben, die wirklich eine Schwierigkeit und Gefahr der Sonderstellung des Militärgeistlichen in sich bergen. Ketteler verweist nämlich mit Recht auf die isolierte Stellung des Militärgeistlichen, der als Fremdling in der Diözese des stärkenden und erhebenden Einflusses entbehrt, der aus dem Verkehr mit vielen Standesgenossen kommt. Damit ist in der Tat die größte Schwierigkeit in der Stellung des Militärgeistlichen gelegen und das größte Opfer, welches er zu bringen hat. Wenn auch der Priester in Jesus Christus seinen besten Freund und Tröster erblicken muß, so ist und bleibt er eben doch ein Mensch und in schweren Stunden, in Prüfungen und Gefahren bedarf er auch des menschlichen Trostes.[1] Darum hat derjenige, der einen Freund hat, in Wahrheit einen Schatz gefunden. Der Militärgeistliche aber findet in der fremden Diözese wohl zahlreiche Bekannte, aber nicht so leicht einen Freund, während ihm die Freunde aus seiner Heimat durch die räumliche Trennung und den Mangel einer Interessengemeinschaft verloren gehen. Daß der Militärgeistliche bei dem Klerus einer fremden Diözese manchmal mit einer gewissen Voreingenommenheit aufgenommen wird, läßt sich um so weniger ableugnen, als ein solches Mißtrauen zuweilen sogar in verletzender Form zum Ausdruck gebracht wird.[2] Es können eben manche unserer Mit-

[1] Die Instructio Eyst. sagt darüber sehr schön: . . . etiam sacerdotibus iucundum est et utile amicos habere, quos frequentent et quibus cor suum revelent. l. c. p. 395.

[2] An der West- und Ostgrenze des Reiches spielen dabei auch die nationalen Gegensätze mit.

brüder die Vorstellung nicht los werden, der Militärgeistliche müsse wohl mit der geistlichen Behörde seiner Heimatsdiözese in Konflikt geraten sein, so daß er sich zum Verlassen derselben entschlossen habe. Andere wieder scheinen der irrigen Ansicht zu sein, daß der Eintritt in den Militärdienst eine gewisse Verleugnung streng kirchlicher Grundsätze zur Voraussetzung haben müsse.[1] Auch der Unterschied der Nationalität spielt dabei eine große Rolle. Die harmlose Mitteilsamkeit des Süddeutschen oder Schlesiers kann bei dem weniger temperamentvollen, zurückhaltenden Nordländer leicht mißdeutet und zu ganz falschen Schlüssen auf den Charakter des Fremdlings verwendet werden, während umgekehrt im Süden dem Norddeutschen vielleicht als Hochmut ausgelegt wird, was in Wirklichkeit nur Scheu und Zurückhaltung ist. Die Aufnahme, welche dem Militärgeistlichen zuteil wird, ist ja in den einzelnen Diözesen recht verschieden,[2] und es wäre Undank, an dieser Stelle der zahlreichen Beweise brüderlicher Liebe und Hilfsbereitschaft zu vergessen, welche den Militärgeistlichen schon zuteil geworden sind und immer noch zuteil werden. Insbesondere gebührt dem hochwürdigsten Episkopate Deutschlands in diesem Zusammenhange der verehrungsvolle Dank der Militärgeistlichkeit für die freundliche Aufnahme, die er der Militärgeistlichkeit neuerdings durch allgemeine Erteilung der Cura für die Zivilpersonen auch nach außen dokumentiert hat. Daß ein Zusammenleben mit einem Konfrater einer fremden Diözese sich zur wahren Freundschaft ausgestalte, wird immerhin zu den Seltenheiten gehören. Es ist also dem Militärgeistlichen zu den sonstigen Opfern des Priesterberufes auch noch das Opfer auferlegt, am Orte seiner Wirksamkeit in der Regel eines vertrauten Freundes entbehren zu müssen. Dagegen wird er wohl überall einige bessere Bekannte unter seinen Mitbrüdern finden, aus deren Umgang er geistige Anregung schöpfen und so mit dem Fühlen und Denken seiner Standesgenossen in Kontakt bleiben kann.

Der zweite an sich noch sehr bedeutungsvolle Einwand Kettelers betont die Gefahren, welche in einer Stellung gelegen seien, die nicht die ganze Arbeitskraft eines Mannes erfordere. Gewiß ist der Müßiggang ein schlimmer Feind auch des geistlichen Lebens. Dieser Gefahr aber ist in der Praxis der Militärseelsorge dadurch begegnet, daß nur an den großen Garnisonorten mit vielen Hunderten, ja sogar Tausenden katholischer Mannschaften Militärgeistliche im Hauptamte angestellt sind. Dort ist aber auch vom Müßiggang nicht mehr die Rede. Das priesterliche Pflichtgebet, die Vorbereitung einer Predigt für jeden Sonn- und Feiertag des Jahres, der Besuch der Kranken und Gefangenen, die Taufen, Eheschließungen und Begräbnisse und das damit zusammenhängende Schreibwerk, der sonstige militärdienstliche Schriftverkehr, die Vorträge für Mannschaften und Unteroffiziere, alles das ergibt zusammen eine Tagesarbeit, die jedenfalls die Durchschnittsarbeit der meisten Landpfarrer übersteigt und von der oft Fernstehende gar keine Vorstellung haben. Gewiß wird im allgemeinen die Arbeitslast des Militärgeistlichen keine unerträgliche

[1] Die Besorgnis Kettelers, daß die exemten Militärgeistlichen als „Staatsdiener" im schlimmen, josephinistischen Sinne, in schweren Zeiten zuerst zu Verrätern an ihrer Kirche würden, ist bald darauf durch die Tatsachen gründlich widerlegt worden. Vgl. den Artikel „Kulturkampf" im Staatslexikon der Görresgesellschaft, neue Aufl. 1910 III 562 ff. bes. 575.

[2] Ich habe persönlich gerade hierin auch recht günstige Erfahrungen zu verzeichnen.

sein,[1] aber das ist auch garnicht nötig. Die Stellung des überlasteten abgehetzten Großstadtgeistlichen, der den ganzen Vormittag in der Schule, den ganzen Nachmittag auf den Friedhöfen und bei hastigen Krankenbesuchen zubringt, jeden Abend in einem anderen Verein ist und nachts in einer Ecke des letzten Straßenbahnwagens sein Brevier betet, ist auch nicht das Ideal der Seelsorgsarbeit. So schädlich der wirkliche Müßiggang ist, so ist doch die richtige Muße die Quelle der Kraft und inneren Sammlung, und wir dürfen froh sein, wenn es in unserer hastenden Zeit noch Stellen gibt, wo Muße und Besinnung herrschen können. Wer ständig ausgibt in Predigten und Vorträgen, der muß auch einnehmen in ruhiger geistiger Sammelarbeit. Sehr schön sagt auch in dieser Beziehung die Eichstätter Pastoralinstruktion von den Klerikern . . . privatis studiis supplere (sc. debent) scientiae defectum et augere thesauros iam acquisitos. Quod si fecerint . . . multa, quae vita otiosa parat, pericula a se removebunt.

Die Militärseelsorge ist nicht ohne Gefahren und Schwierigkeiten. Aber diese Schwierigkeiten und Gefahren sind nicht so groß, daß sie die ganze Einrichtung als einen Übelstand brandmarken würden. Das lehrt inzwischen doch wohl die Erfahrung der 42 Jahre, welche verflossen sind, seitdem Ketteler seine Bedenken dagegen niederschrieb, der 42 Jahre, welche für die Militärseelsorge eine Zeit aufsteigender Entwicklung bedeuten, die hoffentlich noch nicht abgeschlossen ist. Die Vorteile einer geordneten Militärseelsorge sind aber anderseits so groß und augenfällig, daß sie auch die Opfer rechtfertigen, welche der Militärseelsorger in seiner Stellung bringen muß. Die Anforderungen an seine Persönlichkeit sind große nach den verschiedensten Richtungen. Nichts wäre daher törichter und unglücklicher, als wenn jemand sich einbilden wollte, er wäre schon die fertige, richtige Persönlichkeit eines Militärseelsorgers. Fertig werden wir in dieser Hinsicht niemals werden, denn es liegt im Wesen des Ideals, daß es unerreicht immer vor uns, immer über uns liegt. Aber streben müssen wir danach, dem Vorbilde des guten Hirten immer ähnlicher zu werden, der auch das wahre und höchste Persönlichkeitsideal für den Militärseelsorger ist und dessen Gnadenbeistand uns schließlich doch allein auch über alle Schwierigkeiten und Gefahren unseres Standes hinwegzuhelfen vermag.

Die erste Kinderkommunion und das Sakrament der Firmung.

Von Dr. A. Rademacher, Direktor des Collegium Leoninum, Bonn a. Rh.

Einer der Hauptgründe, wegen deren das Dekret „Quam singulari“[2] Pius' X. vom 8. August 1910 in weiten Kreisen, zumal Deutschlands, auch in solchen, deren kirchliche Gesinnung und praktische Religiosität über

[1] Diejenigen, welche nebenher zahlreiche Unterrichtsstunden geben müssen, sind sogar oft recht angestrengt. Andere wieder werden durch die sich oft lange hinziehenden Herbst- und Osterbeichten und durch die Bereisung auswärtiger Standorte sehr in Anspruch genommen. Auf den meisten lastet schwer die gesundheitaufreibende Binationspflicht.

[2] Vgl. hierzu den Aufsatz von Jakob Linden: „Die neuen Bestimmungen über die Erstkommunion und ihre praktische Durchführung“ in dieser Zeitschrift 1911, 741–746.

allen Zweifel erhaben ist, einer gewissen Zurückhaltung, selbst Bedenken begegnet ist, liegt weniger in Erwägungen grundsätzlicher Art als in solchen der praktischen Zweckmäßigkeit: man möchte nur ungern auf die erhebende und eindrucksvolle Feier, wie sie sich im Laufe der Zeit in unseren Gegenden als Zeichen der Glaubenstiefe unseres Volkes und des Eifers seiner Seelsorger herausgebildet hat, und auf die Gemütswerte, welche dieselbe für das christliche Leben besitzt, verzichten. Wenn auch noch andere Motive schuld waren, daß die Neuerung nicht jener für den Katholiken selbstverständlichen Unterwürfigkeit begegnete, mit denen päpstliche Kundgebungen aufgenommen werden, so war das genannte doch das durchschlagende. In der Tat ist nicht zu bestreiten, daß — die Berechtigung der bis dahin in Deutschland mit so viel Liebe gepflegten Praxis der ersten Kinderkommunion vorausgesetzt — ein wertvolles Stück religiöser Poesie und machtvoll ergreifender Anregungen und Erinnerungen mit der Verlegung der ersten Kommunion in ein weniger reifes Lebensalter und mit der Herabsetzung der bisherigen Anforderungen an die religiöse Erkenntnis und das Maß der persönlichen Vorbereitung für die Zukunft verloren gehen wird. Die vielfachen Bemühungen, diese Werte auch bei einer früheren Kinderkommunion zu retten, müssen in der Hauptsache als aussichtslos angesehen werden. Offenbar erschienen diese Werte der obersten kirchlichen Auktorität nicht groß genug, um jenen Gewinn aufzuwiegen, den sie sich von der Zulassung der Kinder in einem zarteren Alter zum Tisch des Herrn versprach. Das Dekret „Quam singulari" ist die organische Fortführung der Verordnungen des früheren Dekretes „Tridentina Synodus" vom 20. Dezember 1905 über die öftere und tägliche Kommunion, das von derselben weitherzigen Auffassung durchweht ist, und birgt, wie mir scheinen will, einen weiteren Reformgedanken in sich, dessen Verwirklichung dem Aufschwung des religiösen Lebens einen neuen, mächtigen Impuls geben würde. Der innere und äußere Glanz nämlich, welcher von der Feier der ersten Kinderkommunion ausging, verdunkelte in etwa die Bedeutung eines anderen Sakramentes, dem im christlichen Leben zweifellos heute noch mehr wie je eine hervoragende Stellung zukommt, der *Firmung*; die nunmehr veränderten Verhältnisse lenken die Aufmerksamkeit fast unwillkürlich auf jenes Sakrament hin, welches berufen zu sein scheint, gerade jetzt den Platz wieder einzunehmen, der ihm längst nach Würde und Bedeutung zustand.

Es ist schon manchesmal der Gedanke ausgesprochen worden, daß der *Hl. Geist in der religiösen Praxis der Gläubigen nicht jene Verehrung findet, welche seiner Würde und seinem Anteil an der Heilsökonomie entspricht.* Scheeben macht bereits in seinen 1865 erschienenen „Mysterien des Christentums"[1] die Bemerkung, die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu als dem Altar der göttlichen Liebe stehe in der innigsten Verbindung mit der Andacht zum hl. Geiste als dem göttlichen Repräsentanten jener Liebe und werde deshalb naturgemäß dahin führen, daß auch die letztere mehr gepflegt werde, als es bisher der Fall war; das Bedürfnis nach einer solchen Andacht werde bereits lebhaft gefühlt, und es sei zu hoffen, daß Gott selbst durch eine gnädige Fügung dem kalten, frivolen Geiste unserer Zeit gegenüber sie ebenso ins Leben rufen werde, wie er vor zwei Jahrhunderten dem starren, herzlosen Jansenismus gegenüber die Verehrung des

[1] Freiburg, Herder. 3. Aufl., 385, Anm. 1.

heiligsten Herzens seines Sohnes angeregt habe. Unterdessen hat das Rundschreiben Leo XIII. vom 9. Mai 1897 „Divinum illud“ (Über den hl. Geist) die Verehrung der dritten Person in der Gottheit den Gläubigen ans Herz gelegt und die Novene vor dem Pfingstfest angeordnet, ohne daß indes die Verehrung des hl. Geistes eine wesentlich größere Popularität gewonnen hätte, während die Herz-Jesu-Andacht seitdem, zumal nach dem Rundschreiben „Annum sacrum“ (Über die Weihe des Menschengeschlechtes an das heiligste Herz Jesu) vom 25. Mai 1899, weitere Fortschritte gemacht hat. Der Gedanke, dem Sakrament der Firmung eine größere Aufmerksamkeit zu schenken, ist dagegen auffallend selten ausgesprochen worden, jedenfalls auch deswegen, weil die erhabene Feier der ersten Kinderkommunion das Bedürfnis nach einer eindrucksvolleren Vorbereitung zum Eintritt in das Leben nicht aufkommen ließ. Zum erstenmal begegnet mir in den „Stimmen aus Maria-Laach“ (Jahrgang 1911, Heft 5, S. 524—534) in einem Aufsatz von P. Umberg S. I. „Der moderne Katholik und die Firmgnade“ der Gedanke, daß „die Firmung vielleicht jene übernatürlich-psychologisch so bedeutsame Rolle übernehmen könnte, welche in vielen Gegenden bislang der ersten heiligen Kommunion zugewiesen war: Grenzmarke zu sein beim Übergang von der Volksschule ins Leben, vom Knaben- ins Jünglingsalter“ (534). Wie P. Umberg ebenfalls hervorhebt, liegt es gerade jetzt, wo die höchste kirchliche Auktorität der Jugend das Recht auf den Empfang der hl. Kommunion, das ihr lange vorenthalten gewesen, wiedergegeben hat, nahe, sich mehr der Firmung als das Sakrament der wirklichen „Konfirmation“ im Bekenntnis und in der Praxis des Glaubens zu erinnern. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, die grundsätzliche und die tatsächliche Stellung der beiden Sakramente und ihr Verhältnis zueinander abzuwägen und mit der durch die Neuheit der Beleuchtung, in die der Gegenstand gerückt wird, gebotenen Zurückhaltung praktische Reformgedanken zu entwickeln.

I. Die Stellung der Firmung im Leben des Christen.

1. Die grundsätzliche Stellung der Firmung im religiösen Leben ist durch ihren Zweck bestimmt. Darüber spricht sich der hl. Thomas[1] in vortrefflicher Weise aus, indem er ausführt: „Die Sakramente des Neuen Bundes sind auf bestimmte Gnadenwirkungen hingeordnet. . . . Weil aber das Sinnliche und Körperliche mit dem Geistigen und Idealen in Parallele steht, so kann man aus dem, was im körperlichen Leben vorgeht, einen Analogieschluß machen auf eine besondere Gnadengabe im geistigen Leben. Nun ist es aber offenbar, daß es im körperlichen Leben eine besondere Vollkommenheit ist, daß der Mensch zum Vollalter gelangt und vollkommene, spezifisch menschliche Handlungen setzen kann; daher auch der Apostel sagt: Da ich aber Mann geworden bin, habe ich abgetan, was des Kindes war; und so gibt es außer der Kraft der Erzeugung, durch welche jemand das körperliche Leben empfängt, auch eine Kraft des Wachstums, durch welche jemand zum Vollalter geführt wird. So also empfängt der Mensch das geistige Leben durch die Taufe, welche eine geistige Geburt ist; in der Firmung aber empfängt der Mensch eine Art Vollalter des geistigen Lebens.“ Und weiter bemerkt

[1] Summa theol. p. 3. q. 72. a. 1.

er:[1] „In der Taufe empfängt der Mensch die Fähigkeit, das zu tun, was zu seinem eigenen Heile gehört, insofern er nämlich für sich lebt; in der Firmung aber empfängt er die Gewalt, zu tun, was zum geistigen Kampf gegen die Feinde des Glaubens gehört; so war es ja auch bei den Aposteln, die, bevor sie die Fülle des hl. Geistes empfangen hatten, im Saale im Gebete verharrten, hernach aber hinausgingen und ohne Scheu den Glauben öffentlich auch vor den Feinden des christlichen Glaubens bekannten.“ Ist er durch die Taufe als Kind Gottes des Vaters angenommen und durch die heilige Kommunion mit der zweiten Person in der Gottheit in intimsten Verkehr getreten, so soll er nunmehr durch die Firmung mit dem hl. Geist vermählt und mit der Kraft des Geistes ausgerüstet werden, um so als wohlgerüsteter Soldat die Schlachten Gottes zu schlagen. Sonach bedeutet die Firmung für den Christen gleichsam die Mündigkeitserklärung, die Verleihung des vollen Bürgerrechts in der Kirche, den Ritterschlag des Streiters Christi; sie ist die Wiederholung der Pfingstgnade für den einzelnen. Mit dieser Bedeutung stimmt, wie Meschler sehr schön ausführt,[2] auch die gesamte äußere Weihehandlung bei der Erteilung der heiligen Firmung überein: „Der Chrisam, mit dem die Stirne des Firmlings in Kreuzesform bezeichnet wird, ist gemischt aus Olivenöl und Balsam. Mit Öl salbten sich aber im Altertum die Ringkämpfer, um Kraft und Geschmeidigkeit im Kampfe zu haben. Die Olive ist das Bild des unverwüstlichen Grünens und Blühens, der Balsam bedeutet den stärkenden Duft vielfältger Tugend, die Handauflegung aber sinnbildet die Besitznahme Gottes vom Christen zum Waffendienst und die Zusicherung des himmlischen Schutzes, der Kräftigung und Stärkung. Ebenso sagt die Bezeichnung der Stirne mit dem Kreuzzeichen nichts anderes, als daß der Christ selbst an der hervorragendsten Stelle seines Leibes für Christus in Besitz genommen ist und daß Scham und Furcht da keinen Platz mehr finden. In dem gelinden Backenstreiche endlich erhält der junge Christ gleichsam den geistlichen Ritterschlag und eine äußere Vermahnung, sich bereit zu halten auf Schmach und Verfolgung.“

Nun fällt freilich das geistliche Vollalter nicht notwendig auch mit dem leiblichen zusammen. „Die Seele ist nämlich“, wie der hl. Thomas weiter[3] bemerkt, „als Subjekt der geistigen Geburt wie des geistigen Vollalters unsterblich und kann, wie im Greisenalter die geistige Geburt, so auch im jugendlichen oder kindlichen Alter die vollendete Reife erlangen, weil solche körperliche Lebensalter mit der Reife der Seele nicht notwendig zusammenhängen“, so daß auch unmündige Kinder das Sakrament empfangen können und durch dasselbe einen Zuwachs an Gnade und Glorie gewinnen, weshalb auch den Sterbenden dasselbe nicht vorenthalten werden darf. Dennoch entspricht es dem Zwecke des Sakramentes der Firmung, daß es in einem Alter gespendet werde, wo diese besonderen Aufgaben, wegen deren es eingesetzt ist, an den Menschen herantreten und wo er imstande ist, durch positive Mitarbeit die Gnadenwirkung desselben zu steigern. Wenn auch dieser Zeitpunkt für verschiedene Gegenden und soziale Verhältnisse verschieden anzusetzen sein wird, so kann doch wohl im allgemeinen die Zeit der Schulentlassung als diejenige bezeichnet werden, in der für den jungen Menschen

[1] l. c. q. 72, a. 5.
[2] Die Gabe des Pfingstfestes. 6. Aufl., 155. Freiburg, Herder 1909.
[3] l. c. a. 8.

die Pflichten des Glaubensbekenntnisses und der Glaubensverteidigung anheben und wo auch die religiöse Erkenntnis jene Vollkommenheit erreicht hat, die ihn für das volle Bürgerrecht in der Kirche reif macht. Daß die Gefahren für die Sittenreinheit und den Glauben der heranwachsenden Jugend heute größer sind als je und daß uns heute ein starkes Geschlecht mehr als je nottut, wird von niemand bezweifelt. Während ferner die heilige Kommunion oft empfangen werden kann, prägt die Firmung der Seele einen unauslöschlichen Charakter ein und kann nur einmal im Leben empfangen werden: Alles Gründe, wodurch die Wichtigkeit eines fruchtreichen Empfanges und somit die Notwendigkeit einer sorgfältigen Vorbereitung erwiesen wird. Es fragt sich, wie steht es tatsächlich mit dieser Vorbereitung?

Die tatsächliche Stellung, welche die Firmung im christlichen Leben einnimmt, wird der oben geschilderten Bedeutung, die dem Sakrament grundsätzlich zukommt, wenigstens in unseren Gegenden durchweg nicht gerecht. Während im allgemeinen die Vorbereitung für die heilige Kommunion seitens der Kinder selbst wie der Seelsorger mit einem löblichen Eifer betrieben wird, kann man von der Firmung wohl behaupten, daß es das am nachlässigsten empfangene Sakrament ist. Den geschichtlichen Ursachen dieser Erscheinung nachzugehen, ist hier nicht der Ort, wiewohl kaum zu bestreiten sein wird, daß auch der oft zu irdische Glanz, welcher von der Feier der ersten Kinderkommunion ausgeht, das Sakrament des Hl. Geistes verdunkelt hat. Außerdem mag die den Sinnen weniger zugängliche Person des Hl. Geistes auch seinem Sakrament den Charakter des Unanschaubaren mitgeteilt haben und dieses Grund sein, daß es dem am Sinnlichen haftenden Volke weniger nahe tritt. Während die Feier der ersten Kinderkommunion auch bei andersgläubigen Eltern der Kommunikanten einen tiefen Eindruck zu hinterlassen pflegt, dürfte von dem Sakrament der Firmung ein Gleiches selten beobachtet worden sein. In den „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" von Wilh. von Kügelgen[1] äußert sich der katholische Vater tief ergriffen von den beseligenden Eindrücken, die er bei der protestantischen Konfirmation seines Sohnes empfangen, und dankt Gott von Herzen, daß er ihn einen Tag habe sehen lassen wie diesen: eine Kirche, die noch solche Zeugen, solch ein Bekenntnis und solche Gottesdienste habe, sei nicht vom Hl. Geist verlassen; und der Biograph selbst bemerkt, die Erwartungen seines Vaters seien weit übertroffen worden nicht bloß wegen der andächtigen Haltung der Gemeinde, des vollen Choralgesanges und des Gebrauches der Muttersprache im Gegensatz zu der Gepflogenheit der katholischen Kirche sowie der Persönlichkeit des Pfarrers, sondern mehr noch — „was einen Katholiken am meisten frappieren könnte" — wegen der heiligen Handlung der Konfirmation an sich, gegen deren tief sittlichen Ernst die römische Firmung zur leeren Zeremonie werde. Zweifellos verfügen die Zeremonien der Firmung über einen sittlichen Ernst und eine Tiefe der Bedeutung, Schönheit und Würde, welche derjenigen der protestantischen Konfirmation in nichts nachstehen, und dennoch wird manchem Firmling und manchem Anwohner der heiligen Handlung alles dieses nicht mit jener ergreifenden Deutlichkeit zum Bewußtsein kommen, die ihnen objektiv inne

[1] Düsseldorf und Leipzig, Langewiesche-Brandt, o. J., 462.

wohnt. Der Grund hierfür liegt weder in dem Charakter des Sakramentes noch in der Art der Zeremonien noch in mangelnder Hirtensorge der Bischöfe,[1] sondern vielmehr in der ungenügenden Vorbereitung, sowie in mehreren äußeren Umständen der Spendung. Die Vorbereitung ist in der Regel mit einigen wenigen Katechesen abgetan, die vielfach von der Kanzel herab gehalten werden und zu denen viele Firmlinge erst nach vollendetem Tagewerk aus dem Büro oder von der Werkstätte oder aus der Fabrik zusammen kommen. Wie viele werden überhaupt nicht erscheinen? Und bei denen, welche noch soviel Interesse aufbringen, wird eine Belehrung von der Kanzel aus nicht die Wirkung haben wie ein erotematischer Unterricht. Dabei ist gerade die heranwachsende Jugend so schwer für eine religiöse Sache zu erwärmen, während gerade der besondere Charakter dieses Sakramentes der Streiter Christi ihre positive Mitarbeit erwartet.

Mit diesem Übelstand der Massenvorbereitung verbindet sich der andere der Massenfirmung. Oft werden tausend und mehr Personen an einem Tage gefirmt, dazu vielfach in einer fremden Kirche; die große Entfernung von dem Schauplatz der Zeremonien erschwert die persönliche Teilnahme an der heiligen Handlung, das Gedränge und das lange Warten macht eine dauernde Andacht auch bei den Bestgesinnten fast unmöglich. Der Firmling tritt nicht in ein persönliches Verhältnis zu seinem Firmpaten, der doch kirchenrechtlich Pflichten gegenüber seinem Patenkind übernimmt; in der Regel wird der Firmling seinen Paten nicht einmal kennen, und noch weniger wird dieser das Bewußtsein irgendwelcher Verpflichtung gegenüber jenem haben. Wie viele Christen mögen später noch oft an ihre Firmung zurückdenken und sich ausdrücklich der empfangenen Gnaden und übernommenen Verpflichtungen erinnern? Es wäre interessant und würde wahrscheinlich für kirchliche Kreise eine Überraschung bedeuten, die Zahl derjenigen Erwachsenen festzustellen, die das Sakrament überhaupt aus Gleichgültigkeit nicht empfangen haben. Darüber wird kaum ein Zweifel sein, daß die Firmung tatsächlich nicht die Stellung im religiösen Leben einnimmt, welche ihr grundsätzlich zukommt.

II. Die Stellung der ersten heiligen Kommunion im Leben des Christen.

Es ist ein erfreuliches Zeichen für die Tiefe des deutschen Glaubenslebens, daß das heiligste Sakrament eine solche Verehrung bei den Gläubigen genießt und daß das Volk eine so hohe Auffassung von der Würde und Wirksamkeit der heiligen Kommunion hat. Ja es will scheinen, als ob die Ehrfurcht gegenüber dem heiligsten Sakrament größer wäre als das Verlangen nach seinem Empfang, daß also das Motiv der Furcht ein Übergewicht habe gegenüber dem der kindlichen Liebe und des Vertrauens. Die Achtung vor der Auktorität, der göttlichen wie der menschlichen, und die ritterliche Gefolgschaft ihr gegenüber, die zu den völkerpsychologischen Eigentümlichkeiten der germanischen Rasse gehört, verbunden mit der ruhigen Konsequenz des Denkens, das sich des Abstandes zwischen Schöpfer und Geschöpf mehr bewußt ist als des Kindschaftsverhältnisses zu Gott als dem Vater, läßt den Nordländer nur mit heiliger Scheu an seinen Gott denken und nur mit

[1] Vgl. u. a. die Verordnungen über die Firmungspendung im Amtlichen Kirchenblatt für die Diözese Paderborn, Jahrg. 54 Stück 4 vom 2. März 1911, 51–53.

ehrfurchtsvoller Zurückhaltung sich ihm nahen. Der Augenblick, wo der Christ zum erstenmal sich mit dem eucharistischen Gott vereinigt, bleibt unauslöschlich seinem frommen Gemüte eingegraben. Nur nach einer gründlichen Herzensvorbereitung würde er es wagen, mit ihm in lebensvolle Gemeinschaft zu treten. Dieser Tag hat mehr und mehr die Bedeutung eines Wendepunktes im Leben des Christen angenommen und ist zum Mittelpunkt von äußeren und äußerlichen Feierlichkeiten geworden, die nach dem Urteile vieler Seelsorger sich zu einer ernsten Gefahr für die sakramental-aszetische Bedeutung der heiligen Handlung ausgewachsen haben. Er wird den Kindern als „der große Tag", als „der schönste Tag des Lebens", als „Hochzeit" vorgestellt, und diese gewinnen mit den Erwachsenen die Anschauung, als sei die kirchliche Vollbürtigkeit aufs engste mit diesem Tage verknüpft. Wieweit auch der Einfluß der protestantischen Konfirmation, welche bewußterweise mit der Einführung in das Leben zusammenfällt, die katholische Auffassung von der Bedeutung der ersten Kinderkommunion in diesem Sinne beeinflußt hat, kann hier unerörtert bleiben; daß ein solcher Einfluß in gemischten Gegenden besteht, ist zweifellos. Umgekehrt mußte der große Aufwand an Sorgfalt für Vorbereitung wiederum die Anschauung bestärken, als sei der Empfang der die heiligen Kommunion ein Ereignis im Leben des Christen, und mußte es daher als ein Rückschritt erscheinen, wenn man nicht jedesmal mit einer ähnlichen Sammlung und Anspannung aller Seelenkräfte zum Tisch des Herrn hätte gehen wollen; nun ist es aber psychologisch unmöglich, eine solche Spannung oft und längere Zeit willkürlich auf der gleichen Höhe zu erhalten; dem état fort folgt als naturgemäße Auslösung ein état faible, und weil die Ehrfurcht das Hinzutreten ohne diesen Hochstand seelischer Bereitschaft zu verbieten schien, so gewöhnte man sich daran, die Seelennahrung, die ein tägliches Heilmittel für die täglichen Gebrechen hätte sein sollen, zu einem seltenen Genußmittel zu machen.

Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, daß die erste Kinderkommunion sich eine Bedeutung im Leben des Einzelnen und der Gemeinde vindiziert hat, welche ihrer Stellung im Organismus der göttlichen Gnadenordnung nicht entspricht, und daß es daher eine Forderung der Gerechtigkeit war, ihr diese Ausnahmestellung auch im kirchlich-aszetischen Leben zu nehmen. Es wäre zwecklos, zu bedauern, daß damit ein schönes Stück Poesie aus dem Leben der Kindheit und der Gemeinde herausgerissen wird. Nicht die Poesie, sondern Gottes Ehre und der geistige Nutzen gibt im christlichen Leben den Ausschlag, und es fragt sich nur, ob die heilige Kommunion, die bisher tatsächlich im Mittelpunkt des äußeren kirchlichen Lebens der Jugend gestanden, ebenso auch die Früchte inneren Lebens gebracht hat, welche man nach dem Willen des Herrn von ihr erwarten durfte und sollte.

Grundsätzlich ist das heiligste Sakrament als Seelenspeise zur Erhaltung und Entfaltung des übernatürlichen Lebens eingesetzt. Es ist also weder ein Sakrament für die Kinder allein noch ausschließlich für die Erwachsenen, sondern für alle, die das übernatürliche Leben besitzen und für die Aufnahme dieser Seelennahrung befähigt sind. Wofern also eine persönliche Mitwirkung beim Empfange möglich ist und nur die dem eucharistischen Gotte geschuldete Ehrfurcht gewahrt wird, darf diese Speise keinem Inhaber des übernatürlichen Lebens verweigert werden. Damit allein ist schon der willkürlichen Einschränkung auf ein bestimmtes Lebens-

alter oder das Verlangen einer umfassenderen religiösen Ausbildung der dogmatische Boden entzogen, und würde die Vorenthaltung der heiligen Kommunion eine Verletzung des Rechtes der Kinder auf den eucharistischen Heiland und des Heilandes auf die Erstlinge der Christengemeinde darstellen. Da bei dem Empfang der Sakramente die Disposition des Empfängers eine wichtige Rolle spielt, so könnten es nur pädagogische Erwägungen sein, welche eine Verschiebung des Empfanges auf ein reiferes Alter oder einen seltenern Empfang der heiligen Kommunion rechtfertigen würden. Ohne schwerwiegende Gründe solcher Art, deren Vorhandensein erwiesen sein müßte, bestände das göttliche Gebot zu Recht. Die Überzeugung von dem Vorhandensein solcher Gründe wird darum auch ausschließlich die bisherige Praxis der späteren und seltenern Kommunion haben rechtfertigen müssen; denn daß dogmatische Gründe dagegen nicht vorliegen, wird von niemand in Abrede gestellt. Das Befehlswort des Herrn lautet zu allgemein, und die kirchlichen Gesetze reden eine zu eindringliche Sprache, um dogmatische Bedenken aufkommen zu lassen. Die geistige Unreife der Kinder, das mangelnde Verständnis der Hoheit und Würde des Sakramentes, die zu befürchtende Verunehrung der heiligen Gestalten, die Mangelhaftigkeit der voraufgehenden Beichte, die Unvollkommenheit der 1. Kor. 11 verlangten Selbstprüfung, der Wegfall des bisherigen gründlichen und herzerhebenden Vorbereitungsunterrichtes — damit dürften wohl die Hauptbedenken namhaft gemacht sein — alles dies kann den Ausfall an Gnadenkräften nicht wettmachen, welcher durch die späte und seltene Kommunion der Kinder herbeigeführt wird. Die dahin gehenden Vorstellungen haben daher auf die kirchliche Auktorität nicht den mindesten Eindruck gemacht, welche sich immer wieder auf ein göttliches Gebot beruft und die Entscheidung über Zeitpunkt und Häufigkeit der heiligen Kommunion dem Ermessen des Pfarramtes ganz und gar entzogen hat. Die angedeuteten Bedenken im einzelnen zu entkräften, ist nicht Aufgabe dieser Zeilen; es ist in mehreren Schriften zu dieser Frage hinreichend geschehen.[1] Daß in der Lage der Zeit, in welcher die Jugend vielfach schon im zartesten Alter Gefahren des Glaubens und der guten Sitte ausgesetzt ist, in welcher der antichristliche Geist durch die religionslose Schule um die Jugendseelen kämpft, ein Anlaß liegt, diese frühzeitig dem göttlichen Kinderfreunde zuzuführen, für dessen Liebe das noch unverdorbene Herz des Kindes eine natürliche Disposition besitzt, wird auch denen, auf welche die genannten Bedenken einen größeren Eindruck machen, nicht entgehen dürfen. Jedenfalls ist nach den bestimmten Erklärungen der höchsten Auktorität, welche alle diese Bedenken erwogen hat, jeder Widerstand gegen die frühe und häufige Kinderkommunion unnütz und unerlaubt. Das Dekret Pius' X. war, wie sich leicht ausführlicher nachweisen ließe, keine Neuerung, sondern nur die Abschaffung eines Mißbrauches, ein Sichbesinnen auf die dogmatischen Prinzipien, die Rückkehr zu einer alten Praxis und ein Wiedereinschärfen von zum Teil in Vergessenheit geratenen Kirchengesetzen.

Mag man diesen Verlust des äußeren Glanzes und der Poesie, mit der die erste Kinderkommunion bisher umgeben war, bedauern, so wird der Kinderfreund doch noch mehr die Hoffnungen begrüßen, die die

[1] Vgl. „Kinderkommunion und Pädagogik" von Universitätsprofessor Dr. M. Gatterer S. J. in „Pharus", Kath. Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik, 2. Jahrg. H. 10, 289—309.

allmähliche Verwirklichung der Erlasse des Heiligen Vaters für die Zukunft des kirchlichen Lebens erweckt. Daher sind alle Versuche, der ersten Kinderkommunion auch unter den veränderten Verhältnissen die alte Bedeutung zu erhalten, aber auch alle Bemühungen der Seelsorger, die sich nur mit Schmerz von den früheren Kommunionfeiern trennen können, in den späteren „Generalkommunionen" einen Ersatz für die eindrucksvolle Erstkommunionfeier zu suchen, im Prinzip als unzulänglich abzuweisen. Eine Loslösung der kirchlichen Feierlichkeit von der ersten Kinderkommunion würde jene selbst ihrer wesentlichsten Anziehungskraft berauben. Die Erneuerung der Taufgelübde bei einer solchen Feier würde ein fremdes Element in dieselbe hineintragen. Die Weihe der Kinder an das heiligste Herz Jesu, gar die Ersetzung des Namens Erstkommunikanten durch „Herz-Jesu-Kinder" [1] kann nicht entfernt den Eindruck der bisherigen Erstkommunionfeier ersetzen, und der Name Herz-Jesu-Kinder schmeckt zu sehr nach dem Mädchenpensionat, um sich populär zu machen und zumal bei der männlichen Jugend einen nachhaltigen Eindruck zu erwecken. Die Lösung der Schwierigkeit scheint mir vielmehr auf einem anderen Gebiet zu liegen, wo es weder der Herbeiziehung fremder Elemente bedarf, noch auch das jugendliche Alter einer tiefer wirkenden Feierlichkeit im Wege steht: es soll nämlich die Firmung das ihr rechtmäßig zustehende Erbe der Erstkommunionfeier antreten.

III. Der Beruf der Firmung, in die Feierlichkeit der bisherigen Erstkinderkommunion eingesetzt zu werden. Gedanken über die praktische Verwirklichung dieser Neuerung.

Daß die Firmung nicht jene Wertschätzung genießt, welche ihr von Rechts wegen zukommt, ist bereits hervorgehoben worden. Die Erklärung hierfür liegt weniger in einer mangelhaften Kenntnis oder Würdigung ihrer dogmatischen Bedeutung als vielmehr in äußeren Umständen. Die Erstkommunion bildete den Höhepunkt der christlichen Jugendseelsorge, und die damit verbundenen kirchlichen und häuslichen Feierlichkeiten nahmen das Kindesgemüt derart in Anspruch und ließen einen so tiefen Eindruck in demselben zurück, daß weder Bedürfnis noch hinreichende Aufnahmefähigkeit für andere größere Ansprüche an die seelische Energie vorhanden war. Zudem vollzog sich die erste Kinderkommunion zu einer Zeit, welche dem Alter für den Empfang der Firmung zu nahe lag, um eine umfassendere Vorbereitung zu ermöglichen. Nunmehr, wo das heiligste Sakrament bereits in einem zarten Alter empfangen wird und nur ein Minimum von religiösen Kenntnissen vorausgesetzt zu werden braucht, ist auch der Zeitpunkt gekommen, der Firmung den ihr gebührenden Platz im christlichen Leben anzuweisen. Ihre sakramentale Bedeutung, d. h. der besondere Zweck, um dessentwillen sie eingesetzt ist, verlangt auch eine entsprechende Akzentuierung ihrer Bedeutung im christlichen Leben des Einzelnen und der Gemeinde. Das mannhafte Bekenntnis des Glaubens, zu dem es stärken soll, setzt naturgemäß schon eine vollständigere Kenntnis desselben, also eine längere und gründlichere Unterweisung in den Heilswahrheiten und somit ein gereifteres Alter und eine schon bewährte Teilnahme an dem kirchlichen Leben der Gemeinde voraus. Sie wird daher zweckmäßig in einem Lebensalter gespendet, wo das Kraftgefühl erwacht,

[1] „Das Dekret ‚Quam singulari' über das Alter der Erstkommunikanten" von Pfarrer Dr. Hafen in „Theologie und Glaube" 1911, 558.

welches nach Betätigung drängt und ebenso den erwachenden Leidenschaften den Zunder zuführt, wie es auch zu männlicher Selbstzucht die Fähigkeit gibt. Die Erneuerung der Taufgelübde, die bis dahin ohne eine tiefere Beziehung mit dem erstmaligen Empfang der heiligen Kommunion verbunden war, würde nun erst ihre wahre Bedeutung und Wichtigkeit erhalten, wo eine tiefere Kenntnis dieses Glaubens, der mutig bekannt werden soll, vorausgesetzt werden kann.[1] Während daher einerseits dem Empfang des Sakramentes ein gründlicher Unterricht vorausgehen muß, so kann dieser anderseits dennoch so zeitig erteilt werden, daß er noch in die Volksschulzeit fällt. Es könnte dann die Entlassung aus der Schule, welche den tatsächlichen Eintritt in das Leben für den jungen Menschen bedeutet, mit der Spendung der Firmung zusammenfallen, so daß auch unter diesem Gesichtspunkte die Firmung das Sakrament der Mündigkeit würde. Der Verfasser des sehr lesenswerten Aufsatzes: „Der moderne Katholik und die Firmgnade" in den „Stimmen aus Maria-Laach",[2] P. Umberg, weist noch außerdem darauf hin, daß die Spendung der Firmung gleichsam eine Pfingsterneuerung für die ganze Pfarrei werden könne. So könnte zwanglos die Firmung zu einer sehr eindrucksvollen Feier, die auch ihre Spuren für die spätere Erinnerung und Erhebung zurückließe, gestaltet werden. Der Gedanke ist neu, aber doch auch wiederum so naheliegend, daß es verwunderlich erscheint, wie man denselben nach den neuesten Erlassen des hl. Vaters nicht gleich aufgreifen konnte. Die Schwierigkeiten, welche sich seiner Verwirklichung entgegenstellen, dürften unschwer lösbar sein.

Wenn ich nunmehr dazu übergehe, Gedanken zur praktischen Verwirklichung der Neuerung auszuführen, so muß es selbstverständlich den zuständigen kirchlichen Behörgen überlassen bleiben, diejenigen Maßnahmen zu ergreifen, welche ihnen nach Lage der jedesmaligen Verhältnisse angezeigt erscheinen. Hier kann es sich nur um bescheidene Anregungen handeln. Die Zeit der Spendung des Sakramentes müßte im allgemeinen mit der Entlassung aus der Schule zusammenfallen; damit wäre ein ununterbrochener und obligatorischer Vorbereitungsunterricht in der Schule garantiert. Der Unterricht dürfte etwa ein Jahr umfassen und würde sich nicht nur auf die Firmung erstrecken, sondern auf die Sakramente überhaupt und müßte die Ausrüstung des jungen Menschen mit dem für den Eintritt in das Leben Notwendigen zum Ziel haben. Der Behandlung der Sittenlehre wie der Unterscheidungslehren wäre bei diesem Unterricht besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Die Spendung der Firmung würde als Abschluß dieser Lebensperiode und der religiösen Unterweisung und Gewöhnung, welche die Schule zu bieten vermag, und zugleich als Vorbereitung auf die nun beginnenden ganz neuen Lebensverhältnisse hier ihren ureigenen Platz haben. Mit dieser ihrer Stellung an der Wende zweier Lebensperioden rechtfertigte sich auch die Veranstaltung einer besonderen kirchlichen Feier, die den Eindruck der bedeutsamen Zeremonien der heiligen Handlung verstärken und die Erinnerung für die Zukunft unauslöschlich machen könnte. Der im Unterricht oft wiederholte und bei der heiligen Handlung selbst durch den Firmenden von neuem betonte Charakter der Firmung als des Sakramentes der geistigen Mannbarkeit und des Ritterschlages des Soldaten Christi würde nicht ohne nachhaltige Impulse für die künftige Lebensauffassung und Lebensführung bleiben.

[1] Vgl. „Theologie und Glaube" 1911, 745. [2] Jahrg. 1911 H. 5, 554.

Freilich müßte hier ein Übelstand beseitigt werden, welcher neben anderem bisher der vollen Ausnutzung der religiösen Schwungkraft gerade dieses Sakramentes so sehr hindernd im Wege stand, ich meine die Massenfirmungen, infolge deren die heilige Handlung sich oft viele Stunden hinzieht und leicht anstatt Erhebung und Andacht Ermüdung und Apathie bei der ohnehin für langanhaltende Eindrücke minder empfänglichen Jugend erzeugt, ganz abgesehen noch davon, daß ein großer Teil der Firmlinge wegen der großen Entfernung den Zeremonien nur mangelhaft oder gar nicht folgen kann.

Damit wäre die Notwendigkeit einer weiteren tiefgreifenden Änderung gegeben, indem jedes Jahr und in jeder Pfarrgemeinde oder wenigstens, außer in Großstädten, in der Hauptkirche eines jeden Ortes das Sakrament der Firmung gespendet werden müßte. Wenn es in der eigenen Pfarrkirche geschähe, würde der Charakter des Gemeindefestes als einer Erneuerung der Pfingstgnade um so deutlicher hervortreten. Es würde ferner auch die Einrichtung der Patenschaft, die leider, nicht zuletzt infolge der Massenfirmungen und der daraus sich ergebenden Unmöglichkeit, ein wirkliches, persönliches Verhältnis zwischen Firmling und Firmpate herzustellen, fast zu einer bloßen Form geworden ist, vieles von ihrer alten Bedeutung[1] wiedergewinnen können. Ein oder mehrere angesehene Männer und Frauen aus der Gemeinde, als Helfer und Vorbilder im geistlichen Kampf aufgestellt, würden vielleicht oft genug Gelegenheit haben und nehmen, an einem Schützling Patenpflichten auszuüben.

Daß eine solche Neuerung dem Sakramente zugute käme und daß die Teilnahme der Gemeinde eine viel regere sein würde, kann nicht bezweifelt werden. Es fragt sich nur, ob sie durchführbar ist. In Italien, wo die Diözesen im Durchschnitt nicht viel größer sind als unsere Dekanate[2], wird eine jährliche Spendung der Firmung in jeder Gemeinde kaum auf Schwierigkeiten stoßen und wird vermutlich diese Praxis auch tatsächlich bestehen. Weit schwerer aber würde sich die Durchführung der Neuerung bei unseren deutschen Millionendiözesen gestalten. Es liegt auf der Hand, daß ein Bischof, auch wenn er von einem Weihbischof unterstützt ist, einer derartigen Aufgabe nicht genügen könnte. Wo aber solch außerordentliche Verhältnisse vorliegen, müssen auch außerordentliche Maßregeln getroffen werden. Wenn wir die Möglichkeit der Bestellung einer größeren Zahl von Weihbischöfen ganz außer Betracht lassen, so ist es keineswegs eine Ungeheuerlichkeit, die Vollmacht zur Spendung der Firmung auch an einfache Priester zu übertragen. Hierbei könnten die Domherren oder Dechanten in Betracht kommen. Dem stehen weder dogmatische noch kirchenrechtliche Bedenken entgegen; keine dogmatischen: denn wenn auch der ordentliche Spender des Sakramentes der Bischof als der Feldherr im Heere Christi ist, so kann neben ihm jeder Priester außerordentlicherweise gültig firmen, wenn er vom Papst hierzu bevollmächtigt wird; keine kirchenrechtlichen: weil kein Kirchengesetz, wenn auch die Weihegewalt nur den Bischöfen zusteht, die Ausspendung der Firmung mit dem vom Bischof geweihten Chrisam dem minister ordinarius reserviert hat und weil tatsächlich das Sakrament auf Grund ausdrücklicher oder stillschweigender päpstlicher Bevollmächtigung oft von Priestern gespendet wurde und wird.

[1] Vgl. die Begründung bei Thomas Summa theol. p. 3. q. 72. a. 10.
[2] In Italien kommen auf jedes Bistum durchschnittlich rund 100000 Seelen.

Bei den Orientalen wurde nachweislich die Firmung in Verbindung mit der Taufe von den Priestern erteilt, und auch heute geschieht es noch, ohne daß die Päpste dagegen Widerspruch erhöben.[1] In den Missionsgebieten wird ausdrücklich auch einfachen Priestern vom Papst die Vollmacht zur Firmungspendung gegeben, so auch in unserem Delegaturbezirk Brandenburg und Pommern dem Propst von St. Hedwig in Berlin. Da im Deutschen Reich wie auch in manchen anderen Ländern außerordentliche Verhältnisse obwalten sowohl wegen der großen Ausdehnung der Diözesen als auch wegen der Mischung der Konfessionen[2], so wäre es kein Novum, wenn auch aus besonderen Gründen hier nötigenfalls eine solche Vollmacht den Nichtbischöfen erteilt würde. Wenn man dagegen einwenden wollte, es würde dadurch dem Bischof eine wertvolle Gelegenheit entzogen, sich durch den Augenschein von dem Stand der kirchlichen Verhältnisse in seiner Diözese zu unterrichten, so ist zu entgegnen, daß nicht die Firmung, sondern die Visitation die Gelegenheit hierzu bietet, die in der bisherigen Weise auch ferner stattfinden würde.

Es könnte noch der Einwand erhoben werden, die Spendung des Sakramentes würde an Feierlichkeit verlieren, wenn sie nicht durch den Bischof erfolgte. Das ist allerdings nicht zu bestreiten; indessen wird der Diözesanbischof es sich nicht nehmen lassen, von dieser seiner höchsten Gewalt, der Gewalt zu weihen, soweit es ihm nur möglich ist, Gebrauch zu machen, und eben nur in den erwähnten außerordentlichen Verhältnissen dem minister extraordinarius die Firmspendung überlassen. Außerdem ist sicher, daß dieser Ausfall vollkommen wett gemacht würde durch die unverkennbaren Vorteile, welche die jährliche feierliche Spendung des Sakramentes in jeder Gemeinde mit sich bringen würde: die gründlichere und einheitlichere Vorbereitung, die kürzere Dauer der Spendung, die geringere Zahl und die größere Gleichheit des Alters der Firmlinge, das persönlichere Verhältnis der Firmlinge zu ihren Paten, die Erneuerung der Taufgelübde und die lebhaftere Teilnahme der Gemeinde, alles das würde der Salbung des jungen Menschen zu einem Streiter Christi den Charakter eines Ereignisses und religiösen Erlebnisses verleihen, dessen Spuren nicht so bald aus der Erinnerung wie aus der religiösen Praxis ausgetilgt werden würden.

Die dargelegte Neuerung scheint so ganz in der Richtung der neuesten Kundgebungen des Hl. Vaters zu liegen, daß man fast erwarten müßte, nach den grundlegenden Verordnungen über die Erstkommunion werde der Seelsorgerpapst nunmehr dem so wenig beachteten Sakrament des Hl. Geistes seine besondere Aufmerksamkeit zuwenden, um es wieder zu Ehren zu bringen und damit den Dienst Gottes im Geiste und in der Wahrheit um eine neue Etappe der Aufwärtsentwicklung weiterzuführen. Jedenfalls eröffnete eine solche Reform, wenn sie zur Tat würde, eine herrliche Perspektive auf ein frisches Lebensideal für unsere liebe Jugend, angesichts deren man den Verlust der bisherigen Erstkommunionfeier bald verschmerzen würde.

[1] Vgl. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik IV 551.

[2] Mehrere deutsche Diözesen wie Köln und Trier (Instr. S. C. de prop. Fid. 27. April 1871) werden auch hinsichtlich des Weihetitels als Missionsgebiet betrachtet.



Die Dispensgewalt der Regularen beim Ehehindernisse der nachfolgenden Schwägerschaft.

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., Abtei St. Joseph bei Coesfeld (Westfalen).

In dieser Zeitschrift erschien (1911) H. 5, S. 389 ff. ein Artikel über „Die Dispensgewalt der Regularen bei einfachen Gelübden der Weltleute". Eine teilweise Ergänzung dieses Privilegs bildet die Befugnis der Regularen, bei nachfolgender Schwägerschaft (affinitas superveniens) zu dispensieren, soweit die Forderung der ehelichen Pflicht in Frage kommt. Eine Prüfung dieses Indultes dürfte sich passend an jene Untersuchung anschließen.

Die Dispensgewalt bei nachfolgender Schwägerschaft wird begründet 1. mit einem Privileg Eugens IV. für das Kloster des hl. Benedikt zu Valladolid O. S. B.:[1]

Ut Prior sive Praesidens dicti monasterii pro tempore existens, ut tres vel quatuor idonei Presbyteri monachi praedictum[2] Priorem sive Praesidentem ad hoc pro tempore deputandum[3] et ad ipsius Prioris sive praesidentis nutum revocandi, quorumque[4] utriusque sexus fidelium ad dictum monasterium seu ipsius Ecclesiam aut in ipsis quacumque ex causa pro tempore confluentium, commorantium sive existentium, cuiuscumque gradus existant, confessiones diligenter audire necnon ipsos a quibuscumque peccatis, criminibus, excessibus et dilectis[5] suis in omnibus et singulis casibus, etiam Episcopo reservatis, absolvere . . . ac eos habilitare in praedictis casibus . . . auctoritate Apostolica libere et licite possint et valeant.

Zergliedern wir den Abschnitt: a quibuscumque criminibus, excessibus et delictis suis absolvere ac eos habilitare in praedictis casibus. Das kirchliche Recht bezeichnet schwere sittliche Vergehen eines Eheteils, die den Tatbestand der nachfolgenden Schwägerschaft herbeiführen, als crimina, delicta, excessus,[6] und beraubt den schuldigen Teil des Rechtes, die eheliche Pflicht zu fordern.[7] Eine Rehabilitation, wie nach dem Indulte

[1] Cum ad Ecclesiam 3. Jan. 1439. BRod (= Bull. Roderici, Lugduni 1613) 112.
[2] Richtig: per dictum; vgl. die authentische Erklärung dieses Privilegs BRod 278.
[3] Richtig: deputandi BRod 278. [4] Wohl quorumcumque.
[5] Richtig: delictis BRod 278.
[6] Ehebruch und Inzest werden in der vorgratianischen Zeit als crimen bezeichnet; vgl. Hinschius, System d. kath. KR. V. § 275 S. 271 Not. 2, 10, 11, 12. Auch Gratian nennt den Ehebruch crimen c. 4 C. XXXII qu. 1; ebenso die Dekretalen c. 5 X (IV, 19); c. 7 X (V, 16); c. 15 X (V, 34); c. 8 X (V, 38). Ehebruch ein delictum c. 5 X (V, 16). Inzest ein crimen c. 15 X (V, 34), excessus c. 14 X (III, 28). Julius II. gibt in seiner authentischen Erklärung des oben genannten Privilegs Eugens IV. für Valladolid dem Inzest die Benennung excessus BRod 278; mit dem gleichen Ausdruck brandmarkt der Kurialstil dieses Vergehen; vgl. Leone, Praxis ad litteras Maioris Poenitentiarii (Mediolani 1665) S. 158, 171, 179, 182, 185, 187. Navar., Manuductio ad Praxim Executionis Litterarum Sacrae Poenitentiariae (Romae 1714) S. 72, 85. Im römischen Recht Ehebruch und Inzest wiederholt als crimen bezeichnet: D. Ad Legem Iuliam de adulteriis coercendis XXXXVIII, 5; C. Ad Legem Iuliam de adulteriis et stupris IX, 9. — Excessus, crimen, delictum dürfen wohl tautologisch gefaßt werden vgl. Hinschius l. c. § 275. II und § 341. II.
[7] c. 1. 10 X (IV, 15).

Eugens IV. die privilegierten Beichtväter des Klosters von Valladolid sie gewähren, kann bei nachfolgender Schwägerschaft nur den Zweck haben, das kanonisch verwirkte Recht zurückzugeben. So verstanden die Bittsteller das Privileg.[1] Als aber von anderer Seite am Indulte gerüttelt und behauptet wurde, die fragliche Dispensgewalt sei weder in den Worten: habilitare in praedictis casibus, noch überhaupt im ganzen Reskripte enthalten, legte die Kongregation von Valladolid das Privileg Eugens IV. bei der römischen Kurie mit der Frage vor, ob ihre bisherige Auffassung richtig sei.[2] Im besonderen Auftrag Julius' II. erwiderte der Großpönitentiar Ludwig, sowohl kraft päpstlicher Konzession wie insbesondere kraft der Worte: habilitare in praedictis casibus sei den genannten Beichtvätern diese Fakultät erteilt.[3]

[1] Cum credatis iuxta illa verba in priori concessione apposita, videlicet ac eos habilitare in praedictis casibus, dictis sic coniugatis et huiusmodi excessus committentibus de remedio opportuno providere, ac eis, ut non obstante affinitate, quae supervenit, debitum coniugale exigere et reddere possint ac valeant, et cum ipsis dispensare, licentiam concedere posse: BRod 278

[2] Tamen propter huiusmodi verborum obscuritatem, ab aliquibus plus sapere quam oporteat satagentibus asseritur: vigore tam illorum verborum quam totius concessionis praedictae vos in casu praedicto intromittere non posse, ad quorum dubietatis materiam tollendam, et ut eis occasio detur alibi de sapientia sua experiendi, supplicari fecistis humiliter nobis super iis per Sedis Apostolicae clementiam de opportuno remedio misericorditer providere. BRod 278.

[3] Nos igitur auctoritate domini nostri Papae, cuius Poenitentiariae curam gerimus, et de eius speciali et expresso mandato super hoc vivae vocis oraculo nobis facto, ut tam vigore concessionis Apostolicae praedictae, quam verborum huiusmodi in illa appositorum, vos et pro tempore existentes dictorum monasteriorum Abbates, Priores, Praesidentes et Monachi praedicti (wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, tres aut quatuor) sic coniugatos huiusmodi, qui post contractum matrimonium consanguineas uxorum suarum, vel uxores, quae a consanguineis virorum suorum se carnaliter cognosci permiserunt, a talibus excessibus absolvere et in eis poenitentiam salutarem iniungere, necnon cum eis et eorum quolibet, ut non obstante affinitate superveniente, debitum coniugale reddere et exigere valeant, dispensare libere et licite possitis ac valeatis, ac possint et valeant perpetuo declaramus: in contrarium facientibus, non obstantibus quibuscumque. Datum Romae apud sanctum Petrum sub sigillo officii Poenitentiariae, quarto Kal. Augusti, Pontificatus domini Iulii II. anno primo. BRod 278. Piat[3], Praelectiones Iuris Regularis t. II qu. 426 nota 6 hat statt coniugatos huiusmodi coniunctos huiusmodi. Ferraris, Bibliotheca v. Matrimonium art. III n. 13; Petrus de Murga, Disquisitiones morales et canonicae (Lugduni 1666) t. II disqu. i dub. XIII n. 125; Reiffenstuel, Ius canonicum universum lib. IV. App. de Dispens. de imped. n. 572 lesen wie Rodriguez coniugatos huiusmodi. — Die Privilegien des Klosters von Valladolid wurden durch Eugen IV. im Jahre 1446 (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden XXV 203; Casarubios, Compendium Privilegiorum Fr. Minorum [Venetiis 1609] v. Communicatio Privilegiorum n. 34), durch Sixtus IV. Exhibita 25. Juni 1476 (BRod 230), durch Leo X. C. Vacantium 1. Dezember 1515 (BRod 321) auf die ganze gleichnamige Kongregation ausgedehnt. — Nach den Worten Eugens IV. und Julius' II. erfreuen sich dieser Vollmacht die Oberen der einzelnen Klöster, sowie 3—4 Mönche, die zum Beichthören der Weltleute bestimmt sind. (Confessores de Reia = Confessores ad crates, gewöhnlich am Montag in der ersten Fastenwoche von den Oberen ernannt; vgl. Murga l. c. n. 130.) Die Zahl 3—4 ist sicher nicht relativ zu nehmen, als ob in kleinen Klosterkirchen nur 1—2 Patres dieser Befugnis teilhaftig sein sollten. Gegen eine solche Auffassung des Privilegs z. B. Lezana (Summa Quaestionum Regularium [Venetiis 1654] v. Affinitas n. 5) verwahrt sich der spanische Benediktiner Murga l. c. n. 134—139. Sixtus IV. hat keine bestimmte Zahl von Beichtvätern mehr vorgesehen. — Der Grund, weshalb die Indulte

2. Ferner wird die Dispensgewalt mit einem Privileg Sixtus IV. begründet.[1]

Nos igitur in hac parte vestris piis supplicationibus inclinati, tibi fili Prior et Abbatibus et Prioribus vel Praesidentibus quocumque titulo nuncupentur, ab ipso vestro monasterio et monachis eius fundatorum et reformatorum, et qui in futurum Domino disponente ab eo fundabuntur, reformabuntur vel unientur, in eadem observantia et sub eadem clausura et modo vivendi, et monachis in sacerdotio constitutis, per te et per eosdem Abbates, Priores vel Praelatos nuncupandis, eligendis et ad nutum revocandis omnium Christifidelium utriusque sexus, cuiuscumque gradus, status, ordinis vel conditionis existant, de quibusvis partibus ad ipsa monasteria seu eorum Ecclesias confluentium aut ex quacumque causa commorantium, vel existentium confessiones diligenter audire ac eos a quibusvis peccatis, delictis, criminibus et excessibus suis in omnibus et singulis casibus Episcopo reservatis . . . absolvere et dispensare . . . auctoritate Apostolica, cuius legationis officio fungimur in hac parte, tenore praesentium plenariam et liberam concedimus facultatem.

Die Ähnlichkeit dieser Vollmacht mit der Eugens IV. leuchtet ein. Der einzige Unterschied — wir sehen von der Zahl der privilegierten Beichtväter ab — besteht darin, daß Sixtus IV. das habilitare im Indulte Eugens IV. mit dispensare wiedergibt. Der Sinn ist ohne Frage derselbe: oder wovon anders sollte denn in diesen Fällen dispensiert werden? Die Dispens kann also nur eine Wiederbefähigung bezwecken.[2] Die authentische Auslegung des früheren Indults Eugens IV. durch Julius II. bestätigt diese Auffassung. Der Großpönitentiar hat ja, wie wir sahen, das habilitare im Privileg Eugens IV. eben dahin erklärt „ut dispensare possint". Und so ist die rechtliche Folge des dispensare „ut non obstante affinitate superveniente (huiusmodi coniugati) debitum coniugale reddere et exigere valeant".[3]

für die Benediktiner der spanischen Kongregation nur von dem Kloster und der Klosterkirche als Ort der seelsorgerlichen Tätigkeit sprechen, liegt in dem Gelübde der strengen Klausur, das sie ablegten (Studien und Mitteilungen XXV 195). Ob jene Orden, die an den Privilegien der spanischen Benediktiner teilnehmen, aber nicht zur strengen Klausur verpflichtet sind, dieser Beschränkung im Gebrauche des Privilegs unterliegen, möchte ich bezweifeln, vgl. Rodriguez, Quaestiones Reg. t. I qu. 55 art. 17. Nach der Praxis von Valladolid brauchten sich die Beichtväter nicht in jedem einzelnen Fall die Vollmacht zu erbitten: sie galt für die ganze Dauer der Jurisdiktion; Murga l. c. n. 130.

[1] BKod 230. Ausgestellt für die ganze Kongregation auf die Supplik des Priors und Konvents des Mutterklosters, am 8. Juni 1476 von Nikolaus Frankus, päpstlichen Nuntius mit der Vollmacht eines Legaten a latere in den Königreichen der iberischen Halbinsel.

[2] Effectus dispensationis est, ut dispensatus legitime habeatur tamquam habilis et legitimus de iure ac idoneus in eo, in quo fuit cum illo dispensatum. Leone l. c. S. 137.

[3] Auch der Kurialstil gebraucht bei der Dispens von der nachfolgenden Schwägerschaft dispensare vgl. Leone l. c. 187; Benedikt XIV. C. Pastor bonus 13. Apr. 1744 (BB [= Bull. Benedicti XIV. ed. Veneta 1768] I. 142 § 46); Hilling, Römische Kurie,

3. Konzession Pius' V. für die Franziskaner.[1]

Concessit, quod possint ministri provinciales committere viris religiosis doctis, ac iuxta Concilii Tridentini decretum approbatis, auctoritatem dispensandi cum viris et mulieribus incestuosis, qui carnaliter peccaverunt cum consanguineis alterius coniugis intra quartum gradum ad hoc, quod possint petere debitum, et in hoc foro conscientiae[2] tantum, haec concessio fuit facta die vigesimo septimo Aprilis 1569.

Diese drei Privilegien halte ich für beweiskräftig.

Gewöhnlich aber berufen sich die Vertreter der Dispensgewalt aber noch auf andere päpstliche Konzessionen, die einer Berücksichtigung bedürfen. Es gehört hierher

1. ein Indult Martins V.

Er soll den Benediktinern das Recht erteilt haben, von der nachfolgenden Schwägerschaft zu dispensieren. Nach den einen Autoren gab Julius II. eine nähere Erklärung über den Sinn des Privilegs Martins V. ab;[3] nach anderen stehen die Erlasse Martins V. und Julius' II. einander

Paderborn 1906, S. 315 n. X: Dispensandi cum incestuoso ad petendum debitum coniugale, cuius ius amisit ex superveniente occulta affinitate. Statt dispensare im Kurialstil auch restituere ius petendi debitum amissum. Hilling l. c. S. 308 n. 5.

[1] BRod 449 n. 9. Hier 27. April 1569; ebenso bei Pfau (Collectarium sive Summarium Privilegiorum P. II s. III § II n. 12 E S. 191). Rodriguez, Quaestiones Regulares t. I qu. 63 art. 1. und Miranda, Manuale Praelatorum Regularium (Romae 1612) t. I qu. 47 art. I concl. I: 27. Sept. 1579 (Pius V. starb schon 1572). Beide berufen sich bei Wiedergabe des Textes auf das Compendium Privilegiorum S. I. v. Dispensatio § 8, wo der 27. Sept. 1569 (wenigstens in der Ausgabe von 1615). Bei Elbel, Theologia moralis P. X conf. X n. 234 ebenfalls 27. Sept. 1569. Allerdings existiert auch ein oraculum vivae vocis vom 27. Sept. 1569 im BRod 449 unmittelbar nach dem oraculum vivae vocis zugunsten der Dispensgewalt von der nachfolgenden Schwägerschaft. Daher vielleicht die Verwechslung des Datum. Sanchez, de Matrimonio lib. VIII disp. 16 n. 8 hat 1578. Er läßt das Privileg erbeten sein von Angelus de Aguilleta, Casarubios l. c. S. 56 von Angelus de Anguillara, ebenso Miranda l. c. und Rodriguez, Quaestiones l. c. Nach BRod 449 hat Pius V. dem Kardinal Carbellus mündlich 12 Indulte für die Franziskaner verliehen. Johannes de Aguilera, Kommissar des Ordens in Rom (BRod 448 und 450 n. 16) bestätigt dies folgendermaßen: In quorum testimonium ego frater Ioannes de Aguilera praesentes litteras mea manu conscripsi et sigillo officii mei communivi in Aracoeli 19. Octobris 1570 (BRod 449). Kard. Carbellus wohl Kard. Alexander Cribellus (BRod 448 und 451 n. 33), der sich als Vizeprotektor des Franziskanerordens bezeichnet (BRod 448 und BR (= Bull. Romanum ed. Mainardi) IV III 166 C. Pastoralis 28. Mai 1571. Christofori, Storia dei Cardinali di Santa Romana Chiesa kennt nur einen Kardinal Crivelli (S. 160 und 174). Das Compendium Privilegiorum Congregationis Cleric. Reg. (Viennae 1635) tit. Dispens. § 8 S. 140 läßt das Privileg Pius' V. dem Predigerorden verliehen sein mit Hinweis auf das Compendium Minorum tit. Dispens. post adnotationem Capucini. An dieser Stelle gab Pius V. allerdings dem Predigerorden ein Privileg, aber hinsichtlich der Irregularitäten, dann Julius II. den Benediktinern bezüglich der affinitas superveniens, endlich Pius V. den Franziskanern die Dispensgewalt über das einfache Gelübde der Keuschheit in ordine ad petendum debitum. Vom Privileg Pius' V. an die Dominikaner für affinitas superveniens ist im Compend. Minorum nicht die Rede.

[2] Richtig: et hoc in foro conscientiae. BRod 449 n. 12.

[3] Collegii Salmanticensis Cursus Theologiae moralis (Venetiis 1714) t. II tr. IX de matrim. c. XIV n. 14; Miranda l. c.; Sanchez l. c.; Novarius, Lucerna Regularium (Neapoli 1638) v. dispensare n. 5. Er hat zuerst Julius III., dann im selben Abschnitt richtig Julius II.; der hl. Alphons Theol. mor. lib. VI n. 1076: Martinus V.

selbständig gegenüber.[1] Als Adressaten des Reskripts werden bald die Patres[2] und Fratres[3] Benedictini, bald das Kloster des hl. Benedikt zu Valladolid O. S. B.,[4] bald die Abtei B. M. V. von Montserrat in Spanien bezeichnet.[5]

Was ist von diesem Privileg zu halten? Alle Umstände deuten darauf hin, daß es überhaupt nie existierte, und die erwähnten, in sich ganz unbestimmten Angaben auf die Konzession Eugens IV. für Valladolid zurückweisen.[6]

ex declaratione Iulii II., dann in derselben n. 1076: Martinus V. et Iulius II., ebenso Martinus V. et Iulius II. im Homo apost. tr. 18 n. 69.

[1] Didakus ab Aragonia, Dilucidatio Privilegiorum Ordinum Regularium (Romae 1750) tr. VI cap. VI n. 12; Lezana l. c. t. I cap. XIX n. 25. (Er gibt v. Affinitas n. 4 zu, daß er das Privileg Martins V. nie gesehen hat.)

[2] Rodriguez, Quaestiones l. c. art. I.

[3] Miranda l. c. art. I concl. I.

[4] Salmanticenses l. c.

[5] Casarubios l. c. v. Dispensatio, Capucini adnotatio S. 207 (Ex Privilegiis Congreg. S. Bernardi). Die von Patres und Fratres Benedictini sprechen, meinen anscheinend Patres und Fratres Monasterii et Congregationis S. Benedicti Vallisoletani O. S. B.

[6] Sicher hat Julius II. ein Indult erklärt, und zwar am 29. Juli 1504 durch den Großpönitentiar Kard. Ludwig. Wie dieser ausdrücklich bemerkt, handelt es sich um ein Privileg, das zum erstenmal dem Kloster des hl. Benedikt zu Valladolid O. S. B. verliehen und später auf die ganze Kongregation gleichen Namens ausgedehnt wurde. Der Großpönitentiar führt den Wortlaut dieses ersten Privilegs an, und es ist kein anderer, als den Rodriguez (Bullarium S. 112) unter den Erlassen Eugens IV. als Reskript für das Kloster des hl. Benedikt zu Valladolid O. S. B anführt. Ob er mit Recht diesen Text Eugen IV. zuschreibt, geht aus dem Reskript nicht direkt hervor; denn die Unterschrift lautet: Concessum, ut petitur, de omnibus, quamdiu fuerint in observantia regulari, in praesentia domini nostri Papae C. Ariminen. Et si placet vestrae Sanctitati sola signatura huiusmodi concessionis sufficiat eis, sine confectione aliarum literarum Apostolicarum concessum. C. Ariminen. Datum Ferrariae, tertio Nonas Ianuarii, anno VIII. Stammt das Indult von Martin V., so ist es von C. Ariminen. 3. Januar 1425 (Martin V. 11. Nov. 1417 gewählt, 21. gekrönt) zu Ferrara in praesentia domini Papae unterzeichnet. Ist es von Eugen IV., so wurde es am 3. Januar 1439 ausgestellt (Eugen IV. gewählt am 3. März 1431, gekrönt am 11.). Tatsächlich befand sich Eugen IV. am 3. Januar 1439 in Ferrara: er begab sich von Bologna 14. Januar 1438 nach Ferrara zum Konzil (Eubel, Hierarchia Catholica Medii Aevi 1431–1503 S. 7 n. 4), von hier 16. Januar (Baronius, Annales ad a. 1439 S. 376 col. II) oder nach Eubel l. c. 19. Januar 1439 nach Florenz. – Unter C. Ariminen. kann wohl nur Christophorus de S. Marcello de Vicentia, Doktor des Kirchenrechts und päpstlicher Referendar verstanden werden (Eubel l. c. S. 141), von 1431–1435 Bischof von Cervia (Eubel l. c. S. 141), dann auf den Stuhl von Rimini (daher Ariminensis) übertragen (Eubel l. c. S. 107), in dieser Stellung bis 1444, hierauf nach Siena berufen (Eubel l. c. S. 259). Es entspricht einem damaligen Gebrauch, wenn päpstliche Kurialen, wie Christophorus, obgleich sie ein Bistum erhielten, an der Kurie blieben und ihr Amt weiter versahen (Frdl. Mitteilung des H. P. Eubel). – Martin V. dagegen befand sich 3. Januar 1425 in Rom, nicht Ferrara (Eubel l. c. S. 3 n. 1; Baronius, Annales ad a. 1425 S. 658 hat ein Schreiben Martins V., datiert von Rom am 8. Januar 1425. Wer soll unter Martin V. C. Ariminen. gewesen sein? Allerdings gewährte auch Martin V. dem Kloster Valladolid einige Privilegien; diese stammen aber aus den Jahren 1423 und 1428 (Studien und Mitteilungen XXVIII 43 und XXV 193 n. 5) und 1430 (BRod 73). Ein starker Beweis, daß Martin V. den Benediktinern kein derartiges Privileg verliehen, liegt in den Ausführungen eines Benediktiners der spanischen Kongregation von Valladolid, des Petrus de Murga. In seinen Disquisitiones Morales et Canonicae (Lugduni 1666) t. II Disqu. 1 dub. XIII n. 121 sqq. sagt er bei Behandlung unserer Frage, Eugen IV. habe 3. Januar 1438 seiner Kongregation die Dispensgewalt für affinitas superveniens verliehen. (Ob 1438 statt 1439 bei Murga ein Versehen, oder ob er nach dem stilus Curiae das Jahr mit dem 25. März beginnt, sei dahingestellt; 3. Januar 1438 befand

2. Privilegien Eugens IV.

Grueber-Amort[1] erwähnt deren zwei: die C. Regularem vitam vom 30. Juni 1436 für die Benediktiner,[2] und ein Reskript vom 23. Juli 1439 für die Regularkanoniker. In beiden Schreiben sollen die betreffenden Ordenspriester die Vollmacht erhalten, Weltleute von nicht vorbehaltenen Gelübden zu dispensieren. Allerdings, so fährt der Autor fort, sei in diesen Indulten nicht ausdrücklich das Recht enthalten, auch von der nachfolgenden Schwägerschaft zu dispensieren. Man habe daher den Zweifel erhoben, ob sich die Fakultät, von Gelübden zu dispensieren, auch auf das Hindernis der nachfolgenden Schwägerschaft erstrecke. Alle Bedenken habe Julius II. durch die Erklärung behoben, in der Dispensgewalt bei Gelübden sei jene bei nachfolgender Schwägerschaft mit eingeschlossen. Diese päpstliche Kundgebung sei

sich Eugen IV. noch nicht in Ferrara, von wo das Reskript datiert ist.) Murga führt das Privileg Eugens IV. wörtlich an; es ist kein anderes, als das Julius II. interpretierte, wie Murga selbst schreibt, und das im Bullarium des Rodriguez als Indult Eugens IV. angeführt ist. Murga aber sagt weiter, der Erklärung Julius' II. gedenke auch Thomas Sanchez (de matrim. t. III lib. 8 disp. 16 n. 8) „quam (= declarationem) dicit factam concessioni Martini V. a Iulio II., cum Eugenii IV. dicere deberet. Nullum enim privilegium cum huiusmodi facultate nobis a Martino V. concessum invenio". Die spanische Kongregation kennt also kein solches Privileg Martins V. – Zudem läßt sich bei jenen Autoren, die ein Privileg Martins V. annehmen, eine gewisse Verwirrung nicht verkennen. So schreibt Pfau (l. c. n 12 E), Julius II. habe das Indult Martins V. für Valladolid interpretiert und zwar durch Reskript vom 29. Juli 1503 (richtig 1504, wie Murga, da Julius II. 1. Nov. 1503 gewählt, 26. Nov. gekrönt wurde. Im Reskript: anno primo. U. a. verweist Pfau auf das Compendium Minorum eod. Verb. (= dispensatio), ubi Capucinus in annot. Vers. Iul. II. Der Kapuziner läßt aber an dieser Stelle Julius II. im J. 1503 (richtig 1504) ein Indult Martins V. für das Kloster B. M. V. de Montserrat erklären. Hier ist offenbar eine Verwechslung von Montserrat, das sich im J. 1492 der spanischen Kongregation von Valladolid anschloß (Studien und Mitteilungen XXV 198) und Valladolid. Daß auch das Compendium Minorum Martin V. mit Eugen IV., Montserrat mit Valladolid verwechselt, geht aus S. 40 hervor (Absolutio quoad fratres II": Ex Privil. Mon. S. Benedicti observantium). Hier steht wörtlich jenes Indult, das Julius II. interpretierte, und zwar als Privileg Eugens IV. für Valladolid, während dasselbe Compendium S. 207 Julius II. ein solches Indult Martins V. für Montserrat erklären läßt. Auch Rodriguez ist nicht konsequent. Im Bullarium (S. 112) hat er das Indult für Valladolid unter die Erlasse Eugens IV. aufgenommen, in den Quaestiones läßt er Julius II. eine Konzession Martins V. für die Benediktiner auslegen. Warum nahm er den Text Martins V. nicht in sein Bullarium auf, dagegen den Eugens IV.? Ich glaube, es ist auch heute noch wahr, was Lezana schrieb: Er habe bis jetzt den Text Martins V. noch nicht zu sehen bekommen. – Die Behauptung, Martin V. habe die Benediktiner zur Dispens im Falle der affinitas superveniens befähigt, dürfte aus der Annahme fließen, Martin V. habe den Benediktinern von Valladolid die Vollmacht gegeben, von den einfachen Gelübden der Weltleute zu dispensieren. So lesen wir im Compendium Priv. S. I. v. Dispensatio § 10: Per facultatem Benedictinis concessam a Martin. V. possunt nostri Confessarii deputati dispensare in votis, etiam Episcopo reservatis. Habetur in Compendiolo Benedictinorum Vallis Oleti. p. 45 et seq. Doch liegt, wie ich glaube, auch hier eine Verwechslung mit Eugen IV. vor. Nirgends fand ich ein solches Indult Martins V.; dagegen befindet sich im selben Reskript Eugens IV., wo er dem Kloster von Valladolid die Dispensgewalt über die Gelübde erteilt, auch das Indult bei affinitas superveniens. Im Institutum S. I. t. I n. 178 ist das Privileg Martins V. für Dispens bei Gelübden nicht mehr erwähnt.

[1] De Privilegiis Religiosorum (Augustae Vindelicorum et Herbipoli 1747) tr. III disp. III sect. V dico III° S. 949.

[2] Der Kongregation der hl. Justina, auch kassinesische genannt. BC (= Cassinense) const. 64.

durch den Großpönitentiar Ludwig veröffentlicht und sei nach dem Zeugnis des Petrus de Murga dem authentischen Bullarium der kassinesischen Kongregation einverleibt worden. Soweit Grueber-Amort.

Eine auf unsere Frage bezügliche Interpretation Julius' II. ist uns außer der schon genannten nicht bekannt. Sie aber befaßt sich weder mit der kassinesischen Kongregation noch mit den Regularkanonikern, sondern bezieht sich lediglich auf das Indult, das Eugen IV. dem Benediktinerkloster des hl. Benedikt zu Valladolid in Spanien verlieh.

Darin erklärt der Papst keineswegs, es sei in der Dispensgewalt über Gelübde das Recht mitinbegriffen, vom Hindernis der nachfolgenden Schwägerschaft zu entbinden;[1] sondern er beantwortet die Frage, ob in den Worten: habilitare in praedictis casibus diese Vollmacht enthalten sei. Nach dem Zusammenhange aber können unter „den vorgenannten Fällen" unmöglich Gelübde verstanden werden, da im Reskripte Eugens IV. der Ausdruck dispensare a votis den Worten habilitare in praedictis casibus erst nachfolgt.

Ein weiteres Versehen Grueber-Amorts liegt in der Annahme, die C. Regularem vitam vom 30. Juni 1436 spreche von der Dispensgewalt über Gelübde, was nicht der Fall ist.[2]

Endlich, so sagt er, finde sich die Erklärung Julius' II. in dem authentischen Bullarium der kassinesischen Kongregation; und er nennt als Zeugen dafür Petrus de Murga. Doch sucht man im Bullarium der kassinesischen Kongregation ein solches Reskript Julius' II. vergebens. Die Berufung auf Murga aber zeigt, daß Grueber-Amort diesen Autor nicht genau zu Rate gezogen hat.[3]

[1] Nur eine interpretatio sat extensiva kann in die Worte dispensare a votis auch hineinlegen: dispensare a superveniente affinitate in ordine ad petendum debitum.

[2] Von dieser Vollmacht spricht Eugen IV. in der C. Etsi quaslibet, ebenfalls vom 30. Juni 1436 für die Kongreg. d. hl. Justina. BC const. 63.

[3] Petrus de Murga erwähnt für unser Indult drei Priviligien Eugens IV., das erste aus der C. Etsi quaslibet vom 30. Juni 1436, das er als el 9. privilegium nostri Bullarii authentici bezeichnet und woraus er folgenden Abschnitt anführt: quoties oportuerit absolvere ab omnibus et singulis peccatis, praeterquam Sedi Apostolicae dumtaxat reservatis necnon a quibuscumque suspensionum, excommunicationum et interdicti sententiis, aliisque Ecclesiasticis censuris et poenis, quas a iure vel ab homine latas satisfactione iniuncta, incurrisse quomodolibet censebuntur. Insuper et vota omnia permutare, ac in omnibus et singulis casibus, etiam Ordinariis, aut per synodales seu provinciales constitutiones reservatis cum eis dispensare praeter ea, Censuras, Poenas, Vota et Casus, de quibus esset merito Sedes Apostolica consulenda de specialis dono gratiae in favorem regularis observantiae licentiam elargimur. Vom zweiten Indult Eugens IV. sagt Murga: Eisdem concedit (= Praelatis ac Monachis nostrae Congregationis) idem Pontifex eodem die, mense et anno in priv. 15. fol. 47 n. 18. Es ist die C. Regularem vitam; die betreffende Stelle lautet: Quod liceat huiusmodi personis ad dictae Congregationis Praelatos sive Monachos deputatos a suis Superioribus ad audiendas confessiones accedere, quas possint audire absque aliqua dictarum personarum Superiorum licentia et contradictione, ac eis absolutionis beneficium impendere ab omnibus peccatis, et dispensare super omnes casus (praeter ea peccata et eos casus, de quibus ipsis Confessoribus ad eorum Ordinarios videbitur recurrendum, aut de quibus merito esset Sedes Apostolica consulenda). Hier ist also keine Rede von Gelübden, wie Grueber-Amort voraussetzt. Murga fährt fort: Diese beiden Privilegien verlieh Eugen IV. der kassinesischen Kongregation (O. S. B.), und die Indulte dieser Kongregation wurden durch verschiedene Päpste, namentlich durch Julius II. auf unsere spanische Kongregation (= von Valladolid) ausgedehnt. (S. dieses Indult Julius' II. bei Casarubios, Compendium Priv.

Ein ähnliches Versehen wie Grueber-Amort begegnete Reiffenstuel.[1] Als Beweis für das fragliche Indult beruft er sich auf das Privileg Eugens IV. für die Benediktiner der kassinesischen Kongregation vom 30. Juni 1436. Dies sei die C. 36[2] t. I. Bull. Cass. Auf diesen Erlaß soll sich nebst anderen Autoren besonders Petrus de Murga stützen. Zwar sei in dieser Bulle nicht ausdrücklich die Dispensgewalt bei nachfolgender Schwägerschaft eingeräumt, aber eine Entscheidung Julius' II., die nach dem Zeugnis Murgas[3] im authentischen kassinesischen Bullarium enthalten sei, trete für diese Vollmacht ein.

Aus den Bemerkungen über Grueber-Amort geht hervor, daß auch Reiffenstuel die Ansicht Murgas nicht richtig wiedergab.[4]

Ein neuer Beweisgang findet sich im Institutum S. I.[5]

v. Communicatio Priv. n 35. (Daher Murga mit Recht, Eugen IV. habe seiner spanischen Kongregation die Privilegien gewährt.) Aber, so erklärt er, wir spanische Benediktiner bedürfen für die Dispens bei nachfolgender Schwägerschaft gar nicht der Privilegien der Kassinesen: wir besitzen ein eigenes von Eugen IV. Das von ihm wörtlich zitierte Indult Eugens IV. ist jenes, das wir an erster Stelle behandelt haben (BRod 112), und das Julius II. interpretierte. Die drei Konzessionen Eugens IV. tariert Murga dann folgendermaßen: Et licet in redditis privilegiis expresse nostris Praelatis et Confessariis ab ipsis ad id specialiter deputatis, facultas non fiat praefata cum incestuosis dispensandi, citra omne dubium, ista illis saltem in ultimo recensito (= für Valladolid) conceditur. Ita declarante Iulio Papa II. IV. Kal. Aug. de Anno 1504 et de eius expresso mandato Ludovico Cardinale et Poenitentiario illius. Murga betrachtet also die beiden Privilegien für die Kassinesen ihrer Beweiskraft nach als zweifelhaft; nur dem dritten für Valladolid spricht er volle Sicherheit zu, eben weil es von Julius II. entsprechend interpretiert wurde. Daß Julius II. die C. Etsi quaslibet und die C. Regularem vitam authentisch erklärt habe, davon hat Murga kein Wort. Wenn dieser Benediktiner der spanischen Kongregation sodann erwähnt, die Privilegien Eugens IV. für die kassinesische Kongregation befinden sich in Bullario nostro authentico, so versteht er darunter das Bullarium seiner, d. h. der spanischen, nicht der kassinesischen Kongregation, wie Grueber-Amort und Reiffenstuel meinen. In Wirklichkeit enthält denn auch das kassinesische Bullarium nicht die authentische Erklärung Julius' II.

[1] l. c. n. 572.

[2] Richtig C. 63; es ist die C. Etsi quaslibet. Text s. S. 7 nota 3. C. 36 ist von Alexander IV. aus dem J. 1255.

[3] t. II Disquis. mor. disquis. I dub. 13 n. 121.

[4] In seiner Moral[7] (Venetiis 1718) tr. VI qu. IV n. 48 erwähnt Reiffenstuel die Privilegien Eugens IV. für die kassinesische Kongregation und die Erlasse Eugens IV. und Julius' II. für Valladolid mit Berufung auf Murga. Aus diesen Privilegien geht aber hervor, daß zuerst die Benediktiner das fragliche Indult besaßen: Reiffenstuel spricht nur von den „Confessarii Mendicantium". Congregatio S. Benedicti nennt er etwas undeutlich die kassinesische Kongregation; sie ist Congregatio S. Iustinae, die spanische: Congregatio S. Benedicti, beide: Congregationes Benedictinae. Ferraris, Bibliotheca v. matrimonium art. III n. 13 ssq. hat sich „ad litteram" den Ausführungen Reiffenstuels (ius univ. l. c.) angeschlossen.

[5] Cum ex concessione Eugenii IV., Const. Etsi quaslibet, pridie Kal. Iul. 1436, Rod. Bul. 11 § 11 et 12 Superioribus et Confessariis Congregationis S. Iustinae indultum fuisset, ut dispensare possent pro foro conscientiae cum saecularibus poenitentibus in omnibus poenis, in quibus possunt Episcopi: quumque praeterea, iis relaxatis, poenitentes eosdem habilitare possent, atque in pristinum reintegrare ex facultate Sixti IV., in Mari magno Augustinianorum, Rod. Bul. 34: Iulius II. declaravit per Cardinalem maiorem Poenitentiarium, et quatenus opus esset, de novo concessit Benedictinis Vallisoletanis, ut, tam vigore concessionis apostolicae praedictae, quam verborum (eosdem habilitare) Praelati et Confessarii ab illis deputandi, cum coniugatis, qui, post contractum matrimonium consanguineas uxorum suarum vel consan-

Eugen IV. habe den Beichtvätern der kassinesischen Kongregation das Indult verliehen, Weltleute von allen Strafen (poenae) zu dispensieren, so wie die Bischöfe es können, und infolge einer Vollmacht Sixtus' IV. für die Augustiner Weltleute zu habilitieren und ins frühere Rechtsverhältnis zurückzuversetzen (eosdem habilitare atque in pristinum reintegrare). Julius II. soll dann durch seinen Großpönitentiar den Benediktinern der Kongregation von Valladolid erklärt haben, daß ihre Prälaten und die von denselben bezeichneten Beichtväter sowohl durch die obengenannte päpstliche Konzession, wie durch die Worte eosdem habilitare berechtigt seien, von der nachfolgenden Schwägerschaft zu dispensieren.

Gewiß ist, daß Julius II. jene Erklärung gab, wie sie im Institutum angeführt ist, und daß Julius II. durch seinen Großpönitentiar ein Indult interpretierte, das von einem ungenannten Papste dem Kloster des hl. Benedikt zu Valladolid O. S. B. ausgestellt worden war. Dieser ungenannte Papst ist Eugen IV., der im Jahre 1439 dem Kloster des hl. Benedikt zu Valladolid die fragliche Fakultät mit den Worten bewilligte: ipsos a quibuscumque peccatis, criminibus, excessibus et delictis suis absolvere . . . ac eos habilitare in praedictis casibus. Dieses Privileg findet sich im Bullarium des Rodriguez, das auch der Autor des Institutum zum Beweis des Indults dreimal zitiert, unter den Erlassen Eugens IV. n. 25. Es läßt sich also der gewünschte Beweis ganz wohl formulieren: Julius II. erklärte jenes Reskript Eugens IV. für Valladolid, wie es sich im Bullarium des Rodriguez unter Eugen IV. n. 25 findet.[1] Wollten wir aber mit dem Autor des Institutum auf das Privileg Eugens IV. für die Kassinesen, und Sixtus IV. für die Augustiner zurückgreifen, so wären die Texte unzureichend; wenigstens ist eine authentische Interpretation Julius' II. weder von dem einen noch dem anderen Indult bekannt. Die weitere Frage ist nur: Beweisen die Konzessionen Eugens IV. und Sixtus' IV. unabhängig von Julius II. die Dispensgewalt bei nachfolgender Schwägerschaft? Was Sixtus IV. betrifft, so vermißt man in der C. 34 die angezogenen Worte: eosdem habilitare et in pristinum reintegrare.[2] Es bleibt also noch die C. Etsi quaslibet Eugens IV. übrig.[3] Aber darf man hier dispensare auf poenae zurückbeziehen? Das Verbum zu poenae ist absolvere; dispensare bezieht sich auf in omnibus casibus. Nur dann dürfen wir dispensare auch auf poenae zurückbeziehen, wenn der Ausdruck „in omnibus casibus" noch einmal alle vorhergehenden Begriffe zusammenfaßt. Ob die Gliederung des ganzen Privilegs und der Zusammenhang dies zuläßt, lasse ich dahingestellt;[4] ebenso soll hier die Frage, ob in den päpst-

cuneos virorum suorum carnaliter cognoverunt, non obstante affinitate superveniente, dispensare ad petendum debitum libere et licite possent. Est authenticum documentum apud Rod. Bul. 23. Institutum S. I. vol. I Bullarium et Compendium Privilegiorum (Florentiae 1892) n. 182. BC hat eine andere Einteilung der §§ als BRod

[1] In der ed. ultima von 1613 (Lugduni). Das Institutum zitiert nach der Ausgabe 1611 (Venetiis) vgl. Institutum l. c. S. 513.

[2] In der ed. ultima fand ich diesen Text nicht; auch nicht bei Lezana l. c. t. V S. 75 ff. Mare Magnum Eremitarum S. Augustini. Sollte er sich in der Ausgabe von 1611 wirklich finden?

[3] Den Wortlaut, soweit er hier in Betracht kommt, s. S. 7 nota 3.

[4] Der natürlichste Sinn dieser Stelle scheint der zu sein, daß dispensare in omnibus casibus als selbständiges Glied gefaßt wird, koordiniert dem absolvere a peccatis



lichen Privilegienbullen der Verlust des debitum coniugale infolge Inzestes unter die Rubrik der poenae eingereiht ist, nicht erörtert werden.[1]

3. Indult Innozenz' VIII.

Casarubios erwähnt in seinem Kompendium[2] folgendes Privileg: Idem Innocentius (VIII.) fertur concessisse, quod Confessores Ord. nostri Minorum possint dispensare in affinitatibus, contractis post matrimonium consummatum, ratione coitus viri cum consanguinea uxoris aut econtra. Et hoc quando sunt iuvenes dumtaxat. Oraculum vivae vocis non authenticum. Der Kollektor bemerkt dazu: Haec concessio non habetur in libris Ordinis impressa, sed ego reperi illam in quodam libro cuiusdam Patris et peritissimi Confessoris. Dagegen spricht Corduba in seinen Anmerkungen:[3] Quoad § 17 notandum, quod non est securum, uti tali Concessione, dispensandi in affinitate, quia non constat de veritate, sed de rumore illius Concessionis, nec habetur in libris Ordinis. Ideo in re tanti momenti contra ius commune non est credendum rumoribus: et sic consuluit Doctor Ortiz.

4. Privilegien Julius' II.

Einige Autoren[4] erwähnen eine Vollmacht, die Julius II. unabhängig von seinen Vorgängern gegeben haben soll. Eine solche ist mir indessen aus keiner zuverlässigen Quelle bekannt geworden.

Grueber-Amort[5] bemerkt zwar, Julius II. habe den Regularkanonikern das Recht gewährt, von den einfachen Gelübden der Weltleute zu dispensieren; hierin sei nach der Erklärung desselben Papstes auch die Vollmacht enthalten, von der nachfolgeneen Schwägerschaft zu dispensieren.

Doch hat, wie wir sahen, Julius II. eine solche Interpretation nicht gegeben. Und es ist auch von vornherein die Wahrscheinlichkeit für eine solche Erklärung äußerst gering. Sonst ließen sich alle Privilegien zugunsten

etc. und permutare votis. Dies entspricht wohl am besten dem Bau des Privilegs, zumal auch an anderen Stellen (BC const. 64 Regularum vitam n. 18 [Eugen IV.] und S. 342 n. 5 [Eugen IV.]) das dispensare in casibus ebenfalls selbständig vorkommt. Unter Casus würde ich Irregularitäten und Inhabilitäten verstehen, die oft nur die Folge von bestimmten Vergehen sind, deren Absolution vorher eingeräumt wurde. Diese Annahme wird durch einen Passus aus derselben Zeit nahegelegt (BC S. 342 col. II n. 2). Miranda (l. c. qu. 47 art. I) will nicht zugeben, daß dispensare in omnibus casibus von Ehehindernissen verstanden werden könne.

[1] Piat l. c. t. II qu. 426 nota 6 spricht nicht ganz richtig von einer Bulle Eugens IV., die Julius II. erklärt habe. Julius II interpretierte ein Reskript Eugens IV. für Valladolid, nicht die Bullen Eugens IV. für die kassinesische Kongregation.

[2] v. Dispensatio n 17.

[3] Casarubios: Compendium Privilegiorum S. 205.

[4] Alviset l. c. cap. XVI n. 12. Compendium Privil. Cong Cleric. Regul. S. Pauli tit Dispensatio n. 8. Compend. Privil. Cleric. Reg. (Romae 1726) v. Dispensatio super imped. matrimonii. Zu Vermeersch, De religiosis Instit. et Pers I n. 519 4. a (ita ex oraculo Julii II. in gratiam Fratrum Minorum) sei bemerkt, daß Julius II. das Privileg nicht erteilte, sondern interpretierte, und zwar nicht für die Fratres Minores, sondern für die Benediktiner; die Erklärung geschah nicht mündlich, sondern der Papst gab dem Großpönitentiar mündlich den Auftrag, das Indult zu erklären. Derselbe Wortlaut aus Vermeersch und daher dasselbe Versehen bei Lysczarczyk, Compend. Privil. Regul. cap. IV art. IV. 1.

[5] l. c. n. 67.

der Dispensgewalt bei Gelübden auch auf die Dispensgewalt bei nachfolgender Schwägerschaft ausdehnen.[1]

Als Ergebnis verzeichnen wir: Die Benediktiner und Franziskaner besitzen durch unmittelbare Gewährung die Vollmacht, von der nachfolgenden Schwägerschaft zu dispensieren.

Andere Orden sind im Besitz derselben Vergünstigung infolge der Gemeinschaft der Privilegien.

[1] Es bleibt zu erörtern, ob die Indulte, die wir als beweiskräftig dargestellt haben, noch zurecht bestehen. Die beiden Konzessionen Eugens IV. und Sixtus' IV. für Valladolid können als Reskripte im Sinne der C. Romanus Pontifex Klemens' XII. angesehen werden, der einige mündlich und durch Reskript gewährte Indulte widerrief (BR XIII 215 12. Febr. 1732). Doch fällt, wie aus dieser Konstitution hervorgeht, die Dispens bei nachfolgender Schwägerschaft nicht unter die 14 Artikel, die Klemens XII widerrief. – Manche Autoren erblicken in der Erklärung Julius' II. für Valladolid (BRol 278) ein oraculum vivae vocis, insofern der Text laute: Nos igitur auctoritate domini nostri Papae, cuius Poenitentiariae curam gerimus, et de eius speciali et expresso mandato super hoc vivae vocis oraculo nobis facto . . . declaramus. Dieses oraculum vivae vocis soll durch Gregor XV. C. Romanus Pontifex (2. Juli 1622; BR V V 37), durch Urban VIII. C. Alias (20. Dez. 1631; BR VI I 299) aufgehoben worden sein. Dagegen andere, es handele sich zwar um ein oraculum vivae vocis, das aber nicht widerrufen sei, weil es ein bereits gegebenes Indult nur interpretiere, oder weil es durch den Großpönitentiar authenzitiert worden, oder weil es ein privilegium bullatum sei. Aber es handelt sich im Reskripte Julius II. überhaupt nicht um ein oraculum vivae vocis im Sinne Gregors XV. und Urbans VIII.; Julius II. erklärt nicht durch ein oraculum vivae vocis das Indult Eugens IV. sondern er gibt mündlich (vivae vocis oraculo) dem Großpönitentiar den Auftrag (mandatum), das Privileg zu interpretieren. Solche Aufträge (mandata) der Päpste an die Offizialen der Kurie wurden von Gregor XV. und Urban VIII. nicht widerrufen. – Doch angenommen, nicht zugegeben, es handele sich hier um eine oraculum vivae vocis im Sinne der Revokationsbullen, so besteht es trotzdem noch zu Recht: a) durch den einzigen Akt der Interpretation erhielt es seine volle Wirkung. Gregor XV. l. c. § 1 schafft nur jene mündlich gewährten Indulte ab, „quae non sunt sortita effectum“; b) Dies oraculum vivae vocis soll nur einen Text interpretieren, ist daher kein Indult im Sinne der Revokationsbullen (vgl. Mocchegiani, Iurisprudentia Eccl. t. I n. 772; Thesaurus, De poenis eccles. [Romae 1675] P. II v. Gratia c. 1 S. 161; Salmanticenses l. c. t. IV de priv. tr. 18 cap. II n. 52); c) Der Widerruf dieses oraculum vivae vocis ist gegenstandslos. Ist die mündlich gegebene authentische Interpretation eines Textes deshalb nicht mehr authentisch, weil ein späterer Papst die oracula vivae vocis beseitigt hat? d) Zudem lag es gar nicht in der Absicht der Päpste jene oracula vivae vocis zu revozieren, wodurch sie den Offizialen der Kurie zur Besorgung ihrer Amtsgeschäfte die nötigen Vollmachten und Weisungen gaben (vgl. Urban VIII C. Alias § 3 vom 11. Apr. 1635 BR VI II 23; Benedikt XIV. C. Pastor bonus 13. Apr. 1744 BB I 142 § 5). Ferner bestehen alle diese Privilegien Eugens IV., Sixtus' IV. und Pius' V. weiter als privilegia bullata und als privilegia aequae principaliter aliis Ordinibus communicata: Theologie und Glaube 1911 S. 394 f.





Zur Frage über die Lehre des heiligen Augustinus von der Unbefleckten Empfängnis.

Von Dr. W. Scherer, Regensburg.

Zu der in der Überschrift angedeuteten Auffassung der Lehre des großen Bischofs von Hippo haben seit dem 12. Jahrh. die Theologen Stellung genommen; besonders in der neuesten Zeit ist dieselbe sehr gründlich behandelt worden. Durch die neue Kemptener Kirchenväterausgabe (I, p. XXXVI A. 1) scheint ihre Beantwortung im zweifelnden Sinne wenigstens als Privatmeinung Geltung beanspruchen zu wollen. Es sei darum gestattet auf einige weitere Gesichtspunkte hinzuweisen, die zugunsten der dogmatischen Auffassung sprechen dürften und die bisher nur teilweise gewürdigt worden sind.

Gewiß ist als Ergebnis der Forschung anzuerkennen, daß der berühmte Text, der sich in der Schrift Augustins de natura et gratia (c. 36 n. 42) findet, in seinem unmittelbaren Sinne und Zusammenhang nur die Freiheit Mariens von jeder persönlichen Sünde ausspricht; denn dies allein ist die von den Pelagianern aufgeworfene Frage, und dazu will Augustinus Stellung nehmen, indem er sie mit den Gegnern bejaht: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem.

Allein gerade diese Bejahung gibt Anlaß zu einer wichtigen Feststellung. Sonst spricht nämlich der hl. Augustinus nur Christus die persönliche Sündelosigkeit zu (vgl. de nuptiis et concup. II 3; 12; 24; de peccat. merit. et remiss. II c. 20; c. Iulian. I c. 62; VI c. 4 n. 8; op. imp. c. Iul. IV c. 78). Wenn er gleichwohl hier auch Maria von der aktuellen Sünde ausnimmt, so scheint die Möglichkeit offen, daß er auch bei der Lehre von der ausschließlichen Freiheit Christi von der Erbsünde deshalb Maria nicht unter die übrige Menschheit einbegreifen wollte, jedenfalls ist jene Ausdrucksweise kein zwingender Grund für die Erklärung unserer Stelle in dem die Freiheit von der Erbsünde ausschließenden Sinne, aber freilich auch der bejahende Sinn ist damit nicht bewiesen. Darum muß die Fragestellung über den Text anders lauten, nämlich 1. kann derselbe im Sinne von jener Freiheit Mariens von der Erbsünde erklärt werden und 2. ist er durch die Beziehung auf die Freiheit von der persönlichen Sünde genügend erschöpft? Die erste Frage muß ohne weiteres zugegeben werden, zumal wenn wir bedenken, daß die vorhin behandelte Freiheit Christi von der persönlichen Sünde auf seine Freiheit von der Erbsünde zurückgeführt wird (de nupt. et conc. II. 15). Denn durch die Erbsünde ist die Begierlichkeit im Menschen entstanden, welche die Quelle der persönlichen Sünde ist (de perf. iust. c. 19; c. 21; de nupt. et conc. I c. 4; 5). Die Begierlichkeit wird darum selber „Sünde" genannt, die im Fleische wohnt (l. c. II c. 21; c. 22; c. 45–47). So haben wir Grund anzunehmen,

daß Augustinus auch bei Maria der Gedanke vorschwebt, ihre persönliche Sündelosigkeit hänge zusammen mit ihrer Freiheit von der Begierlichkeit, und diese hinwiederum mit der Freiheit von der Erbsünde; für sie war dies selbstverständlich „Gnade" (ad vincendum ex omni parte peccatum). was für Christus eine Forderung der hypostatischen Vereinigung war (de nuptiis et concup. II c. 15: nemo sine peccato nisi unus deus).

Anderseits läßt die eben angeführte Bezeichnung der Begierlichkeit als Sünde neben der aktuellen und Erbsünde, wie sie dem heiligen Kirchenlehrer geläufig ist, die Möglichkeit zu, er habe bei dem Ausdruck „Sünde", der an jener Stelle an und für sich ganz allgemein und ohne einschränkende Bestimmung (nullam prorsus, cum de peccatis agitur) gebraucht ist, eben auch die Sünde im allgemeinen bezeichnen wollen; er hätte dann seine Stellungnahme zu den Pelagianern ganz natürlich mit dem allgemeinen Grundsatz begründet, daß er von Maria überhaupt die Frage über Sünde ausgeschaltet wissen wolle und unter der Sünde im allgemeinen wäre selbstverständlich das Besondere, die aktuelle Sünde, mitverstanden — um die es sich handelte — aber auch — für Augustinus — alles andere, was er „Sünde" nannte: also die Begierlichkeit und die Erbsünde. Wie dieser Sieg über die Sünde „omni ex parte" stattgefunden hat, darüber hatte Augustinus vor seinen Gegnern keine Veranlassung sich weiter auszusprechen. Unverkennbar ist jedoch die Hinneigung des heil. Augustin zum sog. Traduzianismus sowie zur Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde vermöge der generatio (de pecc. orig. c. 38). Auf Christus allein finde dieses Gesetz keine Anwendung, weil er von Maria „ohne Begierlichkeit und ohne Dazwischenkunft des Mannes infolge übernatürlicher Empfängnis geboren" (de nupt. et concup. I c. 11; 14: de nat. et gratia c. 13: sub peccato quod originaliter generatione traxerunt). Außerdem wird Maria der Eva entgegengestellt, welcher die Schlange die Ursache der Begierlichkeit eingab (d. i. die erste Sünde), von der Christus uns erlöst, weil er von dem Weib geboren war, welches keinen Mann ertrug, weil frei von Begierlichkeit (Tenet qui per coniugem venit ad virum, liberat qui de coniuge natus est quae non pertulit virum, tenet qui causam libidinis intulit feminae, liberat qui sine libidine est conceptus in femina, de pecc. orig. c. 40): also konnte sie Augustinus auch frei von deren Ursache denken, der Erbsünde. Diese Begierlichkeit wird von Maria entfernt nicht erst bei der Empfängnis Christi; denn im unvollendeten Buch gegen Julian von Eclanum (IV c. 122) erklärt der hl. Augustinus, man dürfe Maria keinerlei Abhängigkeit vom Teufel (non transcribimus diabolo) zuschreiben, also nichts was er Sünde nennt und was durch den Teufel in die Welt kam, also auch nicht die Begierlichkeit und Erbsünde, da die Sünde von ihr genommen worden sei durch die Gnade der „Wiedergeburt", wodurch eben die Beschaffenheit ihrer Geburt aufgehoben ward (ipsa conditio — nascendi — solvitur gratia renascendi. Gleichwie daher der erstere Gedankengang Sündelosigkeit und übernatürliche Empfängnis zusammenstellt, dürfen wir im zweiten Zusammenhang uns in der Meinung bestärken, daß der hl. Augustin Maria von der Einwirkung der Schlange durchaus frei gedacht hat durch die Gnade der Wiedergeburt, und daß diese ihr mit der ipsa conditio nascendi gegeben ward, daß wenigstens seine Worte dahin verstanden werden können. Was nämlich in Christus durch übernatürliche conceptio und Vermeidung der natürlichen generatio erreicht ward, das ist in Maria nach dem hl. Augustinus durch die Gnade der regeneratio erzielt worden; nicht der nach der Geburt eingetretene Zustand, sondern ipsa conditio nascendi — wurde umgewandelt, d. h. der Augenblick ihrer generatio ward durch die Gnade der regeneratio geheiligt und in seinen Wirkungen hinsichtlich der Sünde aufgewogen.

Eine andere Frage ist es, ob der von Augustinus gewollte Sinn des Textes tatsächlich erschöpft ist, wenn wir lediglich Freiheit von aktueller Sünde darin ausgesprochen finden. Zur Lösung dieser Frage, welche sich um die Absicht und Denkweise des Verfassers dreht, müssen wir uns nicht bloß an die Gesetze der Textkritik sondern auch der Psychologie halten. Und hierbei denken wir vor allem an das Gesetz der Assoziation. Je tiefer ein Begriff in unserem Geiste Wurzel gefaßt hat, je mehr auch das Gefühl und der Wille gemäß ihrer habituellen Beschaffenheit verlangen denselben auszusprechen, umso eher wird er sich naturnotwendig an die Schwelle des Bewußtseins vordrängen, sobald verwandte oder gegensätzliche Reize in der Seele hervorgerufen werden. Nun gehört aber der Begriff der Erbsünde zu den vom heil. Augustin am lichtvollsten und eindringlichsten verteidigten Wahrheiten, er ist ihm tief eingewurzelt in die Seele, welche sich ihrer Folgen nur allzusehr bewußt war und ist. Ferner hat er mit Gegnern zu tun, mit denen er so viel und so eingehend über die Erbsünde gestritten: könnten wir es da umgekehrt für möglich halten, daß Augustinus, wenn er von der „Sünde überhaupt" redet, wenn er mit Pelagianern darüber redet, daß er keinen Gedanken an die Erbsünde gehabt habe, wenn er auch seinen Gegnern gegenüber unmittelbar nur von der aktuellen Sünde sprach; daß er sich der Tragweite eines Wortes nicht bewußt war, welches jede Untersuchung über Mariens Beziehung zur Sünde ablehnte? Ja, er zeigt diese Assoziation ausdrücklich, indem er im Anschluß an jene Ausführungen (c. 39) — wie auch zuvor — die klassische Stelle des Römerbriefes (5, 12) anführt, welche er so oft zum Beweis für die Erbsünde gegen die Pelagianer herangezogen, und womit er jetzt die Unzulänglichkeit des gegnerischen Schriftbeweises für die Freiheit von aktueller Sünde bei Maria aufzeigen will, welch letztere er aus anderen Gründen — propter honorem Domini — mit den Feinden annimmt? Leuchtet nicht vielmehr der Gedanke aus den Zeilen hervor: wenn gemäß dem Römerbrief von der aktuellen Sünde bei Maria abstrahiert werden muß, dann gilt dies mit noch viel größerer Berechtigung von ihr in Verbindung mit dem Begriff der Erbsünde? Denn von dieser, nicht bloß von der aktuellen Sünde handelt das 5. Kapitel des paulinischen Schreibens.

Ein anderer psychologischer Begriff kann uns zur Aufschließung des Textes dienen. In der Schrift de peccato originali, wo Augustinus eine so tiefe Auffassung von der Erbsünde und ihren furchtbaren Folgen offenbart, zerlegt er die Sünde im allgemeinen in ihre Unterarten: die Makel der Sünde (Erbsünde) und die aktuelle Sünde, welchen beiden Christus überhoben war. (c 47: Christi caro damnavit peccatum, quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit, et quasi de spiritu natus abstinuit a peccato.) Der hl. Lehrer beruft sich dabei auf den von Pelagius gepriesenen hl. Ambrosius, dem er seine Gedanken zum Teil entnommen. Er bekundet also, wie sehr er sich in den Standpunkt und Gesichtskreis des Gegners hineinversetzt, wie er ihn womöglich mit eigenen Waffen schlagen will, wie er jeden Eindruck erwägt, welchen seine Worte im Gegner hervorrufen, jede Anregung, welche seine Ausführungen in den Pelagianern wecken könnten. Man nennt diesen psychologischen Vorgang die „Einfühlung". Nach diesem Gesetz mußte ein solches Wort im Geiste des hl. Augustinus, sobald er über die Sünde im allgemeinen mit seinen Gegnern kämpfte, den Gedanken an die Erbsünde aufkommen lassen, er mußte den Fall der Möglichkeit in Betracht ziehen, daß die Gegner seine Behauptung über die Sündelosigkeit Mariens Lügen zu strafen versuchen konnten, indem sie ihn auf seine früheren Aussprüche über die Erbsünde und Begierlichkeit als Quelle aller Sünden hinwiesen, wonach er nur Christus vom Erbverderben und damit von der Sünde ausgenommen bezeichnet hatte. In der Tat zeigt die Schrift c. Iulian., daß solche Gedanken die Gegner beherrschten.

Darum spricht er auch in der Schrift de pecc. originali (a. a. O.) es ausdrücklich mit dem hl. Ambrosius aus, der Hl. Geist habe den unbefleckten (d. i. von der Erbsünde unberührten) Samen dem unverletzlichen (inviolabili) Schoße eingesenkt. Damit gewinnt die Antwort des hl. Augustinus auf des Pelagius Wort, daß Maria ohne Sünde sei (de nat. et grat. c. 36) einen viel höheren und edleren Sinn, den wir nicht erschöpft glauben können, wenn wir nur die Zustimmung zu des Gegners Ansicht im gleichen Umfang des Begriffes der Sünde darin finden wollen. Freilich an das „wie" der Freiheit von der Erbsünde bei der Empfängnis hat Augustinus nicht gedacht, das kommt auch in seinen Abhandlungen darüber selbst bei Christus nicht direkt zur Sprache. Wie er bei Maria von der „Wiedergeburt" redet, die sie zur Befreiung von der Sünde geführt, so sieht er Christus von der Erbsünde befreit „seit Anfang des Kindesalters" (c. Iulianum c. 15). Er scheute sich offenbar, den Augenblick der conceptio ausdrücklich zu erwähnen, seine Erklärung der wunderbaren Geburt ohne Dazwischenkunft des Mannes, ohne das Gesetz der Begierlichkeit beweist aber, daß er Christus seit dem Augenblick der Empfängnis, also niemals, der Erbsünde unterworfen glaubte. Denn wer frei von Schuld ist, der ist auch frei von jener (aus der Begierde stammenden) Empfängnis (Qui autem expers delicti, expers etiam huius modi conceptionis). Von Maria enthält die Hl. Schrift nichts Ausdrückliches über ihren Eintritt in die Welt, während die Geburt des hl. Johannes mit denkwürdigen Begleiterscheinungen verbunden war, welche frühzeitig ein Fest dieses Geheimnisses rechtfertigten, ehe man an eine Feier der Geburt Mariens dachte. Für uns kommt deshalb dies nicht weiter in Betracht. Es genügt, daß wir jene Stelle de corrept. et gratia im Sinne der Freiheit Mariens von der Erbsünde verstehen und auch ohne diesen Sinn nicht erschöpfend erklären können. Jedenfalls aber hat Augustinus der begrifflichen Weiterentwicklung der dogmatischen Lehre die Wege bereitet. Was darum strenge Textkritik anzunehmen verbietet, das gibt uns die psychologische Analyse der Augustinischen Gedanken zurück. Maria ist auch für den großen Bischof von Hippo frei von der Sünde, aber nicht nur von jeder persönlichen, sondern auch von dem letzten Grunde aller persönlichen Schuld – der Erbsünde, und die Dogmatik braucht auf den größten Zeugen der kirchlichen Überlieferung in dieser Beziehung nicht zu verzichten.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Eine spezielle Einleitung ins A. T. aus der Feder eines katholischen Exegeten, die über die vielfach veralteten Bücher Kaulens und Cornelys hinauskäme, tat uns schon lange not, ein Buch, das den Theologen über die Einleitungsprobleme informierte, aber auch dasjenige akzeptierte, was als sicheres Resultat oder wenigstens als wahrscheinlichere Hypothese heute vorliegt. Solcher Dinge gibt es trotz aller Skepsis sehr viele, und es ist Zeit, daß sie über die esoterische Enge hinaus bekannt werden, wenn nicht – von allem anderen abgesehen – die in unseren Tagen so dringende Vertiefung der Apologetik des alten heiligen Buches noch schwereren Schaden leiden soll. Gerade nach dieser Seite faßt mit Recht K. Holzhey-Freising, **Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament** (Paderborn 1912, Schöningh IX u. 217 S.), die Aufgabe der Einleitungswissenschaft sehr weit. Sie bedeutet ihm nach der profanen Seite „nichts Geringeres als den Versuch, das Verhältnis der Weltanschauung des jeweiligen biblischen Autors zur Weltanschauung des modernen Exegeten klarzulegen“. H.s Standpunkt ist der katholische; in seinem Buche findet sich nichts, was dem kirchlichen Dogma widerspräche. Er ringt, der Not der Zeit wie den Forderungen der Wissenschaft gehorchend nach dem Ausgleich von Wissenschaft und Glauben. Dabei sucht er der Würde des inspirierten Buches und der forschenden Wissenschaft in gleicher Weise gerecht zu werden; den hypothetischen Charakter mancher Sätze vergißt er nicht zu betonen. Die Lehre von der Wahrheit der Heiligen Schrift kann H. aber auch für die Zeit von heute mit Erfolg verteidigen, weil er den bisher am besten von F. von Hummelauer dargestellten Standpunkt der neueren katholischen Exegetenschule teilt, den er selbst auch literarisch mehrfach schon gut vertreten hat. Daher stellt er mit Recht die Bestimmung der literarischen Art unter die Hauptaufgaben der Einleitungswissenschaft. Hiermit hängt innig zusammen die vielfach von den bei uns noch herrschenden Meinungen älterer, die im Grunde zum guten Teil auf Überschätzung jüdischer Kombinationen ruhen, abweichende Ansetzung alttestamentlicher Schriften. Einige Proben mögen hier genügen. Die Toledoth der Genesis sind „Urgeschichte“, ihre Chronologie ist nicht die wirkliche. Die prinzipielle Lösung der Schwierigkeiten der Chronik liegt darin, daß der Autor selbst seine zweite erbauliche Quelle als „Midrasch“ bezeichnet. Die historische Einkleidung des Buches Tobias ist nicht Geschichte, sondern nur „poetische Ausmalung“, das Buch Jonas „nicht buchstäbliche Geschichte, sondern ein Midrasch, d. h. eine Lehrerzählung, in welcher die für die Herausstellung eines Lehrsatzes unwesentlichen Züge weggelassen oder verkürzt, die hierzu dienenden aber zweckentsprechend vermehrt oder unterstrichen werden.“ Judith und Esther sind religiöse Trostschriften in der Form des Midrasch. Die Theorie

von den literarischen Arten des A. T. wird aber von der Quellenscheidungstheorie nicht aus- sondern eingeschlossen, „insofern die biblischen Autoren als Benutzer von Quellenschriften jedenfalls nicht mechanisch, sondern ‚literarisch' arbeitend (vgl. 2. Makk.) zu denken sind". Auch darin weicht Verf. von unserer landläufigen Einleitungsliteratur ab, daß er mit der Quellenscheidung arbeitet. Dabei unterläßt er aber nicht, scharf zu betonen, daß er jene rationalistische Art der Kritik den hl. Schriften gegenüber völlig ablehnt, die mit der Voraussetzung der Unmöglichkeit von Wundern und mit der alleinigen Berechtigung rein natürlicher Entwicklung operiert (S. 51). H.s Büchlein kommt jedenfalls einem dringenden Bedürfnis im katholischen Lager entgegen und muß zur Information auch denjenigen Theologen willkommen sein, die grundsätzlich an der alten Art festhalten. Verschwiegen sei freilich nicht, daß Ref. es lieber gesehen hätte, wenn dem kurzen Lehrbuche ein groß angelegtes Handbuch mit eingehender Begründung der einzelnen Positionen vorausgegangen wäre. Hoffentlich läßt es H. noch folgen.

H. Schmidt-Breslau will zeigen, wie **Die Geschichtschreibung im Alten Testament** (Rel.-Gesch. Volksb. II, 16. Tübingen, Mohr; ℳ 0,50) sich entwickelt hat. Seine Auffassung bezeichnet folgende Reihe: Mythos (nur noch nachklingend als Schmuck der Rede), Sage, Völkergeschichte im Sagenstil, Geschichtserzählung im Siegeslied, Geschichtschreibung, Tempelchronik und Königsannalen, prophetische Geschichtsbetrachtung, Deuteronomium und Deuteronomisten, Memoiren und Biographien, tendenziöse Geschichtschreibung, Geschichte ohne Perspektive. Bezüglich der Frage nach Mythen und Sagen im A. T. formuliert S. seinen Standpunkt so: „Mythen und Sagen, von ihrem ursprünglichen Gegenstande gelöst, haben die eindrucksvollen Gestalten großer Männer gesucht und umgeben sie nun mit einem wunderbaren Kleide." Auch wer in manchen Dingen anders urteilt oder gar das Büchlein als Ganzes ablehnt, wie es der aprioristische Flügel unserer Alttestamentler tun muß, wird die frisch geschriebene anregende Skizze mit Nutzen lesen. Jeder katholische Leser aber wird sicher den Wunsch haben: Möchten doch unsere Exegeten den Problemen der literarischen Art sich möglichst gründlich zuwenden! Es heißt hier notwendige Untersuchungen nachholen, mag an den bisherigen Versäumnissen die Schuld tragen, wer will!

Über die Wiederauffindung der Oden Salomons und die diese alten Lieder zunächst behandelnden Schriften berichtete Ref. in dieser Zeitschr. 1910, S. 769, 849 f.; 1911, S. 54. An der zuerst genannten Stelle versprach er einen eingehenden Bericht über H. Grimmes in Aussicht gestelltes Buch **Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch**, das jetzt erschienen ist (Heidelberg 1911, C. Winter; ℳ 7,–). Da indessen der Verf. selbst die Güte hatte, in seinem schönen Aufsatze über die 19. Ode die Leser dieser Zeitschrift (1911, S. 11–18) über die Hauptergebnisse seiner Forschungen schon vor Erscheinen seines Buches zu informieren, kann ich das Referat über das für den Orientalisten und Alttestamentler, den Neutestamentler und Patristiker, den Kirchenhistoriker und Dogmatiker gleich bedeutsame Buch kürzer fassen. Während W. Frankenberg (Das Verständnis der Oden Salomos, Gießen 1911) das Original der Oden Salomos für Griechisch hält und den syrischen Text ins Griechische zurückübersetzt hat, nimmt G. den Faden der Untersuchung da wieder auf, wo ihn Harnack hatte fallen lassen müssen, nachdem er bis zu der Hypothese eines semitischen Originals der Oden vorgedrungen war. Die Wiederherstellung dieses Originals durch Rückübersetzung ins Hebräische ist G.s Ziel. Die Frage, ob der syrische Übersetzer direkt aus der hebräischen Urschrift oder aus einer griechischen Übersetzung derselben sein Werk übersetzt habe, läßt er offen, neigt aber zu der ersten Ansicht (S. 114 f.)[1] G. bietet

[1] H. Greßmann sucht dagegen, wie ich eben sehe, gegen G. den griechischen Urtext der Oden nachzuweisen (Deutsche Literaturz. 1911, S. 2890 ff.).

(5. 1. 12.)

zunächst den syrischen Text der Oden, außerdem die Übersetzung des koptischen Textes der Pistis Sophia, wo diese erhalten ist. Dieser syrische Text ist eine Reproduktion der editio princeps von R. Harris unter Benutzung der von Schultheß, Ungnad-Staerk, Labourt und Diettrich vorgeschlagenen Konjekturen und wertvoller eigener Vermutungen. Wie schwierig die Rückübersetzung des syrischen Textes ins Hebräische war, kann nur beurteilen, wer nach dieser Richtung selber einmal gearbeitet hat, mag die Sache in unserem Falle auch in etwa durch die enge Berührung der Vorlage mit dem kanonischen Psalmenbuche erleichtert werden. Sicher hat G. aber, so problematisch auch viele Einzelheiten bleiben, das Minimum seiner Erwartung, „in dieser Weise könnte das Original gelautet haben", bei jedem aufmerksamen Leser erreicht. Dabei spielt seine bekannte metrische Theorie keine Rolle. Denn das Hauptresultat, daß bei der Rückübersetzung glatte Strophen und Verse nach Art des „Metrum" und der Strophik der biblischen Psalmen herauskommen, poetische Texte anstatt der syrischen Prosagebilde, ist von seiner Metrik ganz unabhängig. Diese Tatsache sowie der für den größten Teil der Oden erwiesene alphabetisierende Anfang und der Umstand, daß „viele Sonderbarkeiten und Sinnschwierigkeiten des syrischen Odentextes ihre Erklärung in unverstandenen Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache finden", verbürgen, so anfechtbar auch diese oder jene Einzelheit sein mag, m. E. die Richtigkeit der Annahme eines hebräischen Originals. Der deutschen Übersetzung ist nicht so sehr der syrische Text zugrunde gelegt als vielmehr der rekonstruierte hebräische. Der zweite Teil des Buches bringt zusammenhängende Ausführungen unter den Überschriften „Textgeschichtliches" und „Mutmaßungen über das Alter von Grundtext und Interpolationen". Man sieht daß G., m. E. mit Recht, der Interpolationshypothese Harnacks zustimmt. Er ist aber in der Lage, sie fester ausbauen und auch durch äußere Kriterien (fragmentarische Verkürzung, Wechsel des Metrum, Störungen im Strophenbau, prosaische Zusätze) begründen zu können. Die Entstehung des jüdischen Grundstocks der Oden setzt G. unter allem Vorbehalt in die Zeit zwischen dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts und 30 n. Chr., für die Einführung der christlichen Interpolationen sieht er etwa das Jahr 80 n. Chr. als unterste Grenze an (100 n. Chr. Harnack). Neutestamentler seien noch besonders aufmerksam gemacht auf die metrisch-strophische Rückübersetzung ins Hebräische von Luk. 1, 42—45. 46—55. 68—79; 2, 29—32, Patristiker auf die hebräische Übersetzung der eucharistischen Gesänge der Apostellehre. Alles in allem: G.s Buch bedeutet einen Markstein auf dem Wege zum vollen Verständnis des uns wiedergeschenkten Apokryphons. Sein Studium sei insbesondere noch den Studierenden empfohlen; denn hier ist methodisch sehr viel zu lernen.

H. L. Strack-Berlin gab als H. 40 der Schriften des Institutum Judaicum **Pesachim, den Mišnatraktat Passafest** (Leipzig 1911, Hinrichs; ℳ 1,80) heraus. Der Text ruht auf sechs Kodizes und drei Ausgaben; die Varianten dieser Zeugen bringt der kritische Apparat. Die Übersetzung ist mit zahlreichen erklärenden Anmerkungen versehen. Beigegeben ist außer Einleitung und Vokabular eine Darstellung der jüdischen Passafeier in neuerer Zeit. Das Büchlein ist insbesondere für Seminarübungen geeignet. Mancher wird die Mitteilung (S. 4*) mit Freuden begrüßen, daß die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" eine kritische Mischnaausgabe vorbereitet.

Prof. Johannes-Bromberg, **Die Darbringung der beiden Pfingstbrote im Tempel zu Jerusalem** (Theol.-prakt. Monatsschr. XXII [1911 12], S. 65—78) behandelt Lev. 3, 23—21.

N. Peters, **„Tauet Himmel den Gerechten!" Eine Weihnachtsbetrachtung.**

(Heliand III, S. 59–66; Nov. 1911) skizziert die Heilandserwartung der antiken Welt z. Z. des Augustus.

P. M. Baumgarten-Rom ging im weiteren Verfolg seiner durch die Wiederauffindung des Originals der Sixtinischen Bibelbulle von 1590 veranlaßten Studien an eine kritische Ausgabe derselben. Um den Hauptkern dieser Arbeit rankten sich aber verschiedene interessante Untersuchungen. Diese bedeuten eine tüchtige Förderung der Forschung über die Sixtinische Bibel. Deshalb werden alle Bibelforscher und wohl auch andere Leute ihm Dank wissen, daß er das Gesamtergebnis dieser Studien zusammengefaßt hat unter dem Titel **Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstücke und Untersuchungen.** (Münster i. W. 1911, Aschendorff; ℳ 4,80. Alttest. Abh. III, 2.) Der Hauptwert des Buches liegt 1. abgesehen von den minder wichtigen anderen Aktenstücken in der kritischen Ausgabe jener Bulle Eternus ille celestium Papst Sixtus' V. vom 1. März 1590. Dazu kommt dann 2. die Ehrenrettung Sixtus' V., der gerade lange genug als Lügner hingestellt ist. Denn „um Roberto Bellarmino zu entlasten, hat man Sixtus V. belastet. Man mag die Gelehrsamkeit, den unanfechtbaren Wandel, den großen Einfluß, die Klugheit und alle anderen Eigenschaften Bellarminos noch so hoch einschätzen und sie entsprechend würdigen, er muß, wenn es sich lediglich um die Frage handelt, wessen Ruf zu schützen für uns wichtiger ist, einem Papste von der Bedeutung Sixtus' V. zehnmal den Vortritt lassen" (S. 120). Das zur Entlastung Bellarminos von der auf ihm hängenbleibenden objektiven Unwahrheit erfundene Märchen, die Bibelkonstitution von 1590 sei nicht promulgiert und den Promulgationsvermerk a tergo der Bulle habe Sixtus V. anticipando daraufsetzen lassen, ist durch B. ein für allemal abgetan, auch schon gegenüber Le Bachelet, auf dessen Buch er übrigens anderswo zurückzukommen verspricht, und Nisius (Lit. Beil. der Köln. Volksztg. 1911, S. 97–98; dazu siehe schon B.s Erwiderung in der Köln. Volksztg. 1911, Nr. 306, Zur Gesch. der Sixtinischen Bibel). Dabei ist es aber „ganz ausgeschlossen, daß alle die Männer, die in diese objektiv wenig erbauliche Geschichte verwickelt gewesen sind, das Empfinden hatten, etwas zu tun, was sich nicht mit strengen sittlichen Auffassungen vereinigen ließ" (S. 121). Außerdem räumt B. z. noch mit manchen anderen falschen Meinungen auf, z. B. von der Drucklegung der Sixtina durch die Manucci, von ihrer überaus großen Seltenheit, von ihrem ganz unerschwinglichen Preise usw. Ref. war insbesondere wohltuend berührt durch die erfrischende Offenheit und Geradheit der Darstellung.

A. Baumstark, **Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung** Išôdâds **von Merw** (Oriens Christ. N. F. I, 1 p. 1–19, Leipzig 1911) veröffentlicht 74 griechische und hebräische Bibelzitate jenes nestorianischen Exegeten der Mitte des 9. Jahrhunderts aus einer Handschrift der griechischen Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem und knüpft daran einige Vermutungen über die Herkunft der verschiedenen Zitate. Besondere Beachtung verdient der Nachweis (S. 15), daß unabhängig von Paul von Tella „und dann wohl auch schon vor ihm irgendein altnestorianischer Exeget, von dem Išôdâd zu Gen. 43, 11 abhängt, einzelne hexaplarische Varianten unmittelbar auf Grund des griechischen Textes mitgeteilt" habe.

Joh. Hänel untersucht **Die außermasorethischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis** (Gießen 1911, Töpelmann; ℳ 3,60. Beih. z. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. XX.) Er kommt in der mit guter Methode und besonnenem Urteil geschriebenen Arbeit zu dem zu erwartenden Resultate, daß ein Teil der Fälle, in denen Gr. u. Syr. gegen M. T. zeugen, auf die Gr. näher stehende hebräische Vorlage des Syr. zurückgehen, während der andere Teil in Beeinflussung des Syr. durch Gr. wurzelt. Stockmayers Hypothese von der Benutzung der

Peschittha durch Lucian erwies sich nicht als haltbar. Die S. 21 ff. aufgestellten Regeln über die Beurteilung der Varianten des Ambrosianus, der Londoner Polyglotte, Lees, der Bibel von Urmia und von Mosul werden zu akzeptieren sein.

W. van Koeverden-Culemborg (Holland), **Le psaume VII** (Revue bibl. 1911, 562–65) schlägt eine neue strophische Gliederung dieses Psalmes vor.

Aus dem Nachlaß J. K. Zenners veröffentlichte H. Wiesmann S. I., **Der zweite Teil des Buches der Weisheit** (Zeitschr. f. kath. Theol. S. 21–29, 449–65, 665–75), des allzufrüh Heimgegangenen Übersetzung nebst erläuternden Noten.

Derselbe Gelehrte (H. Wiesmann), **Das Buch der Sprüche, Kap. 7** und **Das Buch der Sprüche, Kap. 9** (Bibl. Zeitschr. S. 120–29 u. 244–56), schenkte uns nebst beachtenswerten textkritischen und sprachlichen Bemerkungen zu diesen Kapiteln, ihre Übersetzung und strophische Gliederung aus der Feder desselben Zenner.

N. Peters.

Neues Testament.

Kurzgefaßte Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft und der *ΚΟΙΝΗ*-Forschung von A. T. Robertson. Deutsche Ausgabe von H. Stocks-Cottbus. (Leipzig, Hinrichs; ℳ 5,–.) Vf. bietet uns hier eine deutsche von ihm bearbeitete Ausgabe der anerkannten R.schen Grammatik. Diese Bearbeitung ist in erster Linie der Laut- und Formenlehre zugute gekommen, aber auch der Syntax. In kurzer, knapper Form gibt er die Resultate der κοινή-Forschung für die Grammatik des ntl. Griechisch. Diese haben erwiesen, daß die hergebrachte Isolierung des ntl. Griechisch ein Fehler war, sie haben gezeigt, daß das N. T. in der Volkssprache der damaligen Zeit geschrieben ist, die deshalb aus sich selbst beurteilt werden muß. Die Belege hierfür bringt St. sowohl aus den Quellen, wie aus den einschlägigen Bearbeitungen derselben. Es sind dies Inschriften auf Stein, Metall, Wachs, Ton, Papyri, Ostraka und speziell für die Lautlehre die reichliche Ausbeute liefernden Lehnwörter aus der kopt., syr., hebr. Literatur; auch die neugriechische Volkssprache ist in den Bereich der Untersuchung gezogen. Dabei werden die Spuren armenischen, hebräischen und lateinischen Einflusses berücksichtigt, sowie die sprachlich neubildende Kraft des Christentums und die Individualität des Verfassers. – In den sprachvergleichenden Partien ist St. vorsichtig und beschränkt sich auf das durch die neueren Meister des Faches als sicher Erwiesene. – Eine umfangreiche Bibliographie setzt den Leser in den Stand, sich über die einschlägige Literatur im allgemeinen, sowie über die der κοινή im besonderen zu informieren. – Das gediegene Buch ist für das wissenschaftliche Studium des N. T. ein willkommenes Hilfsmittel.

Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien von A. Harnack. (Leipzig, Hinrichs; ℳ 3,–.) Es sind vier Abhandlungen. Die erste hat zum Thema: Die Identität des Verfassers der Wirstücke der Apg. mit dem Verfasser des ganzen Werkes. In seinen Untersuchungen „Lukas der Arzt" 1906 und „Die Apostelgeschichte" 1908 hatte H. aus sprachlichen und stilistischen Gründen die Identität nachgewiesen. Doch waren seine Darlegungen für einzelne Kritiker nicht überzeugend. Deshalb bringt H. jetzt sein ganzes Material heran. Der Text der Wirstücke ist vollständig abgedruckt, und dabei sind durch den Druck die Worte bezw. Konstruktionen hervorgehoben, die sich mit solchen der Apg. und des Lukasevangeliums decken, während sich zu ihnen in den übrigen historischen Büchern des N. T. keine oder nur verschwindende Parallelen finden. Man muß hier mit H. zu dem Resultate kommen: 1. daß nirgendwo sonst in der

Apg. die Eigentümlichkeiten des Wortschatzes und Stils des Verfassers des Doppelwerkes so gehäuft und konzentriert sind, wie in den Wirstücken, 2. daß die Lukanismen in den Wirstücken ebenso stark in den Partien ausgeprägt sind, die ihren eigentlichen Zweck und ihr Interesse bilden, wie in den beiläufigen Bemerkungen, bezw. in der äußeren Formgebung. Demnach bilden die Wirstücke keine dem Verf. zugekommene, von ihm bearbeitete Urkunde. Der zweite Aufsatz (21—62) behandelt die angeblichen Widersprüche, die sich zwischen den Äußerungen Pauli in seinen Briefen und den Erzählungen der Apg. über die Stellung Pauli zum Judentum ergeben sollen. Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß der Verf. der Acta das Verhältnis des P. zum Judentum wesentlich so dargestellt hat, wie es sich aus den eigenen Briefen des Apostels ergibt. — In Abhandlung III (63—95) untersucht H. die Zeit der Abfassung der Apg. und der synoptischen Evangelien. Das Ergebnis ist, daß die Apg. anfangs der sechziger Jahre, ebenso Mark. und Luk. abgefaßt sind. Nach H. ist Matth.-Evangel. das jüngste, es fällt (wegen des vaticinium post eventum 22, 7) in die unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems folgende Zeit. — In einem vierten Abschnitt (95—112) werden die „Legenden" im Mt.- und Lk.-Evangelium von dem Gesichtspunkte aus beleuchtet, daß sie keinen Grund zur Späterdatierung geben.

Die Schichten im vierten Evangelium von H. Wendt-Jena. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; ℳ 4,40.) Vom philologischen Standpunkte aus hatten Wellhausen und Schwartz auf Grund einer Reihe von Widersprüchen und Inkonzinnitäten im vierten Evangelium nachzuweisen gesucht, daß verschiedene Hände nacheinander am Evangelium gearbeitet hätten. Dasselbe hat Spitta auf Grund einer eigenen, von derjenigen der beiden Vorgänger abweichenden Quellenhypothese zu zeigen versucht. Alle drei weichen aber bei dem Versuche, die verschiedenen Schichten zu sondern, sehr voneinander ab, und der Charakter vieler einzelner Vermutungen ist sehr problematisch, so daß wohl hierbei die Phantasie eine ungebührliche Rolle spielt. W. unterzieht ihre Methode einer scharfen Kritik; zum Nachweise verschiedener Schichten sind ihre Ausgangspunkte ungeeignet. Deshalb stellt W. die nach seiner Ansicht richtigen Ausgangspunkte für einen solchen Nachweis auf. Auf Grund derselben kommt er zur Unterscheidung einer Erzählungs- und einer Redeschicht. Diese beiden Schichten weisen nach W. neben literarischen Inkongruenzen biblisch-theologische Verschiedenheiten auf. Von den beiden ist die Redeschicht die primäre (im Gegensatz zu W., Sch. und Sp.); das sucht W. sowohl aus dem Evangelium selbst, als auch aus anderer Literatur (Johannesbriefe, Ignatiusbriefe), die wohl Verwandtschaft mit den Redestücken, aber nicht mit den Erzählungsstücken zeigt, eingehend zu begründen. — Es folgt dann eine genaue Untersuchung des ursprünglichen Bestandes der Redeschicht, ihres Wertes, ihrer Herkunft, der übrigen Elemente und Interessen der sekundären Schicht. — Den Schluß bildet der Text des Evangeliums in deutscher Sprache, mit Kennzeichnung der Schichten durch lat. und deutschen Druck.

Die Geschichte der Apostel und des Urchristentums von Hermann Pfeifer-Leipzig. (Leipzig, R. Hahn; ℳ 2,60.) Der Vf. dieser Vorträge für Schüler steht auf dem Boden der modernen liberalen Theologie. Es liegt ihm am Herzen, zu zeigen, daß das Christentum in seiner klassischen Zeit nicht eine Bekenntnisgemeinschaft und nicht eine Summe von Heilstatsachen sei, die geglaubt werden müssen, sondern ein Bruderbund, der zusammengehalten wird durch gleichen Gesinnungsernst und die Tat usw. Die Geschehnisse sind ihm Nebensache, Hauptsache, die Darstellung dessen, was er christlich gerichtete Ideen nennt. Die Lösung der Probleme, von der die Darstellung immer ausgeht, geschieht im Sinne der liberalen Theologie. — Wenn man auch diesen Standpunkt verwirft, so muß man doch anerkennen, daß der Vf. durch

seine lebendige, gewandte Darstellung, durch Anwendung der biblischen Erzählungen auf die Anschauungen unserer Zeit das Interesse der Schüler zu spannen und lebendig zu erhalten versteht.

Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments, zusammengestellt von P. Fiebig-Gotha. (Bonn, Marcus & Weber; ℳ 0,80.) Unter 22 Nummern gibt der Vf. in chronologischer Reihenfolge den Text einer Serie von Wundergeschichten, (bis auf fünf lateinische) der griechischen Literatur angehörig, von den *Ἰάματα* von Epidauros (4. Jhrh. v. Chr.) bis auf Apollonius v. Tyana (1. Jhrh. n. Chr.) und die Zauberformeln der in neuerer Zeit aufgefundenen Papyri (die inhaltlich auf die 1. Hälfte des 2. Jhrh. nach Chr. zurückgehen). Die Texte berichten über Heilungen, Totenerweckungen, Dämonenaustreibungen.

Vorschläge für eine kritische Ausgabe des Griechischen Neuen Testaments von Kaspar R. Gregory. (Leipzig, Hinrichs; ℳ 1,50.) Eine Umfrage in den Kreisen der Fachleute bezüglich einer neuen kritischen Ausgabe des N. T.

Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus von Hans Lietzmann in Zeitschr. für wissensch. Theologie, 1911, S. 345–54. Emil Bourguet fand während seines Aufenthaltes in Griechenland Bruchstücke einer Inschrift in Delphi, die einen Brief des Kaisers Claudius an die Stadt D. darstellen. Aus denselben geht hervor, daß damals Kaiser Claudius zum sechsundzwanzigstenmal anläßlich eines militärischen Erfolges zum Imperator ausgerufen war und daß Junius Gallio Prokonsul von Achaja war. (Apg. 18, 12.) Es steht fest, daß die 26. Akklamation in die Jahre 51 52 fällt. Danach hat Gallio sein (einjähriges) Prokonsulat vom 1. 7. 51 bis 1. 7. 52 verwaltet. In diese Zeit fällt also das Ereignis Apg. 18, 12 ff. Es ist hiermit ein wichtiger fester Punkt zur Bestimmung der paulinischen Chronologie gewonnen.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Neben Gregor von Montelongo und Oktavian Ubaldini ist in den Kämpfen der Kurie gegen die Staufer auf seiten der ersteren in Oberitalien besonders Philipp Fontana hervorgetreten. Ihn behandelt monographisch ein Schüler Karl Hampes, O. Canz: **Philipp Fontana, Erzbischof von Ravenna.** Ein Staatsmann des XIII. Jahrhunderts 1240–1270 (Leipzig, Quelle u. Meyer; ℳ 3,65). Wenig geistlich gesinnt, mehr Krieger und Staatsmann als Priester, gab er sich völlig an die Sache der Kirche hin, und indem er der Kurie in den verschiedensten Stellungen sehr wichtige Dienste leistete, gelangte er zu hohen kirchlichen Ehren. In Tuscien als Sohn armer Eltern geboren, kam er durch eigene Tüchtigkeit empor. Als erwählter Bischof von Ferrara trat er sogleich beim Beginne des zweiten Kampfes Kaiser Friedrichs II. gegen die Kurie bedeutsam hervor. Eine besonders intensive Tätigkeit aber entfaltete er in Deutschland, als es galt, dem seines Thrones entsetzten Friedrich einen Gegenkönig zu erwecken. Den Höhepunkt seiner Erfolge erreichte er als päpstlicher Legat im Kampfe mit Ezzelin von Romano. Allerdings blieb ihm das Glück nicht treu; sein Heer wurde zersprengt, er selbst für mehr als ein Jahr der Gefangene Ezzelins und Uberto Pallavicinis. Für den Rest seines Lebens tritt er politisch weniger hervor, im wesentlichen widmete er sich der Verwaltung seines Bistums Ravenna. Nicht einwandfrei in seinem früheren Leben, wegen seiner ganzen weltlichen Richtung, indem ihm ferner „als Maßstab für seine Lebensführung allein der eigene Wille galt“, wegen seiner prunkvollen Hofhaltung und seiner Begünstigung der Künste erscheint er Canz als ein Vorläufer der neuen Zeit, der Renaissance. Das gedruckte Material hat der Verf. wohl vollständig benutzt; etwa noch ungedrucktes konnte er nicht

ermitteln. Die Literatur hat er sorgfältig herangezogen. Namentlich diejenigen, welche auf dem Gebiete des 13. Jahrhunderts arbeiten, werden die Schrift mit Freuden begrüßen.

Das zweite Heft des neunten Bandes der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, hrsg. von Sdralek, enthält eine Abhandlung von B. Altaner: **Venturino von Bergamo O. Pr.** 1304–1346. Eine Biographie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Dominikanerordens im 14. Jahrhundert (Breslau, Aderholz; ℳ 4,–). Im ersten Teil bereitet sich der Verf. durch die Behandlung der Quellen und der Literatur die Grundlage für den zweiten Teil, die Biographie. Die Hauptquelle ist die legenda B. Venturini, welche Clementi vor kurzem veröffentlicht hat. An derselben haben zwei Dominikaner des Klosters von Bologna gearbeitet. Der Verf. der legenda prima schrieb frühestens 1352. Diese wurde dann von dem Redaktor unter Beifügung der Responsio Venturini ad Benedictum (Papst Benedikt XII.) und der Neglігentiae, deren Echtheit A. gegen Mazzi erweist, und unter Einsetzung reicherer Mitteilungen über die letzte Wirksamkeit und den Tod Venturinos etwa 1374–75 umgearbeitet. Das in der legenda einen so weiten Raum einnehmende Wunderbare und Übernatürliche glaubt A. als unglaubwürdig und legendenhaft abzulehnen zu müssen. Venturino trat in frühem Alter in den Dominikanerorden ein. Nach Abschluß seiner Vorbildung gewann er bald einen großen Namen als Prediger. Von verhängnisvollen Folgen wurde für seine Zukunft die von ihm angeregte Geißlerfahrt von Bergamo nach Rom. Als er sodann in Avignon erschien, um einen Kreuzzug durchzusetzen, wurde er wegen des Verdachtes, geheime sektiererische Tendenzen zu verfolgen, zur Verantwortung gezogen und unter dem Verbote jeder öffentlichen Tätigkeit als Prediger und Beichtvater und der Rückkehr nach Italien in das Dominikanerkloster Marvejols in der westlichen Provence verwiesen. Erst nach achtjähriger Verbannung wurde er vollständig rehabilitiert. Es wurde ihm die Kreuzpredigt in Oberitalien übertragen. Auf dem Kreuzzuge selbst fand er in Smyrna einen frühen Tod. Sein Name verdient in der Geschichte der Volkspredigt mit Ehren genannt zu werden. Er gehört zu jenen strengen Ordensmännern des späteren Mittelalters, welche in eifriger Arbeit gegen den Verfall des Ordenslebens ankämpften und umfassende Reformen in der Kirche ersehnten. Er stand in engen Beziehungen zur deutschen Mystik als ein bedeutsamer Vertreter dieser Richtung. Doch ist er keineswegs der vollständig abgeklärte, leidenschaftslose und demütige Ordensmann gewesen. Aus dem vorhandenen Material wenigstens läßt sich entgegen Clementi nicht erweisen, daß er jeweils als Heiliger verehrt sei. In einem angehängten Exkurs tut der Verf. dar, daß der Konflikt Venturinos mit Papst Benedikt XII. in keinem kausalen Zusammenhang mit dem Konflikte seines Ordens mit Benedikt stehe; vielmehr möchte er den Grund für letzteren Konflikt in dem Bestreben der Führer des Ordens sehen, ihre Selbständigkeit auch gegenüber einem Eingriffe des Papstes zu wahren. Die Arbeit Altaners ist eine gründliche, mit gesunder Kritik durchgeführte Untersuchung, deren Resultaten man im wesentlichen zustimmen kann.

In dem ersten Bande der Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation, hrsg. vom Verein für Reformationsgeschichte (Leipzig, Rudolf Haupt) bietet Th. Wotschke eine **Geschichte der Reformation in Polen.** Die Darstellung gründet sich vornehmlich auf eine ganze Reihe von Einzelstudien des Verf., die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Bei der Nachbarschaft Deutschlands und der Nähe Wittenbergs fand die Neuerung in Polen frühzeitig Eingang. Zuerst stellten sich überall die deutschen Bürger der Städte freundlich zu ihr; dann fand sie auch unter den Polen in Klein- und Großpolen, nicht aber in Masovien Verbreitung. Viel erhoffte man

von dem neuen Könige Sigismund August (1548–1572), der als Prinz der Lehre von Wittenberg Sympathie entgegengebracht hatte. Doch blieb er dem alten Glauben treu, wenngleich die neue Lehre unter seiner Regierung nicht geringe Fortschritte machte. Schon der Petrikauer Reichstag vom Jahre 1552 war für die Evangelischen vorteilhaft; große Fortschritte machte ihre Lehre in diesem und dem folgenden Jahre. Bedeutsam war auch der Petrikauer Reichstag vom Jahre 1555. In der Folgezeit schlossen sich die Neugläubigen in Kleinpolen und Litauen den Schweizern an, während die in Großpolen dem Augsburger Bekenntnisse treu blieben. Der gemeinsame Gegensatz gegen die Katholiken und die gemeinsame Sorge um die Erhaltung ihres Glaubens brachte die drei Konfessionen der Lutheraner, der böhmischen Brüder und der Reformierten 1570 in der Sendomirer Union zusammen. Nach dem am 7. Juli 1572 erfolgten Tode des Königs Sigismund August schlossen die Protestanten zur Wahrung der Religionsfreiheit die sog. Warschauer Konföderation, und der Reichstag sicherte ihnen am 28. Jan. 1573 Glaubensfreiheit zu. In der Folge haben sich allerdings die Verhältnisse für die Protestanten wieder wesentlich ungünstiger gestaltet. Bemerkt sei, daß der konfessionelle Standpunkt des Verf. – er ist evangelischer Pfarrer – in unerwünschter Weise in der Darstellung hervortritt. Ausdrücke, wie „die bekannte Unwahrhaftigkeit ultramontaner Gesinnung“ (hier inbezug auf die Toleranz gebraucht) (S. 30), „die Königin Bona, diese Isebel“ (S. 33), „die alte blutige Forderung Roms“ (S. 154), „ein eifriger Römling“ (S. 173), „da Rom jeden Eidbruch heiligte“ (S. 251), sollten in einem wissenschaftlichen Buche keinen Platz haben. Übrigens bietet die klare und übersichtliche Darstellung einen guten Einblick in die Entwicklung der reformatorischen Bewegung in Polen und viele interessante Einzelheiten. In den Anmerkungen, die am Schlusse des Buches stehen, sind manche Urkunden zum Abdruck gebracht.

Gegenstand des elften Heftes der Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte ist **Der ermländische Bischof Stanislaus Hosius als Polemiker** von B. Eisner (Königsberg, Kommissionsverlag F. Bayers Buchhandlung Thomas u. Oppermann; ℳ 1,50). Man kann zwei Hauptteile der Schrift unterscheiden. Im ersten charakterisiert der Verf. vornehmlich an der Hand der Confessio fidei catholicae christianae, des Dialogus trimembris und der Confutatio prolegomenon Brentii die Stellung, welche Hosius in den Hauptstreitfragen der Zeit dem Protestantismus gegenüber einnimmt. In dem zweiten Teile beschäftigt er sich ebenfalls an der Hand der Schriften des Hosius, welche alle, am wenigsten noch die Confessio, einen polemischen Charakter tragen, mit seiner Polemik, zunächst mit seiner Polemik gegen den Protestantismus im allgemeinen, sodann gegen Brenz im besonderen. Einen besonderen Abschnitt widmet der Verf. der von Hosius angewandten Methode und dem von ihm verwandten Material. In Krakau humanistisch gebildet, „ist Hosius seiner ganzen theologischen Auffassung nach nicht Humanist, sondern Scholastiker“, „der jedoch in seinem literarischen Kampfe das alte scholastische Kriegsgerät beiseite läßt und statt dessen auf Bibel, Väter und Geschichte rekurriert“. Er ist seinen Vorgängern auf theologisch-polemischem Gebiete inbezug auf die Methode gefolgt, doch nicht nur inbezug auf diese, sondern auch inhaltlich, er hat ihre Arbeit in weitestgehendem Maße sich zunutze gemacht. „Jedoch repräsentiert er in einigen Fragen auch eine gewisse Weiterentwicklung über die Mehrzahl seiner Vorgänger hinaus. Abhängig ist Hosius in seinen polemischen Schriften nachweislich oder vermutlich namentlich von John Fisher von Rochester, von Johann Eck, Cochläus, Ambrosius Catharinus Politus und Albert Pighius. Das aber bleibt bei all dem bestehen, daß seine Schriften ein sehr brauchbares polemisches Material enthalten und ihren Zweck in hervorragendem Maße zu

erfüllen imstande waren. Da er zudem seine ganze mächtige Persönlichkeit, seine hohe Begabung und unbeugsame Willenskraft, seine ganze einflußreiche Stellung in den Dienst seines Ideals, der Erhaltung, bezw. Wiederherstellung der katholischen Religion, stellte, so begreift sich leicht, daß er hoch bewundert war von den Seinigen, gefürchtet von den Gegnern, und daß er, namentlich in Polen, große Erfolge erzielte. Die Quellen sind mit Sorgfalt benutzt; die Darstellung ist klar und übersichtlich. Ein Register fehlt.

Mit Genuß und Nutzen hat Referent das in jüngster Zeit erschienene Bändchen der Sammlung Kösel: Kl. Löffler, **Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart** (Kempten, Kösel; ℳ 1,–) gelesen. Löffler weiß auf dem Hintergrunde der Zeitgeschichte die Gestalten der einzelnen Päpste in ihrer Eigenart plastisch hervortreten zu lassen. Dabei enthält das Bändchen viele interessante Einzelheiten. Der Inhalt ist streng sachlich. Wo der Verf. glaubt, Mißstände, wie in der Verwaltung des Kirchenstaates, erwähnen zu müssen, geschieht es in objektiv-ruhigem, die einschlägigen Verhältnisse berücksichtigendem Urteil. Die Sprache ist gewandt und lebendig. Wer sich kurz über die Papstgeschichte des letzten Jahrhunderts orientieren will, kommt in vorliegender Schrift voll auf seine Rechnung.

Was Referent von der Schrift F. Dors: „Heinrich B. v. Andlaw" sagen konnte (s. Jahrg. III d. Zeitschr. S. 510 f.), gilt auch von der vorliegenden Schrift desselben Verfassers: **Franz Joseph Ritter v. Buß,** in seinem Leben und Wirken geschildert v. F. Dor (Herder, ℳ 2,60). Der temperamentvolle Freiburger Rechtslehrer war einer der ersten und bedeutendsten Vorkämpfer für die Rechte der katholischen Kirche in Deutschland. In den Parlamenten von Karlsruhe, von Frankfurt, Erfurt und Berlin erhob er seine mächtige Stimme. Große Verdienste hat er sich auch um das Zustandekommen der deutschen Katholikenversammlungen, um das katholische Vereinswesen, auf sozialem und caritativem Gebiete erworben. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges. Von Cl. Blume S. I. (Stimmen aus Maria Laach 1911, II S. 274–87; 401–14; 487–503). Als wir in unserer Zeitschrift 1909, S. 399 über den Stand dieser Frage kurz referierten, glaubten wir konstatieren zu können, daß Patin in seiner Monographie über Bischof Niceta von Remesiana sehr beachtenswerte neue Momente für die zuerst von dem Benediktiner Morin behauptete, von Dom Cagin aber abgelehnte These beigebracht habe, wonach für die Autorschaft des Te Deum laudamus wahrscheinlich kaum noch ein anderer, als der genannte, bis dahin fast unbekannte Missionsbischof aus Dacien in Betracht kommen könne. Nunmehr hat ein Gelehrter, der wie kaum ein zweiter gerade an diesem Gebiete kompetent ist, der um die Erforschung der altkirchlichen Hymnodie hochverdiente Jesuit Cl. Blume, in einer langen eindringenden Abhandlung die Frage aufs neue untersucht und ist zu folgendem in der Tat überraschendem Resultat gekommen: Das Te Deum hat unzweifelhaft im Abendlande seinen Ursprung, wie das ihm vielfach verwandte Gloria in excelsis orientalischer Herkunft ist. Und wie dieser Engelhymnus, so ist auch das Te Deum nach und nach entstanden und, wenngleich es uns heute wie aus einem Guß gemacht erscheint, aus drei oder vier Teilen allmählich zusammengewachsen. Der Eingang, die ersten zehn Verse bis Patrem immensae maiestatis ausschließlich, der sog. trinitarische Teil, ist ein aus der kirchlichen Liturgie selbst, aus den Illationen und Präfationen hervorgewachsenes uraltes, den abendländischen Kirchen bereits in der Märtyrerzeit, näherhin in seinen Haupt-

bestandteilen schon dem hl. Cyprian von Karthago bekanntes altehrwürdiges Loblied auf die hl. Dreifaltigkeit, das dann bald mit einer Art Doxologie auf die göttlichen Personen schloß, nämlich mit Patrem immensae maiestatis bis Tu rex gloriae ausschließlich. Für diesen Teil können wir keinen einzigen Namen als Verfasser nennen, er ist gleichsam Gemeingut der Kirche, ein hymnus sanctorum patrum.

Etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts kam dann der christologische Teil, ein Lobpreis auf Christus, mit den Worten Tu rex gloriae Christe anhebend, hinzu nebst einem aus Psalmenversen bestehenden Bittgebet, indes keineswegs als ein fremder Bestandteil, sondern als eine dem ursprünglichen Grundstocke im Geist und Stil durchaus homogene verständnisvolle Weiterbildung. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, aber wohl sicher vor 387, erhielt dann der Hymnus seinem Wortlaute und Umfange nach die endgültige Vollendung. Und da von einem eigentlichen Verfasser nicht die Rede sein kann, wer war es, der dem Hymnus diese letzte endgültige Form gab? Vielleicht kein anderer, als der hl. Ambrosius, von dem derselbe seit alter Zeit seinen Namen trägt. Mögen daher Augustinus, Hilarius von Poitiers, Abundius von Como, Niceta von Remesiana oder wer immer in den Handschriften mit diesem Hymnus in Verbindung gebracht worden ist, um die Einführung desselben in die Liturgie ihrer Kirchen sich verdient gemacht haben, ebensowenig wie dem Ambrosius kann ihnen der Ruhm der eigentlichen Autorschaft zukommen. „Der Ausgangspunkt des großartigen Loblieses, vorab als Morgenhymnus, scheint ein Gebiet Südgalliens und Norditaliens gewesen zu sein, von wo es seit dem vierten Jahrhundert rasch seinen Einzug in die gesamte Kirche des Abendlandes hielt." — Sind nun auch von Blume nicht alle Zweifel und Rätsel gelöst worden, so ist seine hochinteressante Untersuchung doch ein sehr bemerkenswerter Beitrag zur endgültigen Lösung dieser Frage, die unsere dankbarste Anerkennung verdient.

Wer war Klemens von Rom? oder **Klemens von Rom und die sog. Klemensromane.** Von Univ.-Professor Dr. Karl Ad. Hch. Kellner in Bonn. (Katholik 1911, II, S. 161—173.) Danach war Klemens, der Verfasser des bekannten Briefes an die Korinther und mit Klemens I., dem zweiten oder dritten Nachfolger des Petrus identisch, weder ein Freigelassener, noch ein Verwandter des (flavischen) Kaiserhauses und von dem Konsul Titus Flavius Klemens, dem Vetter Domitians, verschieden. Klemens Romanus war vielmehr der Sprößling einer jüdischen Familie, die unter Tiberius in Rom seßhaft war und in guten Verhältnissen lebte. (Vgl. Bardenhewer, Patrologie[3] § 8.)

Gustav Schönaich (Breslau), **Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius** (Glogau u. Leipzig, Hellmann; ℳ 1,—). Eine gelehrte Untersuchung, die gegenüber den bisherigen, so mannigfaltigen Erklärungen festzustellen sucht, daß die libelli, so verschieden auch die Praxis in den einzelnen Landschaften gewesen sein mag, keine eigentlichen Opferscheine sind, also weder Atteste für ein wirklich noch auch für ein angeblich dargebrachtes Opfer, — es sind vielmehr Gesuche um Atteste für das gesamte loyale Verhalten in religiöser Beziehung, Eingaben, worauf nach römischem Gebrauch zugleich die gewünschte Bescheinigung über das loyale Verhalten des sei es heidnischen sei es christlichen Petenten geschrieben wurde und die dann von (abtrünnigen) Christen allerdings als Sicherheitsscheine verwendet wurden. Die libelli waren also eine gesetzliche Einrichtung, wodurch sich jedermann, nicht bloß der Christ, mit dem schuldigen Opferakte äußerlich abfinden konnte, die dann für den Christen freilich eine negative Verleugnung des Glaubens bedeutete. Im Anhange der gelehrten Abhandlung sind die uns bisher allein bekannten

libelli aus der Verfolgung des Decius beigegeben: der Papyrus von Theadelphia in Fajum, der Wiener und der Berliner libellus, der von Oxyrhynchos und der libellus der Petesuchos-Priesterin, sämtlich mit erklärenden Noten. Auch c. 2 und 3 der epist. XXX von Cyprian sind zur Orientierung im lateinischen Text nebst deutscher Übersetzung abgedruckt.

Rücker, Ad., Dr. theol. et phil., Domvikar (Breslau), **Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien.** Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. (Breslau, Goerlich & Coch, 1911; ℳ 3,20.) Eine von der kath.-theol. Fakultät angenommene Doktor-Dissertation. Nach einigen Vorbemerkungen über die bisherigen einschlägigen Arbeiten behandelt die Studie die Überlieferung der Lukas-Homilien, die ursprünglich 156 an der Zahl, griechisch mit Ausnahme von dreien, nur noch in Fragmenten (in Kommentaren und Katenen), syrisch dagegen fast vollständig und zwar in einer nicht allein qualitativ, sondern auch quantitativ durchaus zuverlässigen Übersetzung (S. 15) vorhanden sind, so daß die syrische Version ein sehr wertvolles Hilfsmittel für die Sichtung und Beurteilung der griechischen Fragmente wie auch für die Wertung der Schriftzitate ist. Es folgt dann eine Zusammenstellung des echten Textes der Lukas-Homilien, eine Untersuchung der Entstehungsverhältnisse (nach dem Ausbruch des nestorianischen Kampfes), des Schrifttextes der Homilien (alexandrinischer Text vorwiegend Sinaiticus mit seinen Trabanten; doch finden sich auch viele Anklänge und Lesarten der *κοινή*) — sowie über den exegetischen Gehalt derselben, wobei sich zeigt, daß Cyrill von der noch im Kommentar zum Johannes-Evangelium vorwaltenden allegorisierenden Methode der Alexandriner sich abwendet, um sich in den Lukas-Homilien einer natürlicheren Schrifterklärung zu bedienen, wohl im Kampfe mit den Häresien dazu genötigt, vielleicht auch unter dem Einfluß der antiochenischen Schule, die auch in Ägypten Vertreter (Isidor v. Pelusium) hatte. Der Anhang (S. 87 ff.) bringt den syrischen Text und die deutsche Übersetzung von Fragmenten aus dem Cod. Sachau 220. Die gelehrte Studie ist sehr der Beachtung wert.

Die Chronik des Eusebius. Aus dem Armenischen übersetzt. Mit textkritischem Kommentar. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von Dr. Jos. Karst, Privatdozent an der Universität Straßburg i. E. (Eusebius' Werke V. Bd.). (Leipzig, Hinrichs 1911; ℳ 15,—.) Von der wie bekannt vollständig nur in einer armenischen Übersetzung erhaltenen Weltchronik des Eusebius besaßen wir bislang als beste Ausgabe die von A. Schoene (1866—1875) mit einer von dem Orientalisten H. Petermann besorgten neuen lateinischen Wiedergabe, die indes ihre großen Mängel hatte. Daher beschloß die Berliner Kirchenväter-Kommission die Herausgabe einer möglichst genauen deutschen Übersetzung und zwar als Vorarbeit zu einer künftigen Edition des Eusebius-Kanon und sodann des Original-Eusebius. Die nunmehr vorliegende deutsche Version ist nach zwei Grundsätzen ausgearbeitet: sie soll zunächst formell adäquat, d. h. eine wörtliche, auch möglichst die Satzkonstruktion und das sprachliche Kolorit des Armeniers besser als es in einer lateinischen Wiedergabe überhaupt möglich ist, widerspiegelnde sein; dann aber auch inhaltlich adäquat, d. h. eine getreu den Sinn, den der armenische Interpret in seine Version gelegt hat, wiedergebende sein, auch da, wo er vom griechischen Original offenkundig oder mutmaßlich abweicht. Voraussetzung für Beides ist die Textkonstruktion und Sanierung bzw. Ergänzung korrupter und defekter Stellen, überhaupt, soweit es möglich ist, die Herstellung des gesamten Textes der armenischen Version in seiner ursprünglichen Form, womit zugleich die Prüfung und Lösung der Frage nach dem eigentlichen Umfang der Chronik gegeben ist. — Die Einleitung (XI—LVI) handelt über die Handschriften und älteren Ausgaben, die Ver-

breitung und Benutzung der armenischen Eusebius-Chronik, die Person des Übersetzers oder Bearbeiters und die Zeit der Abfassung; über den griechischen Archetypus als Quellenvorlage des Armeniers und die syrische Version als Sekundärquelle für die Textgestaltung des Armeniers. Alsdann folgt der Text der Chronik: die Chronographie, die Series Regum nebst den mortes Imperatorum und der Kanon (S. 1–227), hierauf ein kritischer Anhang zum Kanon und Zusatzbemerkungen zum Gesamtwerk, endlich ein den Gebrauch der Chronik erleichternder und sehr fördernder äußerst reichhaltiger Namen-Index. Die mühevolle Arbeit von Dr. Karst verdient um so aufrichtigere Anerkennung, als dadurch zahllosen Gelehrten, die des Armenischen unkundig sind, die wertvolle Weltchronik des Eusebius sozusagen erst zugänglich gemacht wird.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Tragweite der sogenannten Gottesbeweise. Von Dr. Adolf Kater (Gütersloh, C. Bertelsmann; ℳ 1,–). Verf. beginnt mit einer „prinzipiellen Untersuchung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis". Hierbei handelt es sich ihm jedoch keineswegs, wie man erwarten sollte, um die Beantwortung dieser Frage vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus, sondern um den Schriftbeweis für die Möglichkeit der natürlichen Offenbarung. Im einzelnen würdigt Verf. das ontologische, kosmologische, teleologische, ästhetische (vom Gefühlsleben ausgehende) und moralische Argument. Das Resultat seiner Untersuchung entspricht insofern ganz der seit Kant herrschenden protestantischen Auffassung, als er allen Beweisen die eigentlich wissenschaftliche Beweiskraft abspricht. Dennoch aber vindiziert er ihnen eine hohe Bedeutung. Sie decken die tiefsten Bedürfnisse der Seele auf und zeigen ein jeder mehr oder weniger, daß die verschiedenen Seiten des Seelenlebens auf Gott angelegt und von der Ahnung Gottes durchzogen sind. So sind sie indirekte Wegweiser zu Gott, welche auch von der Dogmatik nicht, wie auf protestantischer Seite vielfach geschehen, ignoriert werden dürften, da sie allein der Offenbarung ihren abrupten Charakter nähmen und letztere als einen an die Natur anknüpfenden Gnadenerweis erscheinen ließen. Soweit Verf. auch hinter der katholischen Auffassung zurückbleibt, so zitiert er doch gern katholische Autoren, wie Simar, van Endert, wo er ihnen beipflichten zu können glaubt.

Bibel, Gedankenfreiheit, Häckel. Eine Zusammenstellug von F. Hoffbauer (Frankfurt, Englert u. Schlosser; ℳ 0,50). Der Text ist dreispaltig gedruckt. In der ersten Spalte steht ein Bibelwort. Hierzu äußert sich in der zweiten Spalte die Gedankenfreiheit und in der dritten Häckel. Die Art, wie Verf. hier Häckel bekämpft, könnte wirksam sein, wenn seine Ausführungen nicht oft gar so sonderbar und unverständlich wären. Auf den 11 Textseiten, die die ganze Schrift ausmachen, findet Verf. neben der Bekämpfung Häckels auch noch Raum, die Vivisektion zweimal als den Fluch der Kultur zu bekämpfen und von der Gewalttätigkeit des Papismus zu reden.

Die Christuslegende. Von Ch. Virolleaud, Professor der Assyriologie, der semitischen Philologie und Religionsgeschichte in Paris, übersetzt von Dr. W. Breitenbach (Brackwede, Dr. W. Breitenbach). Verf. will auf 48 knappen Seiten die wichtigsten Ergebnisse der neuesten religionsgeschichtlichen Forschungen vorlegen. Seine Ausführungen, welche die Evangelien als Sagensammlungen und Christus als Sonnengott hinzustellen unternehmen, haben mit ernster Wissenschaft jedoch nichts zu tun und können, was willkürliches Hantieren mit allerlei religionsgeschichtlichem Material angeht, nicht mehr überboten werden. Welcher Grad von Zuverlässigkeit seinen Aus-

führungen beizumessen ist, kann glücklicherweise selbst ein Laie auf religionsgeschichtlichem Gebiet daraus entnehmen, daß (S. 38) der Ritus des Ostergottesdienstes der katholischen Kirche mit wahrhaft beschämender Unkenntnis dieser liturgischen Vorgänge geschildert wird. Dr. Breitenbach, welcher die Monatsschrift „Neue Weltanschauung" das Organ des auf dem Boden der monistischen Entwicklungslehren stehenden Humboldt-Bundes redigiert, hält das Schriftchen für besonders geeignet, die weitesten Kreise unseres Volkes über die Zertrümmerung des Offenbarungscharakters des Christentums aufzuklären. Das Heft erscheint als Eröffnungsheft der Humboldt-Bibliothek für naturwissenschaftliche Weltanschauung. Nach dieser Probe weiß man, was von diesem Unternehmen zu erwarten ist.

Die Stellung der Religion im modernen Geistesleben. Rede gehalten beim Antritt des Rektorats der Universität Greifswald am 15. Mai 1911 von Carl Stange (Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 0,30). Verf. tritt für die Vereinbarkeit der Religion mit der modernen Kultur ein und findet die im wesentlichen richtige Auffassung des Verhältnisses von Kultur und Religion bei Schleiermacher.

Moses als Darwinist, eine Einführung in die anthropologische Religion. Von J. Lanz-Liebenfels (Verlag der „Ostara", Rodaun 1911, zu beziehen durch Friedr. Schalk in Wien; ℳ 0,35). Die Bibel hat einen Geheimsinn, den Verf. gestützt auf Philo, die Väter und die alten Übersetzungen erschließen zu können glaubt. Die richtig verstandene Bibel ist ihm arisches und nicht semitisches Erbgut. In ihrer richtigen Auslegung erscheint sie als „das harte, rassenstolze und rassenbewußte Buch, das den Minderwertigen Ausrottung, den Hochwertigen (den blonden Ariern nämlich) die Weltherrschaft verkündet." In dem vorliegenden Schriftchen läßt er uns einen Blick tun in die „abgrundtiefen Schächte" der biblischen Geheimlehre, der uns Moses als Darwinisten erkennen lassen soll. Moses spreche im 1. Kapitel der Genesis gar nicht vom Anfang der Welt sondern nur von der Heranzüchtung des Menschen aus dem Vormenschen. Was Verf. hier auf 16 Seiten zusammenträgt ist der größte Unsinn in wissenschaftlichem Gewande, der mir je zu Gesicht gekommen ist. Man möchte zugunsten des Verf. an seiner geistigen Intaktheit zweifeln. Das vorliegende Heft ist bereits das 46. der „Ostara", Bücherei der Blonden und Mannesrechtler, welche sich zum Ziel setzt, „die herrische Edelrasse auf dem Wege der planmäßigen Reinzucht und des Herrenrechtes vor der Vernichtung durch sozialistische und feministische Umstürzler zu bewahren." Soweit ich sehe, rühren alle diese Hefte von dem Verf. des vorliegenden her. Außerdem hat er auch eine „Theozoologie" geschrieben!

Der Kampf um die Religion. Von D. Wilh. Schmidt, ord. Professor an der Universität Breslau, Geh. Konsistorialrat (Gütersloh, Bertelsmann 1911; ℳ 5,–). Verf., dem es „ein liebgewordener, gern geübter Lebensberuf geworden ist, den Glauben vor der Wissenschaft zu rechtfertigen", sucht die unter Berufung auf die Wissenschaft heute mehr als je wiederholte Behauptung, die Religion sei ein Anachronismus, als unhaltbar darzutun. Er macht sich seine Arbeit nicht leicht. Er läßt die Wortführer der einzelnen hier in Betracht kommenden Wissenschaften in ausgiebigstem Maße zu Wort kommen und beweist dabei eine bewundernswert universelle Gelehrsamkeit, insbesondere auf den Gebieten der Naturwissenschaften, der Geschichte der Philosophie und der Religionsgeschichte. In ruhiger und sachlicher Form übt er seine Kritik. Er bemüht sich zu zeigen, daß die Wissenschaft, soweit sie sich mit dem Welträtsel beschäftigt, eine verbürgtere Lösung als der biblisch-christliche Theismus sie bietet, nicht erbracht hat, daß vielmehr die Daten, die uns umgeben und nicht minder die Logik für die theistische Lösung des Weltproblems sprechen. Bemerkenswert erscheint, daß er „die Abladung der Beweiskraft für die religiöse Gedankenwelt auf

die praktische, im Unterschied von der theoretischen Vernunft" als unheilvoll ablehnt und der intellektuellen Erkenntnis im Glaubensakt hohe Bedeutung zuspricht. Die Häufung zahlreicher direkter und indirekter Zitate macht die Lektüre vielfach zu einer ermüdenden Arbeit.

Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen. Von Karl Frank S. I. (Herder, ℳ 3,--). Die mit 48 Abbildungen ausgestattete Schrift ist eine treffliche und willkommene Orientierung über den derzeitigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis über die in der Lebewelt zutage tretende Entwicklung. Scharf und klar hält Verf. auseinander, was durch die Beobachtung gestützt als gesichert oder doch als wahrscheinlich zu gelten hat und was so manche Naturforscher der Gegenwart an reinen Postulaten in ihren Werken mitführen. Indem er die gesicherten Resultate der Paläontologie, soweit sie sich auf Zoologie und Botanik beziehen, vorlegt, gelangt er zu dem Resultate, daß es zwar sowohl in der Pflanzenwelt, wie in der Tierwelt zu Umbildungen gekommen ist, daß dagegen diese Umbildungen die Grenzen gewisser von vornherein vorhandener Typen nicht überschreiten und nicht als eigentliche Höherentwicklungen aufzufassen sind. Darauf werden die Postulate der Urzeugung und des genetischen Zusammenhanges zwischen Pflanzen- und Tierreich als unmöglich bezw. unberechtigt, die Zurückführung aller Tiere einerseits und aller Pflanzen andererseits auf je eine Grundform als äußerst unwahrscheinlich dargetan. Es folgt eine treffende Kritik der hauptsächlichsten bisherigen Entwicklungshypothesen, des Lamarckismus und des Neolamarckismus, sowie des Darwinismus und des Neodarwinismus. Zum Schluß bietet Verf. dann Anhaltspunkte für eine zulässige Entwicklungshypothese. Hier werden hochinteressante Beobachtungen und Tatsachen aus der Tier- und Pflanzengeographie, aus dem Gebiete des Parasitismus und der Symbiose sowie aus der Embryogenie der heutigen Organismen mitgeteilt, welche Veränderungen in progressivem und regressivem Sinne an Pflanzen und Tieren erkennen lassen. Danach erscheint die Konstanz der heutigen systematischen Arten als unhaltbar. Es entstehen vielmehr neue Arten, Gattungen und selbst Familien, aber keine Tiere und Pflanzen mit ganz abweichendem Bauplan und höherer Gesamtorganisation. Da auch die paläontologisch nachweisbaren Veränderungen sich in denselben Grenzen halten, ist allein der Schluß berechtigt, daß jede weitergehende, einen einmal gegebenen Typus vollständig verwischende Veränderung ausgeschlossen ist. Die durch Tatsachen gestützte Erkenntnis in der Entwicklungsfrage zeigt also folgenden Stand: Weder für das Pflanzenreich noch für das Tierreich ist eine einstammige Entwicklung anzunehmen, ebensowenig eine fortschreitende Höherentwicklung, beide Reiche bestehen vielmehr je aus einer Anzahl von echten Typen, innerhalb welcher allerdings direkte Beeinflussung durch Klima oder Bodenbeschaffenheit, lang dauernde Isolierung und Inzucht sowie Anpassung an ganz spezielle Lebensweise ziemlich weitgehende, insbesondere die Grenzen der systematischen Arten überschreitende Umbildungen ermöglichen. Die genauere Feststellung dieser echten unverwischbaren Typen ist eine der nächsten Aufgaben der Naturforschung. Den die Tatsachen der Symbiose behandelnden Abschnitt hat E. Wasmann S. I. zur vorliegenden Schrift beigesteuert.

Nach dem Vorgange einer ganzen Reihe von katholischen Zeitschriften bringen die Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höh. Lehranstalten (1911, S. 296—305) ebenfalls eine kurze Orientierung über den **Monismus**, verfaßt von Lyzealprofessor Dr. Schmöller-Passau.

Ein Hauptproblem der modernen Religionsgeschichtsforschung behandelt Universitätsprofessor Dr. Edward Lehmann-Berlin in der Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik (1911, Nr. 39). Verf. führt aus, daß das

zur Frage des Totemismus in jüngster Zeit immer reichlicher angehäufte Material mehr und mehr erkennen läßt, daß die bisher beliebte religionsgeschichtliche Bewertung des Totemismus der hinreichenden Begründung durch Tatsachen entbehrt. L. zeigt, daß unter den Elementen, welche man als zum Totemismus gehörig ansieht, der religiöse Faktor nach den bis jetzt gesammelten Erfahrungen sich am schwächsten äußert.

Die Frage **Seelenwanderung oder ewiges Leben bei Gott?** behandelt Professor Dr. F. Sawicki-Pelplin in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (1911, Nr. 46), indem er zunächst zeigt, daß die uns so fremdartig berührende Lehre von der Seelenwanderung sich nicht nur in alten Religionen findet, sondern auch im Geistesleben der Gegenwart ihre Rolle spielt. Verf. forscht dann nach den verschiedenen Gründen dieser Erscheinung, um schließlich zu zeigen, daß die für die Lehre der Seelenwanderung vorgebrachten Gründe den christlichen Jenseitsgedanken nicht erschüttern können, letzterer vielmehr allein die wahre Lösung der letzten Probleme des Lebens gibt.

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt von A. Ungnad und gemeinverständlich erklärt von H. Greßmann (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, Heft 14; Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 5,–). Die mit kurzen Noten ausgestattete Übersetzung zeichnet sich dadurch aus, daß sie den lückenhaften Charakter der Keilschriftfragmente des Gilgamesch-Epos sowie die Unsicherheit so vieler Lesungen und Ergänzungen mit peinlicher Genauigkeit und in einer auch dem Laien verständlichen Weise im Druck zur Anschauung bringt. Sie wurde von Ungnad auf Wunsch Greßmanns eigens angefertigt, da letzterer seine in der Erklärung niedergelegten literar- und religionsgeschichtlichen Studien über das Epos nicht ohne eine Übersetzung vorlegen wollte, welche auch dem nicht fachwissenschaftlich gebildeten Leser jederzeit nachzuprüfen ermöglichte, wie weit fester Boden vorhanden sei. Mit Rücksicht auf den gedachten Leserkreis wurde dann auch überhaupt in der Erklärung so gut wie nichts als bekannt vorausgesetzt. Die Erklärung gibt zunächst immer eine das Verständnis des Zusammenhangs des jeweilig behandelten Teils des Epos vermittelnde Analyse, woran sich die Erörterung der eine besondere Untersuchung verdienenden Einzelheiten anschließt. Insbesondere wird die Frage nach dem Zusammenhang des Epos mit der Astralmythologie, sein Charakter als Kunstwerk und seine Nachwirkungen in der Weltliteratur geprüft. Was nun die Ausführungen Greßmanns besonders beachtenswert macht, ist der Umstand, daß sie sich zu einer glatten Ablehnung der bekannten Thesen des Assyriologen Jensen gestalten. Der von letzterem angenommene astralmythologische Hintergrund des Epos löst sich vor G.s nüchterner Kritik in ein reines Nichts auf. Vor allem aber wird auch die von Jensen mehrfach behauptete Abhängigkeit des Alten und Neuen Testamentes vom Gilgamesch-Epos schlagend widerlegt, wobei namentlich die Methode Jensens einer vernichtenden Kritik unterzogen wird. Diese Resultate sind um so wertvoller, als Verf. gegen jeden Verdacht dogmatischer Befangenheit infolge seines religionsgeschichtlichen Standpunktes geschützt erscheint. Auf S. 168 hätte übrigens Kuglers „Sternkunde und Sterndienst in Babel" zitiert werden müssen.

Der alte und der neue Glaube. Von Universitätsprofessor Dr. G. Reinhold-Wien. 3. Aufl. (Wien, Heinrich Kirsch; ℳ 6,–). Das namentlich durch seinen Einfluß auf die Konversion von Ruvilles weithin bekannt gewordene Buch will gebildeten Katholiken eine die modernen Gegner in erster Linie berücksichtigende Verteidigung des katholischen Christentums bieten. Wenn auch nicht gerade jeder gegnerische Einwurf sich berücksichtigt findet, so dient doch das Buch im ganzen seinem Zweck in vorzüglicher Weise. Die neue Auflage hat um 40 Seiten zugenommen. Hatte Verf. in der vorhergehenden Auflage die Möglichkeit der tierischen Abstammung des mensch-

lichen Leibes zugestanden, so spricht er sich jetzt fast ganz ablehnend gegen diese Annahme aus. In einem eigenen Abschnitt zeigt Verf., daß der hl. Augustinus und der hl. Thomas von Aquin keineswegs dafür in Anspruch genommen werden können. Neu aufgenommen wurde auch eine Abhandlung über das heiligste Altarssakrament. S. 139 hätten nicht die Äußerungen des Paläontologen Branca von 1901, sondern seine neueste Schrift „Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen" (1910) zitiert werden müssen. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Lehrbuch der Dogmatik von Dr. Bernhard Bartmann. Zweite, verm. und verb. Aufl. (XX u. 861 S. Herder, ℳ 14,50.) Vorliegendes Lehrbuch war in seiner ersten Ausgabe als Manuskript gedruckt; es wurde dann für die Herdersche „Theologische Bibliothek" vollständig neu durchgearbeitet, vielfach erweitert und verbessert. Bei einer Selbstanzeige kann es sich nur darum handeln, die Gesichtspunkte hervorzuheben, wonach es abgefaßt worden ist. Es wurde durchgängig die Thesenform angewendet, damit das eigentliche Dogma sich deutlich und reinlich dem Auge darstelle und so dem Gedächtnisse leichter einpräge. Von meiner eigenen Studienzeit war mir diese Lehrpraxis aus den Vorlesungen meines Lehrers Morgott her geläufig, und die vielen norddeutschen Priester, welche zur Zeit des „Kulturkampfes" in Eichstätt ihre Studien machten, werden bei einer etwaigen Lektüre des Buches in der Behandlung der Trinitätslehre, der Christologie und Gnadenlehre in der Fassung der verschiedenen Thesen an jene Morgottsche Art erinnert werden. Es wurde dementsprechend auch überall der These die entsprechende theologische Währung und die betreffenden kirchlichen Lehrentscheidungen nach dem Enchiridion von Denzinger-Bannwart beigefügt. Es geschah das sowohl im Interesse des Dogmas, das man genau von der theologischen Schulmeinung sondern soll, als auch des Theologen, der sich in Theorie und Praxis stets dieses wesentlichen Unterschiedes bewußt bleiben muß. Unsere fragende und forschende Zeit will genaue Unterscheidungen und auch die Sache selbst fordert sie; denn es ist doch offenbar etwas ganz anderes, ob man über die Gottheit Christi, die Taufe oder die Rechtfertigung disputiert, oder über die Wirkungsweise der Sakramente, über das „Feuer" des Fegfeuers, über das Problem der Art und Weise der göttlichen Prädestination. In den ersten Punkten ist man zu einem formellen Glaubensakte streng verpflichtet, in den anderen darf man frei den von der einen oder anderen Schule vorgelegten Gründen folgen. Inbezug auf Schulmeinungen habe ich mich darauf beschränkt, kurz die Standpunkte zu kennzeichnen, zu einer eingehenden Erörterung fehlte der Raum und auch bisweilen der Mut. Wer will z. B. ernstlich beweisen, wie die Sakramente die Gnade bewirken; und welche wissenschaftliche Überzeugung geben solcherlei Beweise? Ich habe in solchen Fällen mich auf das Geheimnis zurückbezogen und offen an die Grenze des menschlichen Erkennens erinnert. Um so mehr Raum blieb dann übrig für die heutzutage so notwendig erscheinende Beweisführung der wirklichen Dogmen. Hier schien es mir geboten, der starken historischen Strömung gegen die Kirchenlehre und gegen das ganze positive Christentum entgegenzutreten und die vom Rationalismus und Modernismus so eifrig aus Schrift und Dogmengeschichte erhobenen Schwierigkeiten und Einwendungen zu berücksichtigen — entweder implizite und sachlich oder wo es angebracht war, auch formell und ausdrücklich. Daher wurde eine möglichst eingehende und lückenlose Darlegung der Offenbarungslehre angestrebt, wobei der inhaltliche Fortschritt der Offenbarung selbst vom Anfang des Alten bis zum Ende des Neuen Testamentes deutlich hervortrat. Es

ist ja die Meinung des Neuen Testamentes selbst, daß das *volle* Offenbarungslicht erst in Jesus Christus der Welt aufgegangen ist (Joh. 1, 17; Hebr. 1, 1 u. a.). Daß auf diesen Teil der Beweisführung eine besondere Mühe und viel selbständige Arbeit verwendet worden ist, glaube ich, nicht verschweigen zu brauchen, wenngleich ich auch die Vorarbeiten anderer, die indessen in den biblischen Partien leider nicht übermäßig zahlreich sind, immer dankbar benutzt habe. Man wird das z. B. bestätigt finden in der Trinitätslehre, in Partien der Christologie, der Gnadenlehre, der Lehre von der Kirche, der Sakramentenlehre, sowie auch in den mancherlei eschatologischen Fragen. Ähnliches wäre zu sagen über den *Traditionsbeweis*. Bei ihm kommt es besonders dem Modernismus gegenüber darauf an, die Uranfänglichkeit und Stetigkeit der Tradition, sowie die Konformität der kirchlichen Lehrentwicklung mit der Offenbarung darzutun. Auch Harnack gesteht jetzt, daß „in den Jahren 30–70 eigentlich alles geworden und geschehen ist, was sich nachher entfaltet hat“ (Vorrede zu „Lukas der Arzt“ 1906). Dagegen spielt der Modernismus gern die Tradition gegen die Schrift auf und betont erstere *übermäßig*, um in ihr die angeblich fortschreitenden Offenbarungen unterzubringen. Si paradoxal que cela paraisse, l'intérêt *dominant* du Moderniste porte sur la *Tradition*, sagt Tyrell in Le Christianisme à la croisée des chemins 1911, S. 26. Gewiß hat der Traditionsbeweis heute eine größere apologetische Bedeutung wie früher. Er zeigt uns, wie das Dogma im Laufe der Zeit sich immer deutlicher und bestimmter entwickelt hat bis zur letzten formellen kirchenamtlichen Prägung oder wenigstens einer allgemein angenommenen Formulierung; er stellt aber auch die wichtige Tatsache ins Licht, daß es in allen Phasen der Entwicklung auf dem festen Boden der uranfänglichen Offenbarung ruhte, und daß seine formelle Prägung folgerichtig geschah und unter vollendeter Benutzung und Konservierung der übernatürlichen Offenbarung, die ihrerseits jedoch mit Christus und den Aposteln abgeschlossen ist. Wenn die Dogmatik das Dogma auch nicht überall in *fertiger Form* aufweisen kann, in irgendeiner Form des *Werdens* ist es immer vorhanden, und zwar seinem *Wesen* nach. Das bestätigen die in den letzten Jahrzehnten auch auf katholischer Seite so eifrig und erfolgreich betriebenen dogmengeschichtlichen Studien, von denen auch Harnack besonders mit Rücksicht auf die bei Schöningh erscheinenden „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte“ gesteht, daß „aus ihnen Vieles zu lernen ist“ (Dogmengesch.[4] I 27). Die kirchliche Lehrentwicklung findet vielfach einen gewissen Abschluß in der *Scholastik*. Es würde deshalb die Darstellung der dogmatischen Entwicklung unvollständig sein, wenn sie nicht diese letzte Epoche berücksichtigte. Das kann natürlich nur an dritter Stelle geschehen; denn dorthin fällt sie nach dem chronologischen Zusammenhange und Entwicklungsgange. Daß man sich dabei an den „Fürsten der Scholastik“ hält, geschieht nicht nur aus Gründen der kirchlichen Vorschrift, sondern auch aus sachlichen Erwägungen. Ich habe ihn deshalb überall gewissenhaft, meist nach seiner theologischen Summe zitiert. Abweichende Meinungen anderer Scholastiker sind, wo es es notwendig war, genannt, aber im allgemeinen wurde hier Kürze angestrebt. Der junge Theologe hat für das Hin und Her und Für und Wider der vielen theologischen Meinungen doch wenig Interesse und auch nicht die nötige Muße. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß in jenen Lehrpunkten, wo der *nachtridentinischen Theologie* ein wesentlicher Anteil an der Klärung und Formulierung der Kirchenlehre zufällt, diese auch gebührend gekennzeichnet und hervorgehoben worden ist. In wenigen Punkten, wie z. B. in der Lehre vom Papsttum, von der Inspiration, von den einzelnen Sakramenten, von der Person Christi darf auch die *neueste Theologie* das Verdienst einer ernsten und soliden Mitarbeit für sich in Anspruch nehmen. Die

vielen Einsprüche der Gegner, die keineswegs immer leicht zu nehmen sind, bieten ja dazu Gelegenheit genug. Was den Umfang des dargestellten Stoffes anbetrifft, so dürfte kaum irgendeine Frage von Belang übergangen worden sein. Die Verlagshandlung stellte das Verlangen nach einem starken Bande. Es mußte daher vielfach Kompreßdruck angewendet werden, um das Material zu bewältigen. Weil ich ein Lernbuch schreiben wollte, hielt ich ein einheitliches Textbild für zweckentsprechend und habe die ohnehin nicht immer leichten fremdsprachigen Stellen durchgängig übersetzt. Wenn sie für den praktischen Unterricht des späteren Seelsorgers nutzbringend sein sollen, können sie es ja doch nur in deutscher Sprache sein.

Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie. Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Von Al. Bukowski S. I. (Forschungen zur christlichen Lit. und Dogmengeschichte; Schöningh, ℳ 6,–). Diese Schrift wird allen willkommen sein, welche sich für die griechische Kirche und ihre Wiedervereinigung mit der römischen interessieren. Es handelt sich in derselben nicht, wie man nach dem Titel vermuten könnte, speziell um die durch Christus geleistete Genugtuung allein, sondern auch um noch manches andere, was damit zusammenhängt. Im ersten Kapitel wird „die Lehre der russischen Orthodoxie von der primären Genugtuung des Erlösers" dargelegt; im zweiten „von der sekundären Genugtuung des Sünders selbst"; im dritten „die Polemik gegen den Ersatz der Genugtuung durch den Ablaß"; im vierten wird „die Stellung der russischen Kirche zur Fegfeuerlehre" normiert. Jedesmal verläuft die Darlegung in drei Unterabteilungen, indem zunächst die symbolischen Bücher, dann die ältere Theologie, zuletzt die neuere und neueste Theologie zu Worte kommen. Dabei wiederholt sich dann im allgemeinen dieselbe unerfreuliche Erscheinung, daß die jüngsten Theologen über die in Rede stehenden Dogmen am radikalsten urteilen. In dem Hauptdogma von der Genugtuung durch Christus stimmen die Russen mit den Lateinern überein, nur machen neuere Theologen entschieden Front gegen die einseitige juridisch gefaßte Theorie Anselms, die sie als die „römische" ausgeben und worin „Gott als die kalte, unendliche Gerechtigkeit, als Herrscher von unerbittlicher Strenge" erscheine. Dieser Auffassung gegenüber betonen sie die göttliche Liebe und Vaterschaft, deren letzte Absicht auf Gegenliebe und sittliche Umwandlung gerichtet sei. Mit Recht betont der Verf., daß auch manche katholische Dogmatiker diese Auffassung vertreten, bekennt aber ebenso wahr, „daß trotzdem die erkannten Mängel (vgl. der einseitig juridischen Genugtuungstheorie) noch nicht in wünschenswerter Weise zur Abstellung gelangt seien, darum dürften bei einer neuen Darstellung der Erlösungslehre auch manche Anregungen Swjetlows (eines russischen Polemikers) Beachtung verdienen" (S. 41). In bezug auf die Bußwerke (satisfactiones) bei der Beichte steht die Sache nicht so günstig. Während bei den älteren Theologen hierfür noch ein gewisses Verständnis vorhanden ist, verwerfen alle neueren ihren Sühnewert, und die neuesten wollen von ihnen überhaupt nichts wissen. Damit hängt zusammen die Verwerfung des römischen Ablasses. Man leugnet das Verbleiben zeitlicher Sündenstrafen nach der Rechtfertigung, negiert konsequent die sakramentale Genugtuung und ebenso konsequent den Ablaß. Die Polemik gegen letzteren ist bei den Russen heftiger, als bei den Protestanten. Zuletzt erörtert Verf. die russische Fegfeuerlehre. Hier herrscht unter den Russen selbst wenig Klarheit und Einheit, doch gelangt Verf. zu dem Schlusse, daß auch sie für „einige Seelen im Jenseits vor der Aufnahme in die Seligkeit eine Zeitlang Strafen unterworfen werden und in dieser Lage von den Lebenden Hilfe erhalten können" (man denke an den Brauch der Totenmessen!); nur verwerfen sie das „Feuer" in diesem Zustande und auch den satisfaktorischen

Charakter seiner Strafen. Die schöne Schrift weckt den Wunsch, Verf. möge die gesamten dogmatischen Kontroverspunkte in derselben Weise behandeln, wir wissen verhältnismäßig wenig von ihnen, zu wenig.

Les petits Enfants de cinq ans au-dessous. Histoire. Dogme. Littérature. Par P. V. Delaporte S. I. (Bruxelles, Alb. Dewit, Rue Royale 53. 326 S.). Verf. ist ein Kinderfreund und schildert das Kind nach der altheidnischen Auffassung, nach dem Evangelium, in der Väterliteratur und in der späteren Zeit bis auf unsere Tage in freier wechselvoller Darstellung, wobei der christliche Standpunkt (Schutzengel, Taufe, Erziehung, Gefahren, Spiele, Vorsehung, Tugenden) stets der maßgebende und beherrschende bleibt. Auch von Kinderwundern, Kindermartyrern gibt es eigene Kapitel, so daß alle, die sich pflichtmäßig mit Kindern beschäftigen, mancherlei Anregung für ihren Beruf erfahren.

Jesus als Philosoph von H. Schneider Dr. med. et phil., a. o. Prof. d. Phil. zu Leipzig (Leipzig, Hinrichs; ℳ 1,–). Jesus als Philosoph! Was ließe sich über ein solches Thema sagen? Wir erfahren denn auch nicht viel wirklich Philosophisches. Außer dem Urteil, daß Jesus als „Rationalist" angesprochen werden muß (S. 8) und daß er „einer der größten Denker der Menschheit" (S. 1) ist, vernehmen wir nur flüchtig das, was man in einer neutestamentlichen Theologie über die Lehre Jesu zu lesen gewöhnt ist; und auch dies wird in sehr radikaler Auffassung dargestellt. Die zweite Hälfte der Broschüre handelt gar nicht von dem „Philosophen" Jesus, sondern von Paulus, „dem Metaphysiker und Systematiker" des Judentums, „dem Plato der jüdischen Entwicklung" (S. 36), dem „phantastischen Logiker und Feinde der Natur" (39), der aber doch „das wissenschaftliche Christentum geschaffen hat" (45).

Monismus und Monotheismus vor einem Schiedsgericht. Ein in verschiedenen Gymnasien und öffentlichen Sälen gehaltener Vortrag von P. Bernstein, ehemaligen jüdischen Theologen, nachher im Pfarramte der protestantischen Landeskirchen (Kommissionsverlag S. Mayer, Eßlingen). Das subjektive Gewissen verbürgt dem Verf. ein Fortleben nach dem Tode, denn es muß eine Vergeltung geben. Der Unsterblichkeitsglaube wird geboren aus dem ethischen Gottesbegriff, dessen Wesen Liebe und Gerechtigkeit ist. „Und dieser moralische Beweis für das Fortleben nach dem Tode war für mich zugleich ein metaphysischer Beweis für die Existenz der Seele; denn wenn es ein Fortleben geben soll, so muß im Menschen ein Etwas sein, ein Wesen sein, was fortleben kann" (S. 8). Der Verfasser hat eine ganz lose Darstellungsweise gewählt, aber man wünscht doch bisweilen, daß die Gedankengänge etwas straffer sein möchten.

Woran man nicht zu glauben braucht. Unter diesem etwas sonderbaren Titel behandelt der Superintendent und Kreisschulinspecktor H. Lubenow (Gütersloh, ℳ 1,–) eine Reihe apologetischer Fragen in orthodoxer Auffassung. Wir brauchen nicht zu glauben, daß die Engel Flügel haben, daß der Teufel wie der griechische Gott Pan Hörner, Bocksfüße und sogar Fledermausflügel hat, daß die Schöpfung wortwörtlich nach dem Genesisberichte verlaufen ist, wenn man nur die dogmatische Grundanschauung desselben festhält (hier wird der Darwinismus abgelehnt); man braucht nicht zu glauben, daß das Christentum eine düstere Lebensauffassung lehre, oder daß es auf unpraktische Schwärmerei hinauslaufe, daß Gott droben im besseren Jenseits in einem „Wolkenhimmel wohne" („Gott ist Geist und an keine räumliche Schranken gebunden"). Verf. schließt, daß das Christentum wie eine Diesseitsreligion so auch eine Jenseitsreligion sei. Bisweilen geht er in seinem Eifer auch etwas zu weit, so, wenn er meint, man solle das Wort „Himmel" ganz vermeiden, weil man meist damit unklare Vorstellungen verbinde. Aber es ist doch biblisch! Wundern

muß man sich auch darüber, wie ein Mann von der Stellung Lubenows nicht weiß, daß der „Hexenwahn“ keineswegs eine Eigentümlichkeit „des Katholizismus“ ist, welcher „keine Fühlung mit dem Neuen Testamente“ behalten habe, sondern einfach eine zeit- und kulturgeschichtliche Erscheinung, die sich in beiden Religionen zeigte, ihre Höhe im Zeitalter der Reformation erreichte und durch Luthers krasse Auffassung vom Teufel erst recht gefördert wurde.

Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch kurz erläutert von Dr. Th. Kolde, Prof. in Erlangen. Mit fünf Beilagen: die Schwabacher, Marburger, Torgauer Artikel, die Confutatio pontificia und die Augustana von 1540. (Zweite verbessert. Aufl., Gotha, Perthes; ℳ 4,50.) Das Buch soll zunächst Studierenden für dogmenhistorische Übungen über die Augustana dienen, wofür darin das Notwendigste zusammengestellt ist. Es ist aber auch für den katholischen Theologen brauchbar, zumal für solche, die im Lehramte tätig sind, und denen das umfassendere Werk von Müller über die symbolischen Bücher des Protestantismus nicht immer zugänglich ist. Sie finden hier die Lehre der Reformatoren über die „vorzüglichsten Glaubenslehren“, dann „die Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Misbräuch, so geändert seind“ und die bereits genannten fünf Beilagen. Die Augsburger Konfession hat ihre Geschichte; darüber unterrichtet die Einleitung. Weder von der lateinischen noch von der deutschen Rezension ist ein Originalexemplar erhalten. Aber es erschienen während der Verhandlungen schon gedruckte Ausgaben „von unberufener Hand“, wodurch Melanchthon, der eigentliche Autor der Konfession, veranlaßt wurde, selbst eine Ausgabe 1531 gemeinsam mit seiner „Apologie“ der Augustana herauszugeben (Editio princeps). Melanchthon arbeitete in der Folge noch mehrfach an der Augustana; doch blieb diese im ganzen unverändert. Dagegen hat er eine 1540 bearbeitete Ausgabe im Interesse der Schweizer in wichtigen dogmatischen Punkten verändert, und diese erhielt daher den Namen Variata. Besonders ist der 10. Art. vom Abendmahl stark verändert, der anfangs im Sinne der Transsubstantiation lautete, später aber impanatianisch. Das Konkordienbuch enthält aber den unveränderten Text, die Invariata. Sie bildet das Bekenntnis der strengen Lutheraner gegenüber den Zwinglianern und Kalvinisten, die auf dem Standpunkt der Variata stehen. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

K. Staub, der Verfasser des bekannten Werkes „Graf Leo Tolstois Leben und Werke. Seine Weltanschauung und ihre Entwicklung“, stellt im Pharus (1911 II 585–97) **Graf L. Tolstois Lebensanschauung** in ihrem inneren Zusammenhange dar mit Einschluß seiner pädagogischen Anschauungen. „Der Mensch ist nach Tolstoi nur ein Organ, dessen Sich Gott, die Liebe, zu ihrer Durchlebung bedient. Die einzige Aufgabe des Menschen kann somit nur darin bestehen, sich als ein Werkzeug dieses göttlichen Prinzips, als ein Glied des sich vollziehenden Werkes Gottes auf Erden zu erkennen, fühlen und danach sein ganzes Tun und Lassen einzurichten. Das ist die Religion Tolstois. Sie ist Humanitätsreligion, getragen von dem Gedanken an eine moralische göttliche Kraft – Gott genannt –, die sich im Menschen in der reinen Liebe und in dem Streben nach allgemeiner Wohlfahrt offenbart. Vertrauensvoll soll sich der Mensch dieser göttlichen Kraft hingeben, sich ganz in ihren Dienst stellen, und das Ziel wird erreicht werden. Wie das Böse, die Leidenschaften zu erklären seien, bleibt uns Tolstoi schuldig.“

In dem beachtenswerten Aufsatze von A. Rademacher über **Die Heiligen-**

psyche und die Menschennatur (Heliand, 1911 12, S. 7–13 und 39–49) wird 1. „Das Entwicklungsgesetz im Leben der Heiligen", 2. „Die Heiligenpsyche und das Milieu" und 3. „Der Heilige und die individuelle und soziale Persönlichkeit" besprochen. „In dem Heiligenleben verbinden und durchdringen sich Natürliches und Übernatürliches." „Diese Verbindung und Durchdringung ist so intim, daß es unmöglich ist, den beiderseitigen Anteil abzugrenzen." Auch der Heilige „ist dem großem Gesetze der Entwicklung unterworfen". Kein individuelles Leben „ist stark und selbständig genug", sich dem Einfluß des „Milieus, wenn wir die Gesamtheit der Lebensumstände einmal so nennen wollen, zu entziehen, auch der Heilige nicht". „Mit der Feststellung, daß der Heilige nicht aufhört, eine Individualität zu sein, ist zu einem Teile auch schon der andere Vorwurf zurückgewiesen, als begebe er sich dessen, was den Wert eines Menschen ausmacht, nämlich seine Persönlichkeit, als höre er auf, sich als Einzelwesen zu fühlen und für andere verantwortlich zu sein, und lebe in einer anderen Welt als der unseren."

Der Herdersche Verlag legt das frohe und geistvolle Buch des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg P. W. von Keppler **Mehr Freude** in neuer vermehrter Auflage vor (54.–65. Tausend; geb. ℳ 3,–). Glück auf zur freudekündenden und freudebringenden Wanderung! S. auch diese Zeitschrift 1909, 406; 501.

Im Zusammenhange damit notieren wir die dritte Auflage des von demselben hochwürdigsten Verfasser s. Z. herausgegebenen Buches über **Das Problem des Leidens** (Herder; ℳ 1,20). Der erste Teil – ursprünglich eine 1894 gehaltene akademische Antrittsanrede – behandelt „Das Problem des Leidens in der Moral"; im Christentum hat auch der Schmerz „seine Erlösung gefunden"; alle künstlichen Opiate und Schmerzstillungsmittel der Philosophie bedeuten nichts gegen die im Christentum zur Verfügung stehenden Leidenshilfen. Im zweiten Teil („Das Leiden und die antike Philosophie") wird eine Übersicht über die Leidensanschauungen gegeben, denen wir im Altertum, besonders bei den griechischen Dichtern und Philosophen, begegnen. Der Schlußteil erörtert „Die antike Welt und das Mitleid". Mit dem „Problem des Leidens" muß sich jedes Menschenleben und jedes Menschenherz auseinandersetzen. Die Art, in der Bischof Keppler dieses Problem hier behandelt, ist geistvoll, anregend, erhebend.

Das Wort „Beruf" keine Neuschöpfung Luthers. Gegenüber den Aufstellungen des Heidelberger Professors Max Weber, die bei verschiedenen protestantischen Historikern und Theologen Beistimmung gefunden haben, weist N. Paulus in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania (1911, Nr. 45) unter Berufung auf Luther und Zwingli nach, daß die Worte „Ruf" und „Berufung", gleichlautend mit „Beruf", schon dem Volke geläufige Ausdrücke waren, als Luther Sirach 11, 21 f. übersetzte.

Unter der Überschrift **Die sittliche Berechtigung der Arbeiterausstände und der „Arbeiterpräses"** (Zeitschrift für kath. Theologie, 1912, 97–122) antwortet J. Biederlack S. I. auf die Kritik, die ein Anonymus im Berliner „Arbeiterpräses" an seinen Aufstellungen geübt hat; diese Kritik ist nachträglich auch im Verlag des Berliner „Arbeiter" im Sonderabdruck erschienen unter dem Titel **„Kritische Randbemerkungen zu den Ansichten der Professoren Mausbach und Biederlack über die Gewerkschaftsfrage"**. Biederlack schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „Die Moraltheologen alle, nicht nur jene, welche schon vor der Polemik, die das Treitzsche Buch veranlaßte, sondern auch jene, welche nach dem Entstehen der Polemik über diese Frage sich äußerten, sprechen sich für die sittliche Erlaubtheit auch eines Meliorationsstreikes aus. Der Versuch des A. im „Arbeiterpräses", die Auktorität der Moraltheologen zu entkräften, ist vollkommen gescheitert."

Franz Dorfmann hat ein interessantes Buch über die **Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung** geschrieben (Wien, Kirsch; ℳ 6,–). Ausgehend von dem österreichischen theologischen Studienplan vom Jahre 1752, der weder den kirchlichen Erfordernissen und den staatlichen Erwartungen entsprach, noch vom logischen und pädagogischen Standpunkte aus empfehlenswert war, zeigt er, wie die Pastoraltheologie allmählich als selbständiges Schulfach in die theologischen Lehranstalten Österreichs eingeführt wurde zumal durch das Dekret der Kaiserin Maria Theresia vom 18. Oktober 1777. Er erörtert die Vor- und Nachteile des neu geschaffenen Schulfaches und seine Weiterentwicklung. Besonderes Interesse verdient der Abschnitt, der die „Auffassung, Weiterbildung und Literatur der Pastoraltheologie während der letzten sechzig Jahre" behandelt. Die von H. Swoboda zugunsten einer intensiven und streng wissenschaftlichen Weiterbildung der Pastoraltheologie gestellte Forderung, das eine Gesamtfach in seine Teilfächer (Homiletik, Katechetik, Liturgik, Hodegetik) aufzulösen und wenigstens auf den Universitäten prinzipiell durch mehrere Lehrkräfte selbständig vertreten zu lassen, ist sicherlich geeignet, der Pastoraltheologie auch im wissenschaftlichen Betriebe der Theologie die ihr gebührende Stellung zu sichern. Dorfmann hat sein Werk „nach Archivalien bearbeitet". Dadurch ist er in der Lage, allerhand lehrreiche Materialien aus der sog. Aufklärungsperiode mitzuteilen, so über falschen Mystizismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Seine fleißige und solide Arbeit ist sehr dankenswert.

Der im Pharus (1911 II 398–416 und 508–26) veröffentlichte Aufsatz von Seminarlehrer Ludwig Battista (Wien) über **Probleme der Erziehung und des Unterrichts in der Großstadt** hat auch für den Pastoraltheologen Interesse.

Über **Kinderkommunion und Pädagogik** schreibt Prof. Dr. M. Gatterer S. I. im Pharus (1911 II 208–309) ernste Gedanken. Er behandelt den Sinn der Kinderkommuniondekrete und die pädagogische Bedeutung der Früh- und Oftkommunion. Zur Sache verweisen wir auch auf die Artikel von J. Linden S. I. in dieser Zeitschrift 1911, 741–6 und von A. Rademacher oben S. 20–31.

Zur viel erörterten Frage **Jugendverein oder Kongregation für die schulentlassene männliche Jugend?** äußert sich Dr. Chardon im Pastor bonus 1911 12, S. 155–61. „Also nicht: Entweder die große Masse, oder die Kongregation, sondern die Masse und die Kongregation; aber wiederum nicht: die große Masse in der Kongregation, sondern die große Masse im Verein und im Verein die Kongregation als eine auserlesene Schar. Die Kongregation – eine Elitetruppe – das war die ursprüngliche Idee ihres Gründers, das war von jeher der Ruhm ihrer Geschichte." „Allerdings wird man sich stets nach den gegebenen Verhältnissen unbedingt zu richten haben."

Der gedankenreiche Vortrag, den Professor Dr. Heinrich Schrörs (Bonn) über **Die katholische Krankenpflege im Laufe der Jahrhunderte** auf dem Caritastage in Dresden (26. September 1911) hielt, ist in der Caritas (1911 12, S. 17–27) veröffentlicht worden.[1] Wir machen mit besonderer Freude auf den Vortrag aufmerksam, der mit großer Schönheit der sprachlichen Darstellung von der Hochwarte des historischen Fachmannes aus die geschichtliche Entwicklung der katholischen Caritas zeichnet.

Die prächtige Zeitschrift für Missionswissenschaft bringt (1911, 293–314) einen lesenswerten Artikel von Ambros. Mayer O. S. B. (Kipatimu, Apost. Vik. Daressalam) über **Ärztliche Mission bei den Katholiken, speziell unter den Natur-**

[1] Auch in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania, 1911 Nr. 42 und 43.

völkern. „Man lasse . . . die geeigneten Priester, welche Lust und Liebe haben, die notwendigen medizinischen Studien machen, und wir werden alsbald jede Station, wie mit einem Priester, so mit einem Arzte besetzt haben."

Viktor Rech behandelt im Straßburger Diözesanblatt (1911, 492–504) **Katholische Caritas und öffentliche Armenpflege** unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Privatwohltätigkeit zu dem Gesetz betreffend den Unterstützungswohnsitz in Elsaß-Lothringen. „Die Privatwohltätigkeit, die gerade im Klerus ihre besten Vertreter besitzt, darf sich nicht von der Mitarbeit mit der öffentlichen Armenpflege zurückziehen; im Gegenteil! Mit allen Mitteln müßten die Berufenen darauf hinarbeiten, sich in der öffentlichen Armenpflege eine achtunggebietende Stellung zu verschaffen." H. Müller.

Kirchenrecht.

W. Rothert, Pfarrer an St. Thomas zu Soest, **Die Kirchengeschichte der Grafschaft Mark.** Teil I. Das Mittelalter (Jahrbuch des Vereins f. d. Evangel. Kircheng. Westfalens. XIII (1911). (Gütersloh, C. Bertelsmann; M 5,–.) Der V. hat die Kenntnis der Kirchengeschichte Westfalens schon mehrfach gefördert. Das vorliegende Werk ist sehr verdienstvoll, weil es eine gute Zusammenfassung der bisherigen Literatur über die Einzelpfarreien, einen Einblick in die Organisation der kirchlichen Verwaltung während des M.-A. und eine, soweit das möglich ist, vollständige Übersicht über die kirchlichen Benefizien der Grafschaft Mark bietet. Was das rückblickende Kapitel: „Die mittelalterliche Frömmigkeit" (S. 194 ff.) angeht, so haftet hier der V. trotz des Strebens nach Objektivität zu sehr an den äußeren Erscheinungen, ohne der tiefernsten, mystisch-praktischen Literatur Westfalens die gebührende Beachtung zu schenken. Auch ist die Methode bei Verwertung der äußeren einzelnen Mißstände nicht einwandfrei. Vgl. J. Löhr, Methodisch-kritische Beiträge. (Diese Ztschr. III (1911), S. 598.)

Lic. Dr. Leo Bönhoff, Pfarrer in Annaberg im Erzg., hat seine umsichtige Forschertätigkeit der kirchlichen Verwaltungsorganisation der mittelalterlichen Bistümer Naumburg und Merseburg mit gutem Erfolge zugewandt. Er behandelte im Neuen Archiv f. Sächs. Gesch. u. Altert. (Dresden, Wilh. Baensch) Jahrg. XXIV, 45 ff.: den Muldensprengel; XXIX, 10 ff.; 217 ff.: den Pleißensprengel der Diözese Naumburg und neuerdings: XXXII, 201 ff.: **Das Bistum Merseburg, seine Diözesangrenzen und seine Archidiakonate.**

Gebhard Mehring, **Stift Lorch. Quellen zur Geschichte einer Pfarrkirche.** (Württemberg. Geschichtsqu. XII. Stuttgart, W. Kohlhammer; M 5,–.) Ein Pfarrbuch nach seiner rechtlichen Seite! Die überaus sorgfältige und durch die Beigabe einer Karte und der Indices (Orts- und Personenregister; Glossar und Sachregister) praktisch leicht brauchbar gestaltete Quellenedition gibt ein höchst interessantes Bild von der Aufteilung des ursprünglich großen Pfarrsprengels in vier kleinere Pfarrkirchen neben der Urpfarrei und deren Verwaltung vom Stift Lorch aus. Zwei Resultate seien mit dem V. hervorgehoben: „Die alte Lehre von der Übereinstimmung weltlicher (Stammes-, Grafschafts-, Hundertschafts-) mit den kirchlichen (Kapitels-, Bistums-)Grenzen hält hier nicht stand" (S. XVI). „Es gehört zu den Merkmalen der Urpfarrei, daß sie von einer Mehrheit von Klerikern versehen wird. Die Errichtung eines Kanonikatstiftes bedeutet demnach hier weniger die Schaffung neuer Stellen, als eine bessere Organisation der vorhandenen Geistlichkeit" (S. XX).

Kgl. Geistl. Rat Dr. theol. et phil. Joseph Schmid, Stiftsdekan,

Die Urkunden-Regesten des Kollegiatstiftes U. L. Frau zur Alten Kapelle in Regensburg. I. Bd. (Regensburg, J. Habbel; ℳ 10,–.) Die Alte Kapelle in Regensburg soll nach begründeter Tradition Hofkapelle der Agilulfingischen Herzoge gewesen sein; unter den Karolingern war sie das urkundlich bestimmt. Zur Zeit Kaisers Ludwig des Deutschen bestand ebenso bereits ein Priesterkollegium an der Kapelle. Kaiser Heinrich II. erbaute an Stelle der baufälligen „Alten Kapelle" eine Kirche zu Ehren der hl. Gottesmutter Maria, die eine Mutterkirche sein sollte, und schenkte 1009 das Stift an das neuerrichtete Bistum Bamberg. Diese Daten allein zeigen schon, daß das altehrwürdige Stift längst eine gründliche Monographie verdient hätte, welche auch die rechtliche Seite der Stiftsgeschichte berücksichtigte. Die vorliegende sehr splendid ausgestattete, aber auch sachlich tüchtige umfangreiche Regestensammlung (v. Nr. 1–2035 (c. 1134–1519) ermöglicht eine solche Darstellung, welcher der Verf. auch noch durch die Identifizierung der Orte und Personen S. 431 ff. trefflich vorgearbeitet hat.

Oberlehrer Dr. Steffen, Dt. Eylau, **Beiträge zur Geschichte der städtischen Pfarrgeistlichkeit im Deutschordensstaate** (Wiss. Beil. der Germania. 1911, Nr. 40–43). Im Anschlusse an frühere Beiträge zur Geschichte der ländlichen Pfarrgeistlichkeit im Deutschordensstaate (ebenda 1910, Nr. 28) werden jetzt vorzüglich die Benefizialverhältnisse der Stadtpfarrer behandelt.

Im Archiv f. kath. Kirchenr. 91 (1911), S. 655 ff. teilt Dr. Alfons Bellesheim, Apost. Protonotar, Propst des Kollegiatstiftes in Aachen, in dem Artikel: **„Verfassung und Recht der Kirche in Schottland während des Mittelalters"** den Hauptinhalt der Schrift des † Bischofs der schottischen Episkopalkirche zu Edinburg, John Dowden, „The Medieval Church in Scotland, its Constitution, Organisation and Law. Glasgow. J. Maclehose and sons. 1910" kurz mit.

Dr. Hermann Baier, **Päpstliche Provisionen für niedere Pfründen bis zum Jahre 1304.** (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen VII. Her. v. Heinrich Finke.) (Münster, Aschendorff; ℳ 8,75.) Das erste Kapitel dieser Arbeit: Allgemeine Übersicht über die päpstlichen Provisionen für niedere Pfründen bis 1304 ist 1905 als Freiburger Dissertation erschienen. Die Erweiterung ist dem Umfange und der Sache nach eine bedeutende. Die erste uns erhaltene Provision stammt aus dem Jahre 1137, sie ist in Form einer „Bitte" gehalten; wie dann späterhin statt der Bitte ein eigentlicher „Befehl" ausgesprochen wird, berührt B. verschiedentlich und er-erörtert er ausführlich unter den „Formalia" (S. 204 ff.). Die Anzahl der Provisionen war zwar schon vor Innocenz III. bedeutend, erfuhr aber durch diesen Papst eine Steigerung. In welchem Umfange darauf die Provisionen von den verschiedenen Päpsten bis 1304 gehandhabt wurden, ist vom V. statistisch genau, soweit das Material erhalten ist, festgestellt. Die verschiedensten Fragen des Benefizialrechtes werden berührt, namentlich bei der Untersuchung über die rechtlichen Grundlagen der Verleihungen: S. 127 ff. und in dem Kap. VIII: die Provisionen und die kirchliche Gesetzgebung (S. 180 ff.). Daß das Provisionswesen nicht ohne große Schattenseiten war, – und daraus erklärt sich auch der Ton der Darstellung d. V. – geht hervor aus der Art, wie man sich gegen die Provisionen zu schützen suchte, auch durch päpstliche Indulgenzen (S. 149 ff.), und ihnen Widerstand entgegensetzte (S. 188 ff.). Die Arbeit faßt die Forschung über das Provisionswesen zusammen und hat historisch und rechtlich aus den Quellen herausgeholt, was überhaupt aus dem gedruckten Material zu gewinnen war. Ob eine Durchforschung des päpstlichen Archivs noch wesentliche Resultate bringen würde, ist zu bezweifeln. Die Schrift liest sich nicht leicht; ein Sachindex hätte die vielen trefflichen rechtshistorischen Bemerkungen vor dem Nichtbeachtetwerden

eher geschützt. – Zu den von B. verschiedentlich erwähnten päpstlichen Kaplänen vgl. jetzt:

Paul Maria Baumgarten, **Von den päpstlichen Kaplänen um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts** (Archiv f. k. Kirchenr. 1911, S. 477). Die erste Ernennungsurkunde zu einem päpstlichen Kaplan datiert, soweit bis jetzt bekannt, vom 20. März 1251; andere von 1253 weisen auf ein organisiertes Institut hin. B. macht darauf aufmerksam, daß eine Fülle von Material vorliege, welches eine ergebnisreiche Untersuchung über diese Beamten ermögliche.

Vom demselben Verfasser seien erwähnt die: **Beiträge zur Erforschung der Eidesformel des Vicarius Urbis in spiritualibus generalis.** (Arch. f. kath. Kirchenr. 1911, S. 222.) Es wird die erste nachweisbare Eidesformel verglichen mit den bis dahin abgelegten Eiden der Bischöfe.

Dr. Johannes Niedner, o. ö. Professor an der Universität Jena, **Die Entwicklung des städtischen Patronats in der Mark Brandenburg.** Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Lokalverwaltung. (Kirchenrechtl. Abh. Her. v. Ulrich Stutz 73. u. 74. Heft. Stuttgart, Ferdinand Enke; ℳ 10,–.) Am Ausgange des M.-A. griffen die Magistrate der Städte zur Unterstützung und zur Kontrolle der kirchlichen Organe weitgehend in die kirchlichen Befugnisse ein. Die Reformatoren haben auch nach N. (S. 16 f.; zur Sache vgl. Drews, Hermelink, Müller, Holl [s. diese Ztschr. III (1911), S. 6?8], Grisar u. N. Paulus) „in gewissem Umfange die äußere Leitung kirchlicher Angelegenheiten durch Zwangsgewalt für zulässig gehalten". So blieb den Städten nicht nur das frühere Mitbestimmungsrecht in der kirchlichen Verwaltung, sondern steigerte sich noch durch die Notwendigkeit einer örtlichen Leitung des Kirchenwesens. Im 17. und 18. Jahrhundert nimmt der Landesherr die Leitungsgewalt der kirchlichen Angelegenheiten grundsätzlich in Anspruch, und den Städten verbleibt nur mehr das „Patronat", womit sie den Rest ihrer Verwaltungsbefugnisse begründen. Die Anerkennung der Gleichberechtigung der Konfessionen unter Einwirkung der naturrechtlichen Ideen führt zur Anerkennung und Bildung einer „Kirchengemeinde" in der politischen Gemeinde, aber erst allmählich und nicht in allen Städten in gleicher Weise, so daß die Kommune noch viele der bisherigen Rechte und Pflichten beibehält. Sachlich ist ihr Verhältnis zur Kirchengemeinde nun wirklich das des Patronats. N. geht dieser angedeuteten Entwicklung an der Hand der Quellen (hauptsächlich Visitationsordnung v. 1573, königliche Erlasse des 18. Jahrh., Allg. Landrecht 1794, Städteordnung 1808) sorgfältig nach und hebt sie scharf heraus; dabei zeichnet er den Umfang der städtischen Befugnisse in kirchlichen Angelegenheiten und die realen Verpflichtungen wie die Baulast. Auch die bisherige Judikatur in den städtischen Patronatsprozessen wird berücksichtigt, und so leistet die instruktive Arbeit zugleich der **Praxis die besten Dienste.**

Dr. F. Heiner, Auditor der Röm. Rota, beantwortet, gestützt auf einige Kanonisten (im Archiv f. kath. Kirchenr. 91 (1911) S. 692 ff.), **zwei praktische Patronatsfragen,** nämlich 1. Muß der Bischof den Patron von der Erledigung eines Patronatsbenefiziums in Kenntnis setzen, damit dieser innerhalb der gesetzlichen Frist von seinem Präsentationsrechte Gebrauch machen könne? Antwort: Eine Pflicht besteht nicht, ratsam aber ist es. 2. Kann der Bischof dem Patron die gesetzliche Frist für die Präsentation verlängern? Antwort: Ja, aber nur innerhalb 6 Monate, in welcher Zeit **die Wiederbesetzung des Benefiziums zu erfolgen hat.**

Dr. H. Reimers, Pastor in Ochtelbur, **Zur Geschichte des Kirchenpatronats in Friesland** (Jahrb. für Oldenburgische Geschichte XIX, 152 ff.) zeigt im einzelnen, wie besonders im 15. Jahrh. in Friesland, wo zunächst die Gesamtheit der freien

Grundbesitzer in der Gemeinde das Patronat besaß, die kirchlichen Oberen und die Landesherren den Gemeinden das Patronatsrecht zu entreißen suchen. Am erfolgreichsten sind die Landesherren.

Dr. iur. et rer. pol. F. Gruber, Rechtsanwalt in Eichstätt, **Die kirchliche Baupflicht nach Eichstätter Diözesanobservanz.** Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung zur Ordinariatserklärung v. 5. April 1810 auf Grund der im Bischöflichen Ordinariatsarchive zu Eichstätt vorhandenen Akten. (Eichstätt, Phil. Brönner; 198 S. 8°.) Der Titel gibt den Inhalt der Schrift genau wieder. Die Quellenstellen sind ausführlich mitgeteilt und auf Grund des Inhalts die Rechtsgrundsätze kurz aufgestellt. So ergibt sich von selbst eine Rechtfertigung der gen. Ordinariatserklärung, und erhält das Werk seine praktische Bedeutung für die Baupflichtigen und die Rechtssprechung.

Karl Klein, Finanzrat, **Die Besoldungsverhältnisse der Staatsbeamten, Lehrer und Geistlichen in Württemberg.** (Stuttgart, W. Kohlhammer; ℳ 1,50.) Die Gehaltssätze der Beamten nach der durch den Hauptfinanzetat 1911 12 getroffenen Neuordnung sind zumeist in dem verabschiedeten Wortlaut mitgeteilt. Ein alphabetisches Verzeichnis der Beamten ermöglicht das sofortige Auffinden des betreffenden Gehaltssatzes. Die katholischen Landpfarrer beziehen 2500 – 3890 ℳ, die Stadtpfarrer 2700 – 4200 ℳ; die Gehaltsstufen der Pfarrer in Preußen sind: 1800 – 4000 ℳ.

Johann Michal, Pfarrer in Kutscherau in Mähren, **Amtsgeschäfte eines Pfarradministrators** oder Zusammenstellung der gesetzlichen Bestimmungen über die Verwaltung der erledigten geistlichen Pfründen in Österreich. Hilfsbuch zum Amtsgebrauche der Pfarradministratoren. (Wien, Manzsche Hof- usw. Buchhandlung; Kr. 5,40.) In Österreich fließen die Einkünfte erledigter geistlicher Pfründen den unter der Verwaltung der Staatsbehörden stehenden Religionsfonds zu. Die für die Berechnung der Interkalarfrüchte erlassenen Instruktionen der Regierungen sind so mannigfaltig, daß der Pfarrverweser eines Führers nicht entraten kann. Das Buch ist ein praktisch angelegtes Hilfsmittel für die zeitweilige Pfarradministratur.

Pfarrer L. Buhr weist (Pastor bonus XXIV, 2 (1911), S. 100 f.) in seinen Bemerkungen: **„Zur Frage der rechtlichen Stellung des Kirchenrechners in katholischen Kirchengemeinden"** nach, daß ein Kirchenvorsteher, der die Rechnungen einer Pfarrgemeinde führt, nicht Kirchendiener ist; dagegen ist ein vom Kirchenvorstande gegen Honorar angestellter Rechner als Kirchendiener zu betrachten und darum weder zum Kirchenvorsteher noch zum Gemeinderatsmitgliede wählbar.

D. E. Huszár in Budapest, **Gehört die Messe für den Verstorbenen zum vollen Begriffe des kirchlichen Begräbnisses?** (Arch. f. kath. Kirchenr. 1911, S. 482 f.) hält es nach Äußerungen einiger Kanonisten für vollständig bewiesen, daß zum vollen Begriff des kirchliches Begräbnisses nicht nur die Beerdigung, sondern auch die Messe für den Verstorbenen gehört, daß letztere also auch für die Funeralstola zelebriert werden muß.

In der Ecclesiastical Review XLV (1911), S. 291 ff. bespricht Rev. Andrew B. Meehan kurz die **Rechte und Pflichten der Diözesankonsultoren und das Amt der Synodal-Examinatoren** mit Rücksicht auf das Dekret: Maxima cura v. 20. 8. 1910.

A. M. Micheletti, **De ratione disciplinae in sacris seminariis.** In S. C. decretum et normas pro reformatione seminariorum commentarium Smo Domino Nostro Pio P. P. X quam humillime dedicatum. Pars III. Rom. F. Pustet; 5 Lire). Heinrich Schrörs (Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen. Paderborn 1910, 1. Aufl., S. 13) sagte von dem V., daß er in seinem Vaterlande den Ruf eines hervorragenden Pädagogen genieße, und berief sich öfters auf seine Schriften. Auch Ernst Commer (Heinrich Schrörs Gedanken über zeitgemäße

Erziehung und Bildung der Geistlichen. Graz 1911, S. 10) will „die Berufung auf die Schriften von Michelletti gelten lassen". Damit dürfte auch die Bedeutung dieses III. Bandes des Kommentars gekennzeichnet sein. Er enthält in der Tat neben der exakten Belehrung über die kanonistischen Vorschriften bezüglich der klerikalen Disziplin in den Seminaren auch eine Fülle bester, auf die kirchlichen Autoritäten gestützter pädagogischer Winke. Freilich paßt nicht alles und jedes für die deutschen Verhältnisse, da hier die Vorbildung der Kleriker anders geordnet ist; auch könnte man eine größere Berücksichtigung der deutschen Literatur wünschen. So wäre die Benutzung von Schrörs dem V. zeitlich noch möglich gewesen. Aber auch jetzt werden die Präsides der Knabenseminare, Direktoren der theologischen Konvikte, Regenten der Priesterseminare das Werk mit großem Nutzen studieren.

Dr. Richard Balles, **Das Recht der Schulaufsicht in den wichtigeren deutschen Staaten** (Preußen, Bayern, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen, Oldenburg, Meiningen und Elsaß-Lothringen). (Würzburg, Emil Mönnich; ℳ 1,80.) Der V. sieht die Rechtfertigung des Erscheinens seiner Schrift in dem Interesse, das überall der Frage der Schulaufsicht entgegengebracht wird. Gewiß ist eine quellenmäßige rechtsvergleichende Darstellung des in Deutschland geltenden Schulaufsichtsrechtes instruktiv. B.s Schriftchen hat zudem den Vorzug, daß es sich nicht zuviel in Einzelheiten verliert.

Dr. Robert Piloty, o. ö. Professor der Rechte, **Das Recht der Volksschulaufsicht in Bayern.** (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]; ℳ 3,–.) Seit Einführung des allgemeinen Schulzwanges ist die Schule lediglich Staatsanstalt und die Schulaufsicht Sache des Staates; seitdem kann „den vielfach geltend gemachten historischen Ansprüchen der Kirche und der Gemeinden nur mehr die Bedeutung politischer Prätensionen zukommen". Der Staat hat der Kirche aber einzelne Rechte eingeräumt und bestimmten Geistlichen amtliche Funktionen an der Schule übertragen. Dem Staate ist die von der Kirche beanspruchte Einrichtung der Konfessionsschule nur Verwaltungsgrundsatz, nicht Rechtssatz, sonst würde der Staat auf seine Herrschaft über die Schule verzichten. Das ist der prinzipielle Standpunkt P.s. Katholischerseits ist demgegenüber daran zu erinnern, daß die Kirche den Satz verworfen hat, dem Staate allein komme das ganze Unterrichtswesen zu! – Die systematische Darstellung des Schulaufsichtsrechtes (S. 28 ff.) in Bayern ist um so dankenswerter, als kein eigentliches Volksschulgesetz dieses regelt, das geltende Recht vielmehr aus einer Menge von Verordnungen und Entschließungen des Ministeriums und der Kreisregierungen festzustellen ist.

J. Linneborn.

Katechetik.

Katechetik. Von Dr. Michael Gatterer S. J. Herausgegeben von Dr. Franz Krus S. J. Zweite, verbesserte Auflage. (Innsbruck, Rauch; ℳ 3,40.) Die erste Auflage wurde schon in Th. u. Gl. 2. Jahrg. S. 67 besprochen. Die neue Auflage weist nur unbedeutende Veränderungen der ersten gegenüber auf. Der Verf. hat den Abschnitt über die Erziehung zur Keuschheit fortgelassen, da dieser Abschnitt inzwischen als eigene Broschüre erschienen ist. Was über die Vorbereitung zur ersten hl. Kommunion gesagt wird, scheint mir zu mager zu sein. Je mehr man sich in die vorliegende Katechetik hineinliest, desto mehr gewinnt man sie lieb; es dürfte kaum eine Katechetik geben, die bei aller Wissenschaftlichkeit so unmittelbar zu einer guten Katechese anleitet wie diese.

Grundfragen der Katechetik. Herausgegeben von der Katechetischen Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Redigiert von Emerich Holzhausen.

2. Heft. (Wien u. Leipzig; Kirsch; ℳ 3,—.) Dieses zweite Heft enthält nicht weniger wertvolle Aufsätze als das erste Heft: Das religiöse Lehrgut als Korrektiv didaktischer Irrwege (Hofrat Willmann), Das Prinzip des enzyklischen Unterrichts und seine Anwendung (Joh. Val. Schubert), Der Kirchengeschichtsunterricht an der Mittelschule (Dr. Leopold Krebs), Kinderaszese (Seipel), Stand des elementaren Religionsunterrichts im polnischen Sprachgebiet Galiziens (Gadowski), Der biblische Unterricht an der Mittelschule (Waldegger), Stand des elementaren Religionsunterrichts in Deutschland (Michael Rogg). Man ist jetzt mehrfach daran, neue Lehrpläne und Stoffverteilungspläne für den Religionsunterricht auszuarbeiten; es sei daher besonders auf den Aufsatz „Das Prinzip des enzyklischen Unterrichts und seine Anwendung" hingewiesen. (Vgl. Th. u. Gl. 1911, S. 691 f.)

Bibel-Bilder. Gedanken zur religions-pädagogischen Wertung biblischer Kunst. Von Dr. Alfons Heilmann. (Kempten u. München, Kösel; ℳ 2,50.) Im ersten Teile des Buches weist der Verf. auf die Bedeutung des Bildes für das Leben des Geistes, namentlich für das religiöse Leben hin. Im zweiten Teile zieht er hieraus die Schlußfolgerung: Auch der katechetische Unterricht muß sich des Bildes bedienen, um „den Gedanken zu lebendiger Realität und Kraft zu verhelfen". „Das Ideal muß es bleiben, jede katechetische Unterrichtseinheit in einem Bilde zusammenzufassen". Er geht dann dazu über, festzustellen, welche Anforderungen an ein gutes Bild zu stellen sind, und beurteilt nach diesen Forderungen die bekanntesten Bibel-Bilder. Im dritten Teil handelt H. von dem Einfluß des Bibel-Bildes auf die religiöse Volksbildung und orientiert über die wichtigsten biblischen Bildersammlungen und illustrierten Buchwerke für das christliche Volk. Der Verf. hat sich mit Liebe und Begeisterung in den Gegenstand hineinversenkt und wird daher auch durch sein Buch Katecheten und Seelsorger anregen, das biblische Bild in Schule und Haus für Erweckung und Belebung des religiösen Lebens nach Möglichkeit auszunutzen.

Die Methodik des biblischen Bildes. Zugleich ein Geleitwort zur „Düsseldorfer Bilderbibel". Von M. H. Schnitzler, Oberlehrer am Königl. Lehrerseminar in Brühl. (Düsseldorf, Schwann; ℳ 1,—.) Das Buch zerfällt in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Im allgemeinen Teil werden behandelt Wesen und Zweck, Eigenschaften und Gebrauch des biblischen Anschauungsbildes; im besonderen Teil werden die Bilder der „Düsseldorfer Schulbibel" im einzelnen katechetisch behandelt. Das Schriftchen ist ein willkommenes Hilfsbüchlein für die Behandlung der Bilder genannter Schulbibel.

Ausgeführte Katechesen für den Religionsunterricht der Fortbildungsschule und die Christenlehre. Von Johann Schwab. II. Bändchen. Sittenlehre: Glaube, bürgerliche Tugenden, christliche Sitte, Charakter. (Donauwörth, Auer; ℳ 2,50). III. Bändchen. Gnade, Sakramente, Gebet. (Geb. ℳ 3,—.) Das erste Bändchen wurde bereits im 3. Jahrg. von Th. und Gl. S. 691 besprochen. Die Stoffauswahl im II. und III. Bändchen ist eine sehr glückliche; es ist erfreulich, daß Schw. die Sakramente des Altares, der Buße und der Ehe besonders ausführlich und in einer für dieses Alter passenden Weise behandelt hat.

Anleitung zur Erteilung des ersten Kommunionunterrichts. Von Dr. theol. Wilh. von der Fuhr. (Cöln, Bachem; ℳ 1,60.) Der Verf. hat im Laufe des letzten halben Jahres drei Schriftchen herausgegeben; das größte ist seine Erklärung des kleinen katholischen Katechismus. Das zweite Schriftchen ist der erste Religionsunterricht im Elternhause (s. Th. u. Gl., 3. Jahrg. S. 690 f.); dieses Schriftchen enthält wörtlich den ersten Teil des ersten Schriftchens. Das dritte Schriftchen enthält als ersten Teil wiederum wörtlich den ersten Teil des ersten Schriftchens, abgesehen

davon, daß die Erklärung des schwierigen Morgen- und Abendgebetes des großen Katechismus fortgefallen ist (s. Th. u. Gl. I. c. S. 691); als zweiten Teil enthält es nur wörtliche Ausschnitte aus dem zweiten Teil der Katechismuserklärung; nur ist der Unterricht über die hl. Kommunion um eine Seite gewachsen. Im dritten Teil: Religiöse Übungen bringt der Verf. auf cr. 7 Seiten Belehrungen über die hl. Messe, Besuchungen des allerheiligsten Sakramentes und die Kommunionmesse. Der Verf. hat sonach bei Abfassung seines Kommunionunterrichtes leichtes Spiel mit der Schere gehabt. Der Kommunionunterricht ist viel zu trocken, nimmt auf das hl. Altarssakrament fast gar keine Rücksicht. Eine Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion muß in erster Linie die Kinder erfüllen mit Liebe zum göttlichen Heilande und mit Sehnsucht nach ihm; daher muß man den Kindern vor allem vom göttlichen Heilande sprechen. In der vorliegenden Anleitung findet man aber nicht einmal Ansätze dazu.

Heiligenlegenden. Katechetisch bearbeitet von Joseph Minnichthaler, Pfarrer in Piesting. Erstes Heft. (Kempten, Kösel; ℳ 0,80.) M. erzählt in recht kindlicher Weise kurz das Leben von 21 Heiligen; eine Tugend, bezw. Tugendübung des betr. Heiligen läßt er dabei besonders hervortreten, um dann deren Übung den Kindern anzuempfehlen; die gemachten Anwendungen sind recht praktisch.

Schulgemäße Erklärung des mittleren Deharbischen Katechismus, bearbeitet von C. Fromm und W. Schütze. (Breslau, Görlich; ℳ 5,00.) Das Buch ist hauptsächlich das, was es besagt, nämlich eine Erklärung des Katechismus; meist wird textsynthetisch verfahren, indem eine Anschauung zum Ausgangspunkt genommen wird. Eine Katechismusfrage nach der anderen wird behandelt, ohne sie zu Einheiten zu verbinden. Die Einheit der Anschauung fehlt. Die Fragen sind vielfach zu leicht; es wird zu selten nach dem Verbum gefragt. Damit ist eine Reihe von Mängeln angegeben. Die Erklärung ist übrigens kurz, anschaulich, lebendig; wem nur wenig Zeit zur Verfügung steht, kann sich rasch mit Hülfe dieses Buches vorbereiten. Sehr wenig Gewicht ist auf die Anwendung gelegt; die Anwendung ist aber wichtig, und vor allem es ist schwer, gute und praktische Anwendungen zu machen; für gute Anwendungen würde man daher den Verfassern wohl besonders dankbar gewesen sein.

Der mittlere Deharbische Katechismus. Neu bearbeitet von Jakob Linden S. I. Siebente, verbesserte Auflage (Regensburg, Pustet; geb. ℳ 0,50.) P. Jos. Deharbes **Katholischer Katechismus.** Neu bearbeitet von Jakob Linden S. I. Nr. 3. (Regensburg, Pustet; geb. ℳ 0,40.) In Norddeutschland, wo fast volle Einheit bezüglich des Katechismus besteht, ist die Katechismusfrage zwar nicht so akut wie in Süddeutschland, aber es wird nicht allzulange dauern, daß auch in Norddeutschland die Katechismusfrage wieder in Fluß kommen wird. Daher sollte man an Lindens Katechismen, die in Süddeutschland teilweise schon eingeführt sind, nicht ohne Beachtung vorübergehen, sondern ihre Vorzüge und Mängel unserem Katechismus gegenüber sorgfältig prüfen. Die Ausgabe Nr. 3 steht durch manche abstrakte Definitionen unserem Katechismus näher wie die andere Ausgabe.

Katholisches Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschulen. Von Jakob Linden S. I. (Regensburg, Pustet; geb. ℳ 0,30.) In diesem Buche sind die kleine biblische Geschichte und der kleine Katechismus vereinigt. Unter den biblischen Geschichten ist jedesmal die Nummer der zugehörigen Katechismusfragen angegeben. Eine solche Vereinigung ist sicher zu empfehlen. Aber warum ist das Religionsbüchlein nicht illustriert, wie jenes des Erzbistums Bamberg? (München, Maria-Verlag, ℳ 0,30.)

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus

und ein Lehrbuch zum Selbstunterricht. Von W. Wilmers, Priester der G. J. Siebte Auflage, neu bearbeitet von Jos. Hontheim, Priester der G. J. Dritter Band. Von den Geboten. (Münster, Aschendorffsche Buchhandlung; ℳ 6,–.) Bei den Tugenden hätten wohl die besonderen Mittel zur Erlangung derselben etwas ausführlicher angegeben werden können. Im übrigen vgl. Th. u. Gl. 3. Jahrg. S. 256 f.

Vollständige Katechesen für die untern Klasse der katholischen Volksschule, zugleich ein Beitrag zur Katechetik von Gustav Mey. Dreizehnte, verbesserte und vermehrte Auflage. (Freiburg i. B., Herder; ℳ 3,50.) Die neue Auflage enthält manche Veränderungen gegenüber den früheren Auflagen sowohl bezüglich des Stoffes (wegen des neuen Lehrplans für die Diözese Rottenburg) als auch bezüglich der Methode; aber im ganzen lebt in dem Buch der alte Mey noch weiter fort. Jüngeren Katecheten ist das Buch besonders zu empfehlen.

Kurz sei noch auf folgende neue Auflagen katechetischer Werke hingewiesen: **Erklärung des kleinen Deharbischen Katechismus** von Dr. Jakob Schmitt. Zehnte Auflage. (Freiburg, Herder; ℳ 2,60.) **Lehrbuch der katholischen Religion** für die oberen Klassen höherer Lehranstalten von Dr. Wilh. Capitaine. Erster Teil. Apologetik. 4. bis 6. Tausend. (Cöln, Bachem; ℳ 1,40.) **Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht** in den obern Klassen der Gymnasien und Realschulen. Von Dr. Arthur König. (Freiburg, Herder.) II. Kursus. Die Geschichte der christlichen Kirche. 15. u. 16. Aufl. (ℳ 1,50.) III. Kursus. Die besondere Glaubenslehre. 14. u. 15. Aufl. (ℳ 1,40.) IV. Kursus. Die Sittenlehre. 14. u. 15. Aufl. (ℳ 1,20.)

Paderborn. Bernh. Rasche, Regens des Priesterseminars.

Philosophie.

In den Monatsblättern für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten Jahrg. 12 Heft 10 u. 11 veröffentlicht Prof. Dr. Willems einen Aufsatz über die **experimentelle Gedächtnisforschung und ihre Bedeutung für den Unterricht im allgemeinen und für den Religionsunterricht im besonderen.** Er bespricht zuerst Wesen und Einteilung des Gedächtnisses und führt dann den experimentellen Nachweis für die Verschiedenheit des Gedächtnisses (Spezialgedächtnis je nach den Objekten und Sinnen) unter Anfügung der Folgerungen, welche sich daraus ergeben. Zum Schluß stellt er die Methoden und Faktoren der Gedächtnisübung dar.

Über die **Stellung der Psychologie innerhalb der Wissenschaft hauptsächlich nach Auffassung der neueren Psychologen** schreibt Dr. Jos. Tochtrop in der Pädagogischen Woche (7. Jahrg. Nr. 45 u. 46). Nach eingehenderer Darstellung der verschiedenen, oft direkt gegensätzlichen Ansichten gelangt er zu dem Resultate: Auf der einen Seite bildet die Psychologie als die allgemeinste Geisteswissenschaft die Basis der speziellen Wissenschaften; auf der anderen Seite aber steht sie als Natur- oder Gesetzeswissenschaft in scharfem Gegensatz zu den Geschichts- und Geisteswissenschaften.

Psychologie. Von Dr. Georg Hagemann. Achte Auflage, neu bearbeitet und vermehrt von Dr. Adolf Dyroff (Herder, ℳ 4,80). Der Herausgeber hat es verstanden, die Hagemannsche Psychologie in der von ihm besorgten siebten Auflage auf den neuesten Stand der Wissenschaft zu bringen und in der vorliegenden achten Auflage sie auf dieser Höhe zu halten und ihren Wert als Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht durch manche Veränderungen und neue Zusätze zu heben. Das Buch verdient die allgemeine Beachtung, die es in reichem Maße findet.

Aus dem Cursus philosophicus in usum scholarum von mehreren Philosophen des Jesuitenordens ist der fünfte Teil **Theologia naturalis** sive **Philosophia de Deo** von P. B. Boedder in dritter vermehrter und verbesserter Auflage erschienen (Herder, ℳ 4,20). Das Werk ist in Sachkreisen längst bekannt und hat sich durch seine Gediegenheit bereits einen weiten Kreis von Freunden erworben. Es hat einige recht wertvolle Ergänzungen erfahren, namentlich durch einen dritten Anhang, in welchem der Verf. die Argumente Spinozas, Humes und Schultzes gegen den teleologischen Gottesbeweis durch die Einkleidung in die streng logische, scholastische Form ebenso durchsichtig proponiert, wie einleuchtend löst.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. G. Frhr. von Hertling, Dr. M. Baumgartner hrsg. von Dr. Cl. Baeumker. Band VIII, Heft 5. Dr. Jos. Reiners: **Der Nominalismus in der Frühscholastik.** Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. (Münster, Aschendorff; ℳ 2,75.) Der Verf. behandelt zuerst den Nominalismus vor dem 11. Jahrhundert, speziell dessen Ursprung, dann den Roscelins – Begriff des Teils bei R. – und schließlich den Abälards. Nach einigen kurzen Schlußbemerkungen bietet er im Anhang den Brief Roscelins an Abälard. welcher zeigt, daß in der damaligen Zeit Kontroversen geführt werden konnten in einer Schärfe, wie es heutzutage glücklicherweise bei ernsten Denkern nicht Sitte und auch kaum mehr möglich ist. Die Bedeutung des frühmittelalterlichen Nominalismus schätzt R. im Gegensatz zu der Ansicht, die man gewöhnlich vertreten findet, minder hoch ein. Sachlich macht er sogleich anfangs die treffende Bemerkung: „Zur richtigen Erkentnis der Geschichte des Universalienproblems und besonders der nominalistischen Lösungen desselben ist vor allem nötig zu beachten, daß das Problem als solches seine Geschichte hat, daß die Formulierung der Frage verschiedene Wandlungen durchgemacht hat. Wenn man, wie es meist geschieht, voraussetzt, daß das Problem im Altertum und im Mittelalter dieselbe Gestalt gehabt habe, so muß man in der Auffassung des Fragepunktes irregehen und in falsche Bahnen geleitet werden." Diese falschen Bahnen hat R. glücklich vermieden.

Das Heft 6 bringt unter dem Titel **Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse** (ℳ 1,50) eine Abhandlung E. Vansteenberghes über den literarischen Streit zwischen Jean Wenck und Nicolaus von Cusa. Der Letztere hatte seine Anschauungen, speziell über Gott, niedergelegt in seiner Abhandlung de docta ignorantia, gegen die nun Wenck sein de ignota litteratura verfaßte und darin in der schärfsten Weise gegen seinen Gegner vorging. Er sucht nachzuweisen, daß die zehn Konklusionen des Kardinals in ihren Konsequenzen eine völlig unkirchliche, pantheistische Lehre enthalten. Es dürfte wohl, wie er sagt, seinerzeit keiner so verderblich über Gott und Trinität, über das Weltall, über die Menschwerdung Christi, über die theologischen Tugenden und über die Kirche geschrieben haben, wie Nikolaus von Cusa; darum sei derselbe zu fliehen, wie eine schlaue Schlange, wenn man die Reinheit des Glaubens bewahren wolle. Der Verfasser, welcher zuerst eine Einleitung in das opusculum Wencks bringt und dann den Text selbst folgen läßt, will in dem Streit nicht Partei ergreifen. Er erblickt mit Recht das Hauptverdienst Wencks darin, daß er die Position Nicolaus' beleuchtete und den Kardinal zwang, seine Gedanken zu präzisieren.

Das Heft 7 enthält eine Abhandlung des Dr. Georg Graf über **Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn Adi und späterer Autoren.** Skizzen nach meist ungedruckten Quellen. (ℳ 2,75.) Nach einer kurzen Orientierung über das wissenschaftliche Arbeiten und die philosophischen und philosophisch-theologischen Schriften

des Jahja ibn Adi und über seine Philosophie im allgemeinen wird dargestellt seine Lehre vom Wesen Gottes, von den Attributen Gottes, von der Freiheit Gottes, von der Trinität und von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Dann findet seine Stellung in der christlichen Theologie eine kurze Würdigung. Endlich folgen dann noch die theologischen und philosophischen Anschauungen acht anderer christlicher arabischer Autoren. Es ist ein uns vielfach fast fremdes Gebiet, in das uns der gelehrte Verfasser einführt. Er beklagt mit Recht, daß die Quellenpublikationen auf dem Gebiete des christlich-arabischen Schrifttums bis heute einen auffallenden Mangel an Rücksichtnahme auf die theologisch-dogmatische und philosophische Literaturgattung aufweisen. Namentlich sei die polemische Literatur der Christen gegenüber den Mohammedanern ein noch gänzlich unbebautes Feld, und doch würde die Durchforschung desselben sicherlich wertvolle Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit liefern. Es wäre erfreulich, wenn diese Publikation zur Abhilfe des beklagten Übelstandes wirksam anregte.

Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems von Dr. Robert Reininger, Privatdozent an der Universität Wien (Leipzig, Barth; ℳ 14,–). Der Verf. stellt sich die Aufgabe, eine Seite der Gesamtgeschichte der Philosophie, nämlich das Erkenntnisproblem, in seinem inneren Zusammenhange mit den Weltanschauungen und die Abhängigkeit dieser von den Lösungsversuchen des ersteren zu untersuchen (S. IV). Er will also nicht Systeme registrieren nach ihrem historisch abgeschlossenen Inhalt, sondern systematisch kritisch auf der Grundlage und der Voraussetzung der historischen Systeme den pragmatischen Zusammenhang der Gedanken selbst philosophisch, spekulativ behandeln. Er will keine Geschichte der Erkenntnistheorien schreiben, sondern eine Philosophie des Erkennens. Darum begnügt er sich auch mit der Zugrundelegung einzelner bedeutsamer philosophischer Grundanschauungen nämlich des Rationalismus, des Empirismus und des Kritizismus, um seine Philosophie des Erkennens zu gewinnen. Sein Standpunkt ist der der Transzendentalphilosophie, Kant ist ihm nicht Abschluß sondern Anfang. Die kritische Philosophie ist, ihrer Aufgabe in der ganzen menschlichen Erkenntnis nach betrachtet, wesentlich Anti-Dogmatismus; hierauf beruht ihr eminenter Aufklärungswert, den sie vermöge der Universalität ihrer Gesichtspunkte auf allen Gebieten des Wissens auch geschichtlich bewährt hat (S. 424). Wenn man auch R.s Standpunkt nicht teilt, so ist doch anzuerkennen, daß seine in dem umfangreichen Werke niedergelegte Spekulation reich ist an Inhalt und Anregung.

E. Fr. Apelt **Metaphysik**, herausgegeben von Rudolf Otto (Halle a. S., 773 S.; ℳ 3,–). „Apelt war der geistesebenbürtige Schüler von Kants Schüler Jakob Friedrich Fries" und in diesen beiden Männern, welche die unmittelbare Tradition der Kantischen Philosophie besaßen, hat wohl das System des Königsberger Philosophen seine natürlichste Fortsetzung und Abrundung bekommen. Die vorliegende Metaphysik ist im wesentlichen nichts anderes als die Darstellung, Verteidigung und geradlinige Fortführung der Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft. Das zeigt auf den ersten Blick die Übersicht über den Inhalt, namentlich über die erste wichtigste Hälfte. Nach einer kurzen Einleitung behandelt das ganze erste Kapitel in elf Paragraphen unter dem Titel „Begriff und Wesen der Metaphysik" fast nur die „synthetischen Urteile a priori", dies eigentliche Fundament der ganzen Kantischen Erkenntnistheorie. Im zweiten Kapitel folgt dann die „reine Anschauung" (Zeit und Raum), im dritten die spekulative Grundform der metaphysischen Erkenntnis und das System der Kategorien und Ideen (Verstand und Vernunft). Das vierte Kapitel behandelt den transzendentalen Idealismus, das fünfte die objektive Gültigkeit der

menschlichen Erkenntnis, das sechste die Spaltung der Wahrheit in die verschiedenen Weltansichten. Das Werk schließt mit einem kurzen Anhang „Metaphysische Theologie" aus Apelts Kollegheften. Wir stehen nicht auf dem Boden der hier vorgetragenen Philosophie; der Herausgeber hat sich aber offenbar ein Verdienst erworben durch seine Publikation, weil die Apeltsche Metaphysik die schweren Probleme der Kantischen Lehre wirklich im genuinen Sinne ihres Urhebers und in relativ leicht verständlicher Sprache darbietet.

P. Bernstein – ehemaliger jüdischer Theologe, später protestantischer Pfarrer – publiziert seinen vielerorts gehaltenen Vortrag: **Der Buddhismus und das Christentum** vor dem Forum des philosophischen und ethischen Denkens (S. Mayers Buchhandlung, Eßlingen; 32 Seiten). Die Darstellung des Buddhismus und seiner Grundsätze im ersten Teile ist ansprechend, das Christentum, wie es im zweiten kürzern Teile behandelt wird, ist ein durchaus subjektives des Verf. Nach ihm ist der Apostel Paulus der Stifter der christlichen Religion, Jesus als das Heilsideal der heilsbedürftigen Menschheit ist nur ihr Inhalt (S. 25). Der ethische Pessimismus des Apostels Paulus ist das Fundament dieses Christentums. Eine ewige Verdammnis im Sinne einer ewigen Pein stände im krassesten Widerspruch zu der Lehre von einem Gott der Liebe (S. 30). Vom Gesichtspunkte des ethischen Schöpfungszweckes aus kann die ewige Verdammnis nur bedeuten den Verlust des ewigen Lebens . . . Durch das völlige Erlöschen der Existenz (S. 31). Das ist offenbar kein Christentum Christi.

Prof. Dr. Friedrich Jodl: **Aus der Werkstatt der Philosophie** Wien und Leipzig 1911, Hugo Heller u. Cie. 31 Seiten). Die Broschüre enthält einen Vortrag, welchen der bekannte Wiener Professor Jodl in einer vom Wiener Volksbildungsverein veranstalteten Vortragsserie „aus eigener Werkstatt" gehalten hat. Sie bietet geistreiche Bemerkungen und Ausführungen, die zum Teil an die eigensten Erfahrungen des Redners angeschlossen sind. Es kam ihm darauf an, seine Zuhörer „einen Einblick nicht nur in die Werkstatt der Philosophie überhaupt, sondern auch ein wenig in seine eigene tun zu lassen und zu zeigen, wie sich aus bestimmten geistigen Situationen und aus einer bestimmten Umgebung hier durch Verschmelzung, dort durch Abstoßung, durch das Weiterspinnen bestimmter Fäden, das Fallenlassen anderer, eine neue Gedankenbildung vollzieht" (S. 21).

In den „Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" behandelt Dr. S. Horovitz in einer kleinen Broschüre **Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters** (Leipzig, Gustav Fock; M 0,50). Der Verf. konstatiert eine außergewöhnliche Popularität des Stagiriten bei den Juden des Mittelalters, eine große Verbreitung seines Rufes und Ansehens, eine ungewöhnliche Ausdehnung und Dauer seines Einflusses auf die weitesten Kreise des Volkes bis selbst in das tägliche Leben hinein. Die Schriften des Aristoteles wurden mit dem regsten Eifer studiert und dem christlichen Abendland erst durch die Juden zugänglich gemacht. Man bewunderte die Universalität seines Geistes, man fand enge Berührungspunkte zwischen ihm und der jüdischen Theologie, namentlich war es der klar ausgesprochene Monotheismus und die Ethik, welche ihm eine große Zuneigung und zahlreiche Freunde im Judentum verschafften. Es hat zwar auch nicht ganz an Widerspruch gegen ihn gefehlt, doch war derselbe mehr vereinzelt und konnte nicht durchdringen. Alle diese Sätze werden erörtert und es wird auch auf die Äußerungen jüdischer Philosophen hingewiesen, nach welchen Aristoteles nur um ein weniges den eigenen Propheten nachstand.

Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Dr. R. Stölzle. Heft 7: **Begriff und Ursprung der Naturgesetze** von Dr. G. Sattel (Paderborn,

F. Schöningh; ℳ 6,–). Der Titel der Studie gibt sogleich ihre Einteilung an. Der erste Teil untersucht den Begriff des Naturgesetzes. Das Naturgesetz – eine objektive Realität? Das Naturgesetz – ein subjektiver Begriff? Antwort: Das Naturgesetz – ein subjektiv-objektiver Begriff, d. h. ein Begriff, subjektiv cum fundamento in re. Es stellt sich im Resultat der Untersuchung dar als „jene bestimmte Beschaffenheit der Dinge, vermöge welcher sie unter bestimmten Bedingungen bestimmte Resultate liefern. Unter Naturkraft anderseits ist die dem Naturdinge eigentümliche Energie zu verstehen, unter bestimmten Bedingungen etwas Bestimmtes hervorzubringen“ (S. 75). Der zweite Teil behandelt den Ursprung des Naturgesetzes. Er weist zuerst den Sinn und die Berechtigung der Frage nach dem Ursprung des Naturgesetzes nach, lehnt die ewige Notwendigkeit als Ursprung energisch ab und begründet fest und solid Gott, seine Gedanken, seinen Willen und seine Allmacht als die wahre Quelle der Naturgesetze. So wird das Werk zu einer kräftigen Apologie des Gottesbegriffs und der Gottesexistenz.

Grundriß der Geschichte der Philosophie von Dr. Albert Stöckl. Ein Auszug aus dem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ desselben Verfassers. Zweite, verbesserte und bis auf die neueste Zeit fortgesetzte Auflage. Herausgegeben von Prof. Dr. Anton Kirstein (Mainz, Kirchheim; ℳ 4,80). Der „Grundriß“ hatte nach den Absichten des Verfassers den Zweck, die erste Einführung in das Gebiet der Geschichte der Philosophie zu vermitteln, enthielt also nur eine kurze Zusammenfassung der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. Er diente rein praktischen Zielen, die er auch in seiner Klarheit und Übersichtlichkeit erreichte. Nach dem Tode Stöckls hat Dr. Kirstein die Neuauflage des Werkes besorgt und unter Hinzufügung einer kürzeren Darstellung der philosophischen Strömungen und Systeme der letzten Zeit den Wert des Grundrisses bewahrt.

Einen ähnlichen Charakter hat das Werk: die **Hauptprobleme der Biologie** von Dr. Bernhard Dürken (Sammlung Kösel; ℳ 1,–). Es soll auch nur der Einführung dienen in das hochinteressante Gebiet der Biologie. Für ein eingehenderes Studium weist es am Schlusse hin auf eine tiefer gehende Literatur. Es ist ansprechend geschrieben. Die neun Abbildungen im Texte leisten dem Verständnisse gute Dienste.

Charles Sentroul, **Kant und Aristoteles.** Ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs (Kempten u. München, Jos. Kösel 1911; 368 S.). Das Werk, ursprünglich eine Habilitationsschrift des Verf., hat der deutschen Kantgesellschaft als Lösung der Preisaufgabe: Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles vorgelegen und ist von dem Richterkollegium gekrönt worden. Diese Tatsache ehrt ebenso die Gelehrsamkeit des Verf. wie die volle Objektivität des Richterkollegiums und bietet eine sichere Bürgschaft für den großen Wert der Arbeit. Dem Herausgeber gebührt besonderer Dank dafür, daß er die Übersetzung aus dem Manuskript des Verf. unter großen Schwierigkeiten verschiedener Art mit der peinlichsten Sorgfalt und tiefem Verständnis in die Hand genommen und durchgeführt hat. Er macht darauf aufmerksam, daß der französische Urtext noch nicht publiziert ist, und schreibt daher mit Recht dem Werke die Bedeutumg eines Originalwerkes zu. Über die Wichtigkeit der beiden großen Führer von Königsberg und Stagira, besonders inbezug auf die Erkenntnistheorie, ein Wort zu sagen, ist für jeden, der auch nur einen Schritt in das Gebiet der Philosophie getan hat, völlig überflüssig. Wir können das vorzügliche Werk zum eifrigen Studium nur auf das wärmste empfehlen.

B. Funke.



Belgien und Holland.

Stehen wir in Belgien wirklich an einem Wendepunkte unserer politisch-religiösen Geschichte? Fast möchte man es glauben. Die Kommunalwahlen, die in Belgien ihrer Natur nach und gemäß der Intention des Gesetzgebers vor allem die lokalen Interessen zu fördern hätten, haben in allen Orten von Bedeutung einen rein politischen oder besser politisch-religiösen Charakter angenommen. Und der Grund? Immer wieder die Schulfrage!

Ich habe schon früher an dieser Stelle den Stand der Schulfrage in unserem Lande besprochen,[1] sowie die Bewegung, die sich auf seiten der katholischen Partei daran knüpfte in der Absicht, für den Elementarunterricht eine paritätische Behandlung des staatlichen Zuschußwesens für die privaten (sozusagen ausschließlich katholischen) und öffentlichen (neutralen, in den Gemeinden mit liberaler oder sozialistischer Verwaltung) zu erlangen. Am 14. März dieses Jahres legte der Premierminister Schollaert der Kammer einen Gesetzentwurf vor, der die Unterschrift des Königs und sämtlicher Minister trug. Hierin war eine Abänderung des organischen Gesetzes über das Elementarschulwesen vorgesehen. Seitdem beherrscht die Schulfrage die belgische Politik. Schollaert hatte in seinem Entwurfe den Wünschen der politischen Gegner in weitgehendstem Maße Rechnung getragen. Mehrfach waren diese von ihnen ausgesprochen und durch den Führer der Linken, Paul Hymans, gelegentlich der Beratung der an den Thron zu richtenden Adresse, am 30. November 1910 in der Kammer vorgetragen worden. Sie lauteten:

1. Arbeitsverbot für Kinder unter 14 Jahren;

2. Schaffung von Kursen vierten Grades als Vorschule für den technischen Unterricht;

3. Schaffung gesetzlicher Handhaben moralischer oder wahlpolitischer Natur, um auf Väter, die sich weigern, ihre Kinder in die Schule zu schicken, einen Druck ausüben zu können;

4. Freiheit für die Familienväter, ihre Kinder in die Schulen zu schicken, in welche sie wollen;

5. Einrichtung von Schulküchen.

Hiermit vergleiche man Schollaerts Projekt:

1. Heraufschiebung des schulpflichtigen Alters auf 14 Jahre, um zu frühe Lohnarbeit der Kinder zu verhindern;

2. Einrichtung der Kurse vierten Grades;

[1] Theologie und Glaube, Jahrg. 2, Heft 6, S. 519.

3. Festsetzung ausschließlich moralischer Zwangsmittel (Benachrichtigung, Verwarnung, öffentliche Namensnennung) für Familienväter, die sich der Beschulung ihrer Kinder widersetzen;

4. Zuverlässige Garantien für die Freiheit in der Wahl der Schule durch Einführung des Schulbons[1] und Unterstrafestellung von Pressionsversuchen;

5. Ankündigung eines Gesetzes zur Regelung der Fragen betreffend Verabreichung von Schulsuppen und Kleidung an Bedürftige.[2]

Vernünftigerweise hätte sich die liberale Linke diesem Entwurfe anschließen müssen. Und die wirkliche Haltung der verschiedenen Parteien? Begeisterter spontaner und sozusagen einstimmiger Beifall der Presse und öffentlichen Meinung auf katholischer Seite; unversöhnliche und erregteste Gegnerschaft bei den beiden Linksfraktionen, die beschlossen zur Blockbildung zu schreiten, um das Projekt niederzukämpfen. Sofort sah man alle gemeinsame Sache machen: Liberale Kapitalisten mit den sozialistischen Antikapitalisten, Royalisten mit Republikanern, Freunde der Ordnung mit den Revolutionären. Dabei ist nicht unbeachtet zu lassen, daß die Liberalen den Sozialisten ihr Programm zum Opfer brachten, und nicht umgekehrt. Sie haben nicht nur ihre Prinzipien in der Schulfrage preisgegeben, sondern sie haben mit einigem Würgen auch das sozialistische Ideal des allgemeinen, einfachen und reinen Wahlrechtes auf ihr Programm gesetzt. Und man konnte alle Tage Zeuge des Schauspiels sein, das der Logik menschlichen Geistes wenig Ehre macht: die blaue Fahne verbindet sich mit der roten Fahne der Revolution. So bewahrheiten sich allgemach die Worte, die ein Sozialist im Plenum der Kammer an die liberale Linke richtete: „Sie werden entweder uns Gefolgschaft leisten oder aufhören zu existieren." Ist die liberale Partei wirklich verurteilt abzudanken und unter den Sozialisten aufzugehen?

Wenn man sieht, wie hier die liberalsozialistische Linke, die doch vorgibt die Vorkämpferin von Freiheit und Gleichheit zu sein, den Schulen aller Schattierungen die Gleichheit in der Beteiligung an Staatszuschüssen, den Eltern jeder Geistesrichtung die Freiheit verweigert, ihre Kinder in die Schulen zu schicken, die sie für passend erachten, dann steht man vor der Notwendigkeit, nach dem Beweggrunde dieser Handlungsweise zu forschen. Der erste Beweggrund unserer Gegner ist Furcht vor der Wahrheit. Man gewähre den freien wie den staatlichen Schulen gleiche Zuschüsse, man lasse den Eltern volle Freiheit, und die überwiegende Mehrheit der belgischen Eltern wird ihre Kinder in die katholischen Schulen schicken, während die offiziellen und neutralen Schulen verwaist oder wenigstens in ihrer Schülerzahl bedeutend gemindert dastehen werden. Mit anderen Worten: man setze das Licht der Wahrheit und die Finsternis des Irrtums denselben Bedingungen aus, und das Licht wird die Finsternis besiegen. Das macht dem gesunden Menschenverstande und den religiösen Überzeugungen des belgischen Volkes alle Ehre, erfüllt aber auch unsere Liberalen und Sozialisten mit Schrecken, denn ihre Wähler rekrutieren sich größtenteils aus den früheren Schülern der neutralen Schulen.

Ein weiterer Beweggrund unserer Gegner ist die von den Freimaurerlogen ausgegebene Parole: „Der Staat hat das Unterrichtsmonopol, und die einzige Schule, die er anerkennen kann, ist die offizielle Schule, möglichst von Laien geleitet, neutral oder noch besser antiklerikal." In Frankreich, wo die Macht der Logen weit bedeutender ist als bei uns, sind diese Ideen in schnellem Vormarsch begriffen. Den

[1] Jeder Familienvater erhält einen solchen Bon, den er nur bei der Schule seiner Wahl vorzuzeigen braucht, um dort Aufnahme für sein Kind zu finden.

[2] Vgl L. Schaetzen, Le sort du projet scolaire in La Revue scolaire catholique, 2. Jahrg., Nr. 3, S. 70. Löwen 1911.

Belgiern will man sie im Namen der Freiheit aufzwängen. Seltsame Freiheit, die Tausende von Menschen zwingt, das Gegenteil von dem auf sich zu nehmen, was sie wünschen!

Liberale und Sozialisten haben den sozialen Teil ihres Programmes in den Hintergrund treten lassen, um eine Versammlungs- und Preßfehde bis aufs Messer gegen Schollaerts Entwurf zu führen unter dem Schlachtruf: „Nieder mit den Klöstern! Es lebe die Freiheit!" Da ihre armseligen Argumente nicht imstande waren, den Volksunwillen gegen die Regierung wachzurufen, so nahmen sie ihre Zuflucht zur Obstruktion in der Kammer und in den Ausschüssen. Sie wußten nichts Besseres zu tun als in der Kammer Lärmszenen zu veranstalten und mit ihren Ausbrüchen die Stimme der Mitglieder der Rechten zu übertönen, wenn sie sich billigend über das Wohlbegründete und Verfassungsmäßige in Schollaerts Entwurfe aussprachen. Die Rechte hatte beschlossen die Beleidigungen und Anzapfungen ihrer Gegner mit vollständigem Schweigen zu beantworten und sich damit zu begnügen, wenn es, nachdem die Gründe der Gegner erschöpft seien, zur Abstimmung komme, sich auf den Boden des Gesetzes zu stellen. Unglücklicherweise gibt die Geschäftsordnung unserer Kammer dem Präsidenten keine hinreichenden Machtmittel, eine planmäßige Obstruktion niederzuhalten. Daher ergoß sich die Redeflut in breiten Wogen, und die Debatten drohten sich ins Uferlose zu verlieren, als sich plötzlich am 5. Juni das Gerücht verbreitete, der König habe der Reihe nach mehrere Politiker zu sich gebeten, darunter auch den Staatsminister Woeste, dessen geringe Sympathie für das Schulprojekt der Regierung niemanden ein Geheimnis war. Bald darauf, am 8. Juni, gab das Ministerium seine Entlassung, wobei Schollaert sich weigerte, die Schulvorlage zurückzuziehen oder zu vertagen. Wie weit Woeste bei der Affäre seine Hand im Spiele hatte, läßt sich vorderhand noch nicht entscheiden, aber es scheint sicher zu sein, daß der König weniger gegen den Gesetzentwurf selbst, den er ja unterschrieben hatte, eingenommen war als vielmehr gegen die Taktik, die sein Premier dabei befolgte. Denn nur vier Minister schlugen die Wiederannahme eines Portefeuilles aus, und nach dem 20. Juni erklärte der neue Kabinettchef de Broqueville in der Kammer, daß nur von einer einfachen Vertagung, nicht aber einer Zurückziehung des Gesetzentwurfes die Rede sein könne. In der Folge erklärten andere Minister wiederholt in der Öffentlichkeit, daß das Ministerium fest entschlossen sei, den Gesetzentwurf im wesentlichen unverändert zur Abstimmung zu bringen.[1] In wohlunterrichteten Kreisen ist man allgemein der Ansicht, daß der Gesetzentwurf den Kammern nach den Wahlen für die gesetzgebenden Körperschaften im Mai 1912 wieder vorgelegt werden würde. Diesen vorausgehen würde die Kammerauflösung, und die Wahlen würden dann stattfinden im Zeichen der Schulfrage, so daß man sie auf diese Weise zu einer Art Referendum an das ganze Land gestaltete. Aus diesem Grunde haben unsere Gegner die Kommunalwahlen am 15. Okt. auf das politische Gebiet hinübergespielt, um mit dem Lande Fühlung zu nehmen und das Volk gegen das katholische Ministerium aufzuwiegeln. Zu diesem Zwecke schlossen die beiden Fraktionen der Linken, die nichts Gemeinsames haben als ihren Antiklerikalismus, das Kartell auf Kosten ihrer Prinzipien.

Faßt man das Resultat der Kommunalwahlen ins Auge, so ist das Land zweifellos der Regierung treu geblieben. Zwar war das Resultat in Antwerpen schlecht, wo das Kartell ungefähr 5500 Stimmen mehr aufbrachte als die Katholiken,

[1] Dahin gehört z. B. die Preisgabe des Schulbons, der in den Händen des Volkes ein so fühlbarer Beweis seiner Freiheit gewesen wäre, daß selbst ein liberales Ministerium ihn nicht wieder zu nehmen gewagt hätte; weshalb ich diese Maßnahme persönlich bedauere.

desgleichen in Löwen und der Umgegend von Brüssel. Aber die Katholiken machten auch bedeutende Fortschritte, so an der Küste und in den wallonischen Landesteilen. In den neun Hauptstädten des Landes, Antwerpen miteinbegriffen, betrug der Stimmenzuwachs der Katholiken seit 1907 5000 Stimmen mehr als der der verbündeten Gegner. Man kann also sagen, wenn die legislativen Wahlen im Mai 1912 dieselbe Physiognomie zeigen werden wie die Kommunalwahlen vom 15. Okt. 1911, dann gehen die Katholiken mit einer ansehnlichen Mehrheit aus ihnen hervor. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß zu den Kommunalwahlen nur die Bürger über 30 Jahre berechtigt sind, während das legislative Wahlrecht jeden Belgier im Alter von 25 Jahren an die Urne ruft. Indessen habe ich die Überzeugung, daß die nächsten Wahlen, von denen die politische und zum Teil auch die religiöse Zukunft unseres Vaterlandes abhängt, den Katholiken einen glänzenden Sieg bringen werden, wenn man nur sofort mit einer energischen Agitation beginnt, und an allen Ecken und Enden den Ruf erschallen läßt, der auch 1879 die Partei begeisterte: „Rettung den Seelen unserer Kinder! Rettung unseren Schulen!"

Ich beeile mich nunmehr das Gebiet der Politik zu verlassen, um noch ein Wort zu sagen über eine gewisse Konstellation in der sozialen Frage, wie sie vor einiger Zeit in Deutschland eingetreten ist und vor einigen Tagen anläßlich der sozialen Woche in Maastricht ebenfalls in Holland in die Erscheinung trat: Soll man sich entscheiden für katholische Fachabteilungen oder christliche Gewerkschaften? Wie erinnerlich, haben sich vor fünf Jahren die holländischen Bischöfe in unzweideutiger Weise gegen die christlichen Gewerkschaften ausgesprochen und den dringenden Wunsch ausgedrückt, daß ihre katholischen Diözesanangehörigen sich einten und geeint blieben in den rein katholischen Organisationen. Trotzdem gestattete der Bischof von Roermond den Bergarbeitern seiner Diözese in Limburg, sich den christlichen Gewerkschaften anzuschließen. In der sozialen Woche verteidigte Engels die These, daß die katholischen Fachabteilungen eine Notwendigkeit für Holland seien und die christlichen Gewerkschaften auf die Dauer in diesem Lande ein Ding der Unmöglichkeit würden. Er berief sich dabei besonders auf seine langjährige Erfahrung. Das war aber nicht die Ansicht Dr. H. Poels, der Seele der limburgschen Bergarbeiterorganisation. Er trat lebhaft für die Limburger Gewerkschaft ein und brachte die Beweggründe zur Geltung, die für die Umwandlung der alten rein katholischen in eine christliche Gewerkschaft maßgebend gewesen waren. Er schloß sich also der Meinung des deutschen Kardinals Fischer an. In der wissenschaftlichen Welt ist Dr. Poels kein Unbekannter. Er machte seine theologischen Studien an der Universität Löwen, promovierte dort 1897 und wurde darauf Vikar in Venloo (Diözese Roermond), wo er der sozialen Frage seine Dienste in solchem Grade widmete, daß man ihm einen Sitz in der zweiten Kammer anbot. Aber die seltene Auszeichnung eines Konsultoren der Bibelkommission, doppelt ehrenvoll bei der Jugend des Gelehrten, rief ihn wieder zu den Bibelstudien. Als überzeugter Anhänger der gemäßigt fortschrittlichen Richtung auf exegetischem Gebiete wurde er 1903 zum Professor der Universität Washington ernannt.[1]

Aber im vorigen Jahre kehrte er in die Heimat zurück, um sich aufs neue der sozialen Betätigung zu widmen, und wurde zum „Pfleger des Arbeitswesens" d. h. zum Oberaufseher der sozialen Veranstaltungen in der Diözese Roermond ernannt. Die hervorragenden Eigenschaften und die Volkstümlichkeit dieses rastlosen Arbeiters

[1] Er veröffentlichte: Le sanctuaire de Kiriath-Jearim, Löwen 1894; Histoire critique du sanctuaire de l'arche, Löwen 1897; Critiek en Traditie, Antwerpen 1899; Tijdig (soziale Frage betreffend), Venloo 1903; desgleichen mehrere sehr beachtenswerte Artikel in „De Katholiek" und „The Catholic University Bulletin".

scheinen anzudeuten, daß er eines Tages berufen sein wird, ins Parlament einzuziehen und für Holland ein zweiter Schaepman zu werden.

Die auseinandergehenden Ansichten der Maastrichter sozialen Woche fanden und finden noch in der katholischen Presse lauten Widerhall, was ja auch nicht weiter schlimm ist, solange man sich an die Sache und nicht an die Personen hält. Für uns hängt die Lösung der Frage besonders von örtlichen Umständen ab: Wenn in einer bestimmten Gegend die christlichen Gewerkschaften besser ihr Ziel erreichen, nämlich die Aufbesserung des Loses der Arbeiter, als die rein katholischen Organisationen, und den katholischen Prinzipien nicht gefährlich werden, warum soll man ihnen da nicht den Vorzug geben?

Antwerpen, 6. November 1911. Prof. Aug. Bruynseels.

Missionswesen.

Ein wenig verspätet, aber nicht zu spät kann ich hier berichten über das erste allgemeine Missionsfest, welches am 5. Februar 1911 zu Fulda am Grabe des hl. Bonifatius gefeiert wurde. Ein eigener Bericht über die Feier aus der Feder P. Robert Streit's O. M. I. ist in der Fuldaer Aktiendruckerei erschienen, damit die bei dieser Gelegenheit gemachten Erfahrungen auch für ähnliche Fälle dienen können. Der Verlauf des Festes läßt sich kurz andeuten durch das Programm, welches die feierliche Eröffnung durch eine Abendandacht im Dom, am kommenden Sonntag Morgen das vom Diözesan-Oberhirten zelebrierte Pontifikalamt mit Missionspredigt, nachmittags 1½ Uhr Predigt und Missionsandacht für die Kinder, 4 Uhr eine allgemeine Schlußpredigt mit Tedeum, sowie abends 7 Uhr eine große Festversammlung mit einer Rede des Fürsten Löwenstein und mehreren Missionsreferaten von Ordensleuten umschloß. Riesige Volksmassen drängten sich zu den Feiern im Dome und zu der abendlichen Festversammlung. Diese Popularität des Missionsfestes und sein augenscheinlich großer Erfolg waren in erster Linie zu danken der persönlichen Fürsorge des hochwürdigsten Bischofs Dr. Schmitt von Fulda, der eine öffentliche Einladung zur Teilnahme an dem Feste erließ und durch seine Mitwirkung am Feste selbst sein überzeugungsvolles Eintreten für die Missionsache kundgab; sodann der emsigen Vorarbeit in der Presse, durch die das Interesse weiter Kreise wachgerufen wurde. Es wäre sehr zu wünschen, daß in jedem Jahre wenigstens die eine oder andere Diözesanhauptstadt und sonstige wichtige katholische Zentren dem Beispiele Fuldas folgten. Aber auch die schlichteren Missionsfeste auf dem Lande und in kleineren Städten sollten sich, wie das bei den Protestanten längst üblich ist, auch bei uns einbürgern und zur ständigen Einrichtung werden. Ein erfolgreich verlaufenes Missionsfest kommt nicht nur der Mission zugute; es mehrt die Glaubensfreudigkeit und allgemeine Opferwilligkeit des Volkes und stärkt sein kirchliches Empfinden.

Das Bemühen, auch die akademischen Kreise mit dem Missionsgedanken vertraut zu machen, hat einen weiteren Fortschritt zu verzeichnen. In Tübingen bildete sich am 21. November ein akademischer Missionsverein, der am 1. Dezember feierlich eröffnet wurde und bereits gegen 275 Studenten als Mitglieder zählt. Möchten die anderen Universitäten und Seminare bald folgen und überall die Theologiestudierenden mit gutem Beispiel vorangehen!

Vom 27.–29. Juli tagte im mährischen Wallfahrtsorte Velehrad der dritte Unionistenkongreß, dessen Zweck die Wiedervereinigung der getrennten orientalischen Kirchen mit der römischen Kirche ist. Die Zahl der Teilnehmer betrug außer

zahlreichen tschechischen und ruthenischen Theologiestudierenden etwa 140, zumeist Slaven verschiedener Nationalität. Die Aktion der Unionsfreunde nimmt erfreulicherweise immer greifbarere Formen an und hat vor allem den Erfolg, daß in den slavischen kirchlichen Kreisen das praktische Interesse für die so naheliegende Missionsarbeit unter den Schismatikern nachhaltig geweckt wird. Zu dem schon 1905 gegründeten wissenschaftlichen Organ Slavorum literae theologicae soll eine noch nicht vollständig organisierte Akademie zur Förderung der Studien orientalischer Theologie und Liturgie kommen. (Missionen der Augustiner von Mariä Himmelfahrt 1911, 345; **Köln. Volksztg. Nr. 715 vom 21. August 1911.)**

Wie sehr die Position der katholischen Mission auf dem Balkan der Stärkung bedarf, ergibt sich aus dem Bericht des schon genannten Blattes der Assumptionisten (1911, 353): „Jeder Schritt, den der katholische Missionar zugunsten der Rombewegung tun will, wird hundertfach von fanatischen Gegnern gehemmt, so daß die Stellung unserer Säkularpriester eine sehr schwierige ist. Während die Glieder unserer Kongregation mit vereinten Kräften arbeiten, Rat und Trost bei Mitbrüdern suchen, sich gegenseitig helfen, ist bei den Weltgeistlichen jeder auf sich allein angewiesen. Leider war bisher die opfervolle Arbeit der bulgarischen Geistlichen nicht von dem zu erwartenden Erfolge gekrönt. Da die einzelnen manchmal sehr weit voneinander entfernt, manchmal geradezu isoliert dastanden, war ihre Einzelarbeit nicht in dem Maße fruchtbar, wie es das Zusammenwirken zur Folge gehabt hätte. In diesen Mißständen suchten die Superioren von Kara-Agatsch womöglich der Weltgeistlichkeit an die Hand zu gehen. Jederzeit stand das Seminar den durchreisenden Pfarrern gastlich zur Verfügung; hier konnten sie ausruhen, manche hielten auch kurze Privatexerzitien. Gewöhnlich kamen sie ganz entmutigt durch ihre unfruchtbare Arbeit. Alle hatten dieselbe Klage. Der augenscheinlich verzweifelte Kampf gegen das Schisma, das, wenn es ihnen auch keine eifrigen, gebildeten Lehrer vorstellte, doch den Vorzug passender Kirchen, reichlicher Geldmittel, geräumiger Schullokale und rühriger, wenn auch manchmal sehr ungebildeter Lehrer hat . . . Nur mit großer Mühe können sie unter solchen Umständen die Zahl ihrer Schüler und Katholiken aufrecht halten." Man hat darum i. J. 1911 auf Anregung von Priestern der Diözese Laibach einen Priesterverein für die bulgarischen Weltpriester gegründet, welcher durch monatliche Konferenzen, zwei jährliche Generalversammlungen, eine Bibliothek, Anregung zu literarischer Tätigkeit, Förderung des religiösen Lebens und materielle Unterstützung der gefahrvollen Isolierung ein Ende zu machen sucht.

Vom 1.–3. September tagte in Löwen eine Konferenz von etwa 40 Vertretern verschiedener Missionsgesellschaften und anderer gelehrten Körperschaften auf Anregung des Anthropos-Redakteurs P. Wilhelm Schmidt S. V. D. Es wurde die Gründung eines internationalen Instituts zur Abhaltung von religionswissenschaftlichen Ferienkursen oder wie ein belgischer Bericht sie nennt, von Kursen über „religiöse Ethnologie" beschlossen. Man rechnet besonders auf die Teilnahme von Missionaren, deren Mitwirkung für die exakte Aufnahme der religiösen Anschauungen und Gebräuche der heidnischen Völker zur Lösung brennender Fragen aus dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft nicht entbehrt werden kann. Der erste Kurs wird schon im Jahre 1912 zu Löwen stattfinden.

Neben anderen alten Orden widmet sich neuerdings auch der Dominikanerorden, der seit langem in Armenien-Kurdistan, China und Tongking, seit 1904 in Japan (Shikoku) seine wichtigsten Missionsfelder besitzt, mit gesteigertem Eifer den Aufgaben des Weltapostolates. In Ponchataula (Louisiana) errichtete P. Thomas Llorente O. P., Provinzial der Provinz Manila, eine Missionsschule für die Philippinen. In

Belgisch-Kongo übernahmen die belgischen Dominikaner von den Prämonstratensern den östlichen Teil der Präfektur Uelle.

Im Franziskanerorden zeichnen sich die deutschen Provinzen durch besonders regen Missionseifer aus. Am 17. August übernahm die thüringische Provinz der hl. Elisabeth (Mutterhaus Frauenberg in Fulda) die 1907 eröffnete Ordensmission auf der japanischen Nordinsel Hakodate.

Man sollte meinen, daß das unverkennbare Erstarken des deutschen katholischen Missionswesens auch Andersgläubige wenigstens vom kulturellen und nationalen Gesichtspunkte aus nicht unangenehm berührte. Bei der Partei des Berliner „Reichsboten" trifft diese Annahme jedoch nicht zu. Vielmehr kommt der Reichsbote durch die Aufnahme von Hetzartikeln den kulturkämpferischen Gelüsten von Männern entgegen, die unser Vaterland und unsere Kolonien, wenn es in ihrer Macht stände, über Nacht in einen Religionskrieg stürzen würden. In einem Artikel des deutsch-ostafrikanischen Plantagenunternehmers Karl Parrot (Reichsbote Nr. 225 vom 24. Sept. 1911) heißt es: „Durch die römische Mission mit ihren zahlreichen Mönchen und Nonnen ist in unseren deutschen Kolonien ein unserem protestantischen Empfinden wildfremdes Element eingezogen. Dazu ist und bleibt die direkt von Rom ressortierende katholische Mission durch und durch deutschfeindlich . . . Eine Kolonie, die römische Provinz geworden ist, ist und bleibt für Deutschland auf immer verloren . . . Wir appellieren an das christlich-evangelische Deutschland und an das protestantische Gewissen. Zugleich bringen wir die evangelischen Traditionen des erhabenen Hauses der Hohenzollern in zeitgemäße Erinnerung . . . wir wollen hier in Deutschland wie in unseren Kolonien christlich-evangelisch und deutsch-preußisch bis auf die Knochen sein und bleiben!" Wie man sieht, gibt es auch heute noch Leute, die für die elementarsten Prinzipien bürgerlicher Toleranz kein Verständnis haben und am liebsten alles, was ihr „protestantisches Empfinden" berührt, gewaltsam ausrotten möchten. Daß es mehr als 20 Millionen kerndeutsche Katholiken gibt, und daß Preußen nicht identisch mit Deutschland ist, ficht den Artikelschreiber nicht an.

Auch der internationalen Freimaurerei, die im September bekanntlich ihren Kongreß zu Rom abhielt, bereiten die sichtlichen Fortschritte der katholischen Weltmission große Unruhe. Die Delegierten des Kongresses sollten die Verpflichtung übernehmen, dahin zu wirken, daß die Regierungen in jeder Weise die Schaffung katholischer Missionen hindern und ihnen alle Vorrechte verweigern sollen. Vielleicht hängt der neuerliche Vorstoß des Abgeordneten Stephans von Texas gegen die katholische Indianermission, der schon wiederholt die Regierungsunterstützung der katholischen Indianermissionen zum Fall zu bringen suchte, mit der Aktion der Freimaurer zusammen. Jedenfalls wird der freimaurerische Beschluß die gute Folge haben, daß Klerus und Volk einmütiger als je hinter ihren Missionaren stehen und mit unwiderstehlicher Kraft die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden fördern!

Steyl, Dezember 1911. Friedr. Schwager S. V. D.



(9. 1. 12.)



Hugo Kochs Kritik über „Cyprian und der römische Primat".

Von Dr. Anton Seitz, Universitätsprofessor, München.[1]

„Die ‚kritische Methode' des Münchener Apologeten Anton Seitz. Eine Probe katholischer Universitätstheologie nach dem Modernisteneid." Unter diesem pikanten Titel hat der frühere Braunsberger Hochschullehrer Dr. Hugo Koch im nämlichen „Neuen Frankfurter Verlag", in welchem „Das freie Wort" erscheint, eine Entgegnung auf meine Widerlegungsschrift: „Cyprian und der römische Primat oder Urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Eine dogmengeschichtliche Apologie nach kritischer Methode" (bei Manz 1911) veröffentlicht. Er bekennt zunächst: „‚Abgefallen' bin ich nicht von der Kirche, sondern nur von ihren Dogmen, oder vielmehr ihre Dogmen sind von mir abgefallen wie Schuppen. — Meine Zweifel an der Herkunft der katholischen Kirchenverfassung und Glaubenslehre von Jesus Christus und den Aposteln sind nicht erst dem Studium Cyprians entsprungen. . . . Vielmehr habe ich mich aus den altchristlichen Quellen überhaupt, in erster Linie aber aus den neutestamentlichen Schriften davon überzeugt, daß sich das kirchliche Christusbild mit dem historischen Jesusbild nicht deckt, und daß die kirchliche Entwicklung wesentlich anders verlaufen ist, als das Dogma zu glauben vorstellt. Eingehende Beschäftigung mit der Bußfrage hat mir das Ergebnis gebracht, daß Jesus ein ‚Bußsakrament' ebensowenig ‚eingesetzt' hat als irgendein anderes ‚Sakrament'. Und was den Primat Petri und seiner ‚Nachfolger' betrifft, so stand es mir schon länger außer Zweifel, daß die Worte Mt. 16, 18 f. in dieser Form nicht authentische Herrnworte sind."

Auf dieser modernistischen Basis nimmt es Koch bitter ernst mit seiner Aufgabe, einen Universitätsprofessor und katholischen Apologeten, der „freiwillig den Antimodernisteneid geleistet" (6), nach Kräften moralisch zu vernichten. Auf jeder Seite schulmeistert und brandmarkt er fortgesetzt den wissenschaftlichen Gegner, um den Gesamteindruck hervorzurufen: Auf dem apologetischen Lehrstuhl der Münchener Universität sitzt ein völliger Ignorant, der weder Deutsch noch Lateinisch versteht (10 ff.), geschweige denn

[1] Vorliegender schon vor einem halben Jahre eingesandter Artikel mußte leider bis jetzt zurückgestellt werden. Anmerkung der Redaktion.

Logik und Theologie oder gar die vom Modernismus in Erbpacht genommene wissenschaftliche Kritik, der einfach nachplappert, was „nur in der Zauberküche eines Jesuiten zu haben ist" (16, 43, 45), und „mit einem Analphabetentum in der ‚kritischen Methode' einen Mangel an wissenschaftlichem Anstand und Gewissen" (3) zur Schau trägt, wegen dessen man „alle Mühe hat, den aufsteigenden Ekel zu überwinden" (6), kurz „ein Typus ultramontaner Wissenschaft im Sinne des Modernisteneides", deren „fixe Ideen" sich heute „zum wissenschaftlichen Größenwahn gesteigert" haben (63 4).

Niemand wird von mir erwarten, daß ich mich durch Herabsteigen auf diesen niedrigen Boden selbst prostituiere. Ich würde Kochs Pamphlet überhaupt keiner Antwort würdigen, wenn ich nicht befürchten müßte, dadurch den Schein zu erwecken, als ob wirklich die von mir vertretene katholische Wissenschaft eine unfreiwillige „Satire" oder „Parodie auf die scholastisch-konservative Methode" sei, die „an innerer Wahrhaftigkeit, an Würde und Selbstachtung verloren hat" (64). Um den verehrlichen Lesern allen „Ekel" persönlicher Polemik zu ersparen, werde ich mich darauf beschränken, die Quintessenz der sachlichen Gegenargumentationen Kochs in wesentlicher Vollständigkeit darzubieten und daraus das positive Fazit zu ziehen in einem organisch zusammenhängenden Ganzen im Anschluß an die wichtigsten Themata meiner Hauptschrift. Diese werde ich der Kürze halber mit S (= Seitz) zitieren, Kochs Hauptschrift mit KC (= Kochs Cyprian), seine das Hauptinteresse beanspruchende Replik einfach mit K, wofern nicht Koch ohnehin genannt wird.

I. „Kritische" Methode.

Im Vorwort (S V) bereits erklärte ich die Auslegung theologischer Schriftsteller mit rein philologischen Mitteln als unzureichend, auch unter dogmengeschichtlichem, nicht bloß dogmatischem Gesichtspunkt, weil niemand eine Geschichte über das Werden eines Dogmas schreiben kann, dessen Wesen und Tragweite er nicht kennt. So findet Koch fortwährend Verstöße gegen das römisch-katholische Primatsdogma, wo objektiv gar keine vorliegen, sondern bloß ergänzende, in ihren ordnungsgemäßen Schranken ebenso berechtigte dogmatische Gesichtspunkte in den Vordergrund treten, wie die wesentliche Gleichheit und Selbständigkeit der apostolischen bezw. bischöflichen Amtsvollmachten als solcher, abgesehen von der Pärogative des Primates Petri und seiner Nachfolger; er hat kein Verständnis für die unveränderliche Substanz des Dogmas im Unterschied von ihrer veränderlichen, im Laufe der Zeit fortschreitenden, organischen Entfaltung; er verwechselt praktische Disziplinarentscheidungen z. B. des Papstes Stephan im Ketzertaufstreit mit theoretischen oder dogmatischen Lehrentscheidungen u. dgl. m.

Kochs „kritische" Methode (K 49 ff.) besteht darin, daß er den Kirchenvater des 3. Jahrhunderts gewaltsam in möglichst scharfen Gegensatz zum römisch-katholischen Dogma zu bringen sucht und dann den Spieß umkehrt und die Korrektur dieser antirömischen Tendenzkritik brandmarkt als „dogmatischen Traktat über Primat und Episkopat mit besonderer Vergewaltigung Cyprians" und (24) dem Gegner aufbürdet, was er selbst sich zuschulden kommen läßt: eine „grandiose Verwechslung" der persönlichen, vorgefaßten und in Cyprian hineingelegten Meinungen mit den dem Kirchenvater eigenen. Und doch müßte eine unbefangene Kritik der Eigenart des Autors gerecht werden nicht bloß nach der einen, formal-technischen Seite des philo-

logischen Buchstabensinnes (S 6 7), sondern auch nach der andern, materiellen oder inhaltlichen Seite des theologischen Geistes oder Gehaltes, und zwar im Zusammenhang sämtlicher einschlägigen Äußerungen desselben und seiner Vorgänger, auf deren Schultern er steht. Dieser „Geist und Zusammenhang des Ganzen“ ist also das gerade Gegenteil einer aus „theologischen Lieblingsmeinungen“ und „dogmatischen Vorurteilen“ geschöpften „fertigen Größe“, über die man am klügsten tut, sich in „mystisches Schweigen“ zu hüllen. Wer anders als Koch hüllt sich in Schweigen über den positiven dogmengeschichtlichen Gegenbeweis (S 109 ff.), daß bereits unter Ignatius und Irenäus – man könnte mit Klemens von Rom beginnen, wozu jedoch nicht Koch, sondern Schnitzer Veranlassung gegeben hat[1] –, daß also schon von den ersten apostolischen Vätern an die organische Entfaltung des römischen Primatsgedankens weiter fortgeschritten ist, als Koch bei dem viel späteren Cyprian wahr haben will! Mit seiner Ausdeutung Cyprians muß daher Koch geradezu das Rad der Zeit rückwärts drehen und dem dogmengeschichtlichen Evolutionsprinzip selbst Hohn sprechen. Dagegen bilden kein wissenschaftliches Gegengewicht deplazierte Vorschläge und nichtssagende Redensarten (K 27*, 50*). Mit „philologischem Denken“ (K 50 1) ist recht wohl vereinbar die Meinung (S 130): Das theologische Verständnis dafür, daß in der zweiten Rezension Cyprians Hauptschrift zwar formell deutlicher ausgeprägt, aber wesentlich nicht mehr gesagt wird wie in der ersten, im „Geist und Zusammenhang des Ganzen“ gewürdigt, bewahrt vor dem Vorurteil, als scheine der Inhalt der zweiten Rezension an sich schon auf eine Interpolation hinzudeuten. Überhaupt schließt Kochs (46 7) philologische Buchstabenexegese von vornherein jede theologische Unterscheidung aus, mag sie auch dem theologischen Charakter des Autors noch so nahe gelegen und durch mehrdeutige Terminologie (z. B. praeesse ecclesiae) noch so offen gelassen und deshalb erst aus dem tieferen Zusammenhang eindeutig bestimmbar und widerspruchsfrei durchführbar sein.

Seinen Grundfehler, die schon von profanwissenschaftlichem Standpunkt der Logik unberechtigte Überspannung des argumentum e silentio, meint Koch (24 ff.) beseitigen zu können durch den Gegenvorwurf einer „offenkundigen petitio principii“. Dabei unterläßt er jedoch 1. den Gegenbeweis gegen den auch von Kneller und Adam (S V f., 136 f.) erbrachten Beweis eines Trugschlusses durch das argumentum e silentio; 2. den positiven Beweis für seinen Vorwurf der petitio principii. Von einer solchen kann nämlich so lange keine Rede sein, als die wesentliche Bedeutung des römischen Primatsdogmas nicht a priori mit subjektivistischer Willkür in den Kirchenvater hineingelesen, sondern aus dessen eigenem Text und dessen naturgemäßem Sinn und Zusammenhang mit objektiv wissenschaftlicher Kritik herausgelesen wird. Oder heißt es wirklich „seine Gedanken auf Cyprian projizieren“ (K 29), wenn man letzterem nicht mehr zumutet als konsequentes Durchdenken der Metapher vom Felsengrund der Gesamtkirche und Fernhaltung von der Inkonsequenz eines mit Mt. 16, 18 f. unvereinbaren, überspannten Episkopalismus? Es gehört doch weder von seiten Cyprians noch eines anderen Theologen ein besonderer „Scharfblick“ zu der „selbstverständlichen“ Erkenntnis (K 26, 27 8), daß das von Cyprian den Zeitumständen

[1] Vgl. Apologetische Rundschau, 6. Jahrg. (1910 11), H. 4, S. 114.

entsprechend hervorgehobene Einheitszentrum der Katholizität der Kirche das fundamentale Einheitszentrum des Primates Petri objektiv nicht aus-, sondern einschließt (S 9), sowie daß dem vom Felsengrund unablösbaren und seinen ganzen Halt empfangenden Bau in der Anwendung des Bildes auf die Wirklichkeit entspricht die Vereinigung der Gesamtkirche einschließlich der Bischöfe mit Petrus und deren Abhängigkeit von oder Unterordung unter Petrus (S 80), und daß demzufolge Petrus bezw. sein Amtsnachfolger auf dem Bischofsstuhl in Rom als Oberhaupt der Gesamtkirche über die durch Personalunion damit verbundene Stellung eines Bischofs der römischen Einzelkirche hinausragt!

Die „petitio principii“ fällt auf Koch selbst zurück, wenn er (K 25) die falsche, allgemeine Behauptung aufstellt: „Sonst ist es doch üblich, bei der literarischen Behandlung eines Gegenstandes auch von der tiefsten Grundlage dieses Gegenstandes, und gerade von ihr, zu sprechen“, sowie die trotz ihrer Entkräftung (S 7 ff., 132) nicht weiter bewiesene Behauptung, Cyprian könne die „Bedeutung Petri für die kirchliche Einheit“ ausschließlich in dem von Koch subjektiv in den Kirchenvater hineingelesenen, rein temporalen und typischen Sinn gezeichnet haben, obwohl diesen auch Adam als „nicht zu erweisen“ und „zu gekünstelt“ erklärt hat. Den Trugschluß des argumentum e silentio vermag Koch (26) nicht von sich auf den Gegner abzuwälzen durch die Bezichtigung, „daß er Sophistik treibt“, indem er „zwei sich gegenseitig ausschließende Dinge mit gleicher Virtuosität ‚beweist‘“. Denn wenn Cyprian in seiner Einheitsschrift nicht formell oder ex professo den Primat Roms beweist und prinzipiell oder programmatisch ein System der Kirchenverfassung entwickelt, so schließt das doch nicht aus, daß er in dem einen (4.) Kapitel der Einheitsschrift und anderwärts „den hl. Petrus als reales, wirksames und ursächliches Felsenfundament der kirchlichen Einheit fasse“, wenigstens implicite und im Vorübergehen. Wenn er von ersterem „abstrahiert“, so ist das nicht zu verallgemeinern und auf das letztere auszudehnen. Kochs eigene „unheilbare petitio principii“ (K 47) besteht in der unbewußten, wie eine fixe Idee (vgl. K 65) ihn beherrschenden Voraussetzung: Der Kirchenvater des dritten Jahrhunderts darf noch nicht einmal die zartesten Keime des römisch-katholischen Primatsdogmas enthalten, und wo sie sich dennoch finden, müssen sie hinwegdisputiert werden mit dem Zauberwort des naturalistischen Evolutionismus: Entwicklung der kirchlichen Dogmen nicht aus uranfänglich gegebenen Elementen göttlicher Offenbarung, sondern aus späterer, menschlicher Reflexion und Konstruktion.

II. „Gallikanisches“ und Sohms Kirchenrecht.

Koch ist Meister in der Kunst der Verschiebung des Fragepunktes, um eine ihm unbequeme Geistesverwandtschaft abzulehnen: Er hebt einseitig seine persönlichen Abweichungen hervor, um dem Gegner deren krasse Ignoranz und vollständige Negierung zu unterschieben. Den Gallikanismus führe ich (S VII, 1) nur als Anfangsglied in der Kette moderner Kirchenrechtstheorien mit antipäpstlichen Tendenzen an. Demgemäß verstehe ich unter Gallikanismus in weiterem Sinn das mit dem Gallikanismus im engeren Sinn als erstem Stadium anhebende, später konsequent weitergebildete System des extremen Episkopalismus. Was Koch (21 2; vgl. 14 5) selbst als Bestreben der Gallikaner kennzeichnet: „Sie beschränken die Vollgewalt des apostolischen

Stuhles durch die Autorität der allgemeinen Konzilien" und „Kirchengesetze", liest er ebenda bloß in potenziertem Maße in Cyprian hinein als „einen reinen und konsequenten, jeden Oberbischof ausschließenden Episkopalismus". Danach hat „Jesus Christus überhaupt keinen Primat, sondern nur einen Episkopat eingesetzt", und „der wirkliche Einheitspunkt der katholischen Kirche ist nicht etwa der römische Bischof, sondern der Gesamtepiskopat", auf welchen eben die Gallikaner den Schwerpunkt zu verlegen begonnen haben. Ein gradueller Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Episkopalismus besteht freilich, aber dem Wesen nach fallen sie unter den gemeinsamen Gattungsbegriff des antipäpstlichen Episkopalsystems. Deshalb ist eine arge Übertreibung Kochs (21) Behauptung: „Von alledem (!) ist bei Cyprian, wie ich ihn verstehe —, gar keine Rede." Tatsächlich hat Koch den Geist des gallikanischen Kirchenrechts nur vollendeter ausgeprägt und auf Cyprian projiziert. Indem er in letzteren außerdem noch eine erst „1410 gemachte Unterscheidung zwischen der allgemeinen, katholischen und der römischen Kirche" hineinlegt, begeht er offenbar einen Anachronismus.

Analog erweist sich Koch (19, vgl. 16) von Sohms Kirchenrecht insoweit „inspiriert", als er mit diesem Cyprian die das Papsttum von der Wurzel jedes göttlichen Charakters entkleidende[1] Theorie eines modernistischen Kirchenrechts vertreten läßt: „Jeder rechtmäßige Bischof hat den vollen Episkopat, die Fülle der apostolischen Gewalt." Darin liegt eine fundamentale Übereinstimmung mit Sohms kirchenrechtlichem Ideal: Keinen monarchischen Summepiskopat, sondern einen aristokratischen bezw. demokratischen Universalepiskopat! Dazu kommt bei Koch bloß noch die relativ nebensächliche Abweichung: „Geographische Teilung" des Sohmschen „Weltepiskopates Petri über die ganze Christenheit" unbeschadet der inhaltlichen Aufrechterhaltung des „Universalepiskopates". Diese Modifikation bedeutet einen Fortschritt, der Sohms Theorie nicht beseitigt, sondern erst recht innerlich ermöglicht; denn ein über das ganze Gebiet der Kirche Christi ausgedehnter, unumschränkter „Universalepiskopat" jedes einzelnen Bischofs wäre praktisch undurchführbar als Widerspruch in sich selbst, weil auf dem nämlichem Gebiet bloß einer eine unumschränkte Herrschaft ausüben kann, nicht viele zugleich; diese würden ja sich selbst gegenseitig im Wege stehen. Übrigens ist schon „Selbständigkeit in vollem Umfang und deren Beschränkung auf die eigene Diözese ein contradictum in adiecto", insofern auch geographische Schranken dem Umfang nach die volle Unbeschränktheit oder Selbständigkeit aufheben. Dagegen bringt Koch (20) vor: Dann müßte auch ein Widerspruch in sich selbst sein „der König von Sachsen, vielleicht auch König von Bayern, der deutsche Kaiser, weil nicht auch Zar von Rußland". Richtig gestellt lautete das tertium comparationis: Wie ein deutscher Bundesfürst in seinem Territorium zwar seinem ebenbürtigen Nachbarn gegenüber selbständig, dem deutschen Kaiser als Oberhaupt des Reichsganzen gegenüber jedoch in mehrfacher Hinsicht abhängig ist, so und noch mehr ist der einzelne Bischof in seiner Diözese zwar seinen bischöflichen Amtskollegen gegenüber selbständig, dem römischen Bischof als Oberhaupt der Gesamtkirche gegenüber jedoch abhängig, und wie anderseits der von keinem fremden Souverän abhängige, sondern viele Territorialfürsten mit relativer

[1] So lautete präziser mein Vorwort (VII; vgl. K 24)

Selbständigkeit unter sich habende Beherrscher eines Reiches auf dessen Gesamtgebiet, so ist das von keinem weiteren Kirchenfürsten abhängige, sondern eine Vielheit relativ selbständiger Diözesanvorsteher unter sich habende Oberhaupt der Gesamtkirche Christi in deren ganzem Umfang souverän — nach Koch selbst bei Cyprian bloß inhaltlich eingeschränkt auf das, „was für die Gesamtkirche von Interesse ist und einmütiges Vorgehen erheischt" (S 42).

Es ist ein „Quid pro quo", wenn Koch (29 f.) sich auf den Buchstaben versteift, daß er Cyprian den Primat zurückführen läßt „auf die zeitliche Priorität Petri im Episkopate und die damit gegebene Typik für die gottgewollte kirchliche Einheit"; denn da ein solcher „Primat" jedes realen Gehaltes entleert ist, bleibt faktisch bloß der „Universalepiskopat" übrig, und im „Geist und Zusammenhang des Ganzen" kann man daher wohl sagen, daß Koch — im wesentlichen gleich Sohm — Cyprian „den Primat Petri auf den allen Bischöfen gemeinsamen Episkopat Petri zurückführen und darin völlig aufgehen läßt" (S 30). Diese verfehlte, vom vierten auf das fünfte Kapitel der Einheitsschrift Cyprians fortgesponnene kanonistische Deutung zugunsten des Episkopalsystems verleugnet Koch auf einmal, nachdem ihm aus dem fünften Kapitel die moralische Bedeutung der Einheit, d. i. der Einigkeit (statt Einzigkeit) oder Einmütigkeit im bischöflichen Amtswirken als die allein richtige nachgewiesen worden ist (S 15, 22 f., vgl. 29), und beruft sich auf den von ihm selbst „in einem fort als Cyprians Leitgedanken betonten" moralischen, mehr als ethische Pflicht, denn als statutarische Rechtsordnung erscheinenden — ‚Einheitskitt' des Episkopates. Allein dieser gehört einem ganz anderen allgemeineren Zusammenhang an als der solidarischen Einheit und Ungeteiltheit des Bischofsamtes nach der Kochschen Interpretation des fünften Kapitels der Einheitsschrift, nämlich der Behandlung von Disziplinarangelegenheiten gleich dem Buß- und Ketzertaufstreit (S 44).

III. Typische und temporale Bedeutung der cathedra Petri.

Gegen den Vorhalt (S 8), daß ein Vorbild als Bild nicht von dem Vorgebildeten so „grundverschieden" sein dürfe, wie „die numerische Einheit Petri von der moralischen Einheit des Gesamtepiskopates", führt Koch (20) eine Reihe von Typen an, welche insgesamt sogar in mehr als einem wesentlichen Punkte dem Antitypus gleichen und in ihm ihre vollkommene Erfüllung finden. Zum Wesen des Typus als Realprophetie gehört eine anschauliche Realität, welcher im Antitypus eine noch vollendetere, höhere Wirklichkeit entspricht. Beim Kochschen „Einheitstypus" dagegen bleibt überhaupt keine reale Gleichheitsbeziehung übrig; denn der gemeinsame Allgemeinbegriff „Einheit" ist eine leere Abstraktion. Sofern jedoch auf der einen Seite, im Typus des der Zahl nach einen Petrus, eine anschauliche Realität vorhanden ist, entspricht dieser auf der anderen Seite, im Antitypus der vielen Bischöfe, überhaupt keine übereinstimmende Realität und im Antitypus der moralisch geeinten Bischöfe bloß eine moralische oder ideale und schwankende statt einer realen und festen Größe. Mit „lediglich einem zeitlichen Vorsprung in der Bekleidung mit dem Apostolat oder Episkopat" aber ist keineswegs „gegeben" die „Bedeutung als Typus der kirchlichen Einheit" (K 21), weil die Gleichheitsbeziehung zwischen Typus und Antitypus nie so weit geht, daß sie volle Identität bedeutet mit bloß zeitlichem, nicht sachlichem oder inhaltlichem Unterschied.

Eine alle zeitlichen Unterschiede verwischende dogmatische Konstruktion hält sich der sonst so „kritische" Historiker Koch (28) für berechtigt, Cyprian zu unterschieben: die Übertragung des Prädikates „erster" oder „ältester" von dem Apostel Petrus auf die durch ihn viel später geleitete Kirche in Rom. Zu seiner Rechtfertigung führt er an, daß er bloß „Cyprian eine Metapher zuschreibe", nachdem ja doch „die Bevorzugung Petri — nur die Bedeutung eines Symbols oder Typus hat". — Mag Cyprian dem hl. Petrus in wirklichem oder in „bildlichem" Sinn als „ersten" aufgefaßt haben, so ist es gleich unverständlich, wie er ein Prädikat seiner Person mit einem Prädikat seiner Kirche später hätte verwechseln sollen, so wie sich manchen „Persönlichkeiten später die historischen Unterschiede ihrer eigenen Entwicklung verwischt hatten", — aber doch nicht in einem solch grundlegenden Punkte! Oder darf man etwa die grandiose Zerstreutheit eines modernen Gelehrten auf einen alten Kirchenvater übertragen? — Gegen die Kochs historische Exaktheit beleuchtende Bezeichnung der römischen Kirche als der „im Abendlande rund ältesten" habe ich (S 68) daran erinnert, daß „in Hellas bei den Missionsreisen Pauli viele ältere Kirchen begründet worden sind", und um die Ausflucht abzuschneiden, diese Kirchen in Hellas seien der morgenländischen Kirche zuzuzählen, hinzugesetzt: „die höchstens nach dem Schisma von Byzanz der ‚morgenländischen' Kirche im Gegensatz zur abendländischen moralisch zugerechnet werden können", d. h. die noch nicht zur Zeit Cyprians, sondern erst von da an, wo das orientalische Schisma den Osten Europas der abendländischen Kirche entfremdete, moralisch, nicht physisch oder geographisch der getrennten „morgenländischen" Kirche zugerechnet werden können. Kochs (52) Dialektik leistet sich die Verdrehung: „Danach hätten also die Kirchen in Hellas ‚moralisch' zur abendländisch-lateinischen Kirche gehört", bis „sie auf einmal, natura mirante, beim griechischen Schisma mit der orientalischen Kirche gingen". — Besser hätte er seine von mir umgestoßene typisch-temporale Deutung der Felsenstelle durch positive Gegenbeweise gestützt!

IV. „Primatsanmaßung" des Oberhauptes der Gesamtkirche.

Zum Kapitel „Der Primat, eine freche Anmaßung" (S 35 ff.) begeht Koch (47 8) die dem Gegner aufgebürdete Gedankenverrenkung selbst mehrfach, indem er 1. Cyprians Ausdruck consilium als autoritative — zwar nicht persönliche, aber gesetzliche — Vorschrift statt Rat aufgefaßt wissen will; 2. dessen Ehrerbietung gegen die Amtsperson Petri als Oberhaupt der Gesamtkirche als unvereinbar hinstellt mit dem schroffen Tadel der Privatperson wegen „Heuchelei" (Gal. 2, 13); desgleichen Firmilians gar nicht in Abrede gestellte[1] leidenschaftliche Entrüstung über die vermeintlich kurzsichtige Nichtausübung des Primates gegen die Störer der kirchlichen Einheit durch die Anerkennung der Ketzertaufe (S 39 ff.) als inneren Widerspruch ausgibt mit der prinzipiellen Bestätigung des Primates im nämlichen Zusammenhang; 3. den schiefen Vergleich anstellt, ob Rom heutzutage wohl als ehrerbietigen Rat es hingenommen hätte, „wenn in der Modernistenangelegenheit die deutschen Bischöfe — nach Rom geschrieben hätten: auch Petrus habe sich nicht anmaßend herausgenommen, daß er der ganzen Kirche wegen Paulus

[1] Ein Anführungszeichen deutet Koch sofort als Negation statt bloß als Zeichen eines wörtlichen Zitates.

und der andern ‚Modernisten' (!) einen Eid auferlegt hätte". — Ein sachlicher Wahrheitskern liegt darin höchstens insoweit, als eine freimütige Vorstellung des deutschen Episkopates wegen Inopportunität des Antimodernisteneides keine Bestreitung der obersten gesetzgebenden Gewalt des Papstes enthalten hätte. Weiterhin zeigt Koch kein Verständnis für den Standpunkt des Gegners in seinem wesentlichen Kern: Einen persönlichen Vorsprung verleiht dem Papst Stephan schon der negative Umstand, daß ihm nicht, wie Cyprian von seiten einer Oppositionspartei, die persönliche Makel eines „Neulings und Spätlings", gewissermaßen eines hierarchischen Parvenus, und eines Flüchtlings in der Verfolgung angehängt worden ist; sonst hätte die afrikanische Gegenpartei sicher nicht verfehlt, die Quittung darüber auszustellen. Schon in der Einheitsschrift aber ist dem kaum ein paar Jahre auf dem Bischofsstuhl sitzenden Cyprian nicht die von Koch imputierte Auflehnung gegen den römischen Stuhl zuzutrauen, dessen Amtsvorrang viel gewichtigere Persönlichkeiten längst vor ihm anerkannt haben.

Die Frage: „Warum wenden sich die Afrikaner in den das Interesse der Gesamtkirche berührenden Fragen in erster Linie gerade nach Rom, warum nicht an die älteren apostolischen Kirchen, vor allem die ihnen noch mehr befreundeten Kleinasiaten?" beantwortet Koch (51 2) durch unpassende Gegenfragen: Die „aus Afrika bezogene" lateinische Kirchensprache hat doch nichts mit internen Kirchenangelegenheiten zu tun, und die Verurteiler des spanischen Libellatikers Basilides wenden sich natürlich nicht direkt an denselben römischen Bischof Stephan, an welchen der von ihnen Verurteilte gegen sie Berufung eingelegt hat, und bei welchem er durch seine persönliche Gegenwart mit seinem Ränkespiel ihre etwaigen Gegenvorstellungen doch sofort wirkungslos gemacht hätte. — Die erwähnten Fragen könnten vielmehr noch verschärft werden durch die Gegenfragen gegen Kochs vermeintliche Entkräftungsfragen: Warum findet Roms Aufhebung des an sich berechtigten Urteils spanischer Bischöfe bei deren eigenen Kollegen, möglicherweise sogar größtenteils (S 53 [2]), Anerkennung, wenn nicht Rom wenigstens formell als oberste Appellationsinstanz anerkannt wird? Warum wendet man sich nicht bloß von Afrika oder zur Zeit Cyprians, sondern von allen Seiten fortgesetzt nach Rom, mit dem Bewußtsein einer unabhängig von der wechselnden persönlichen Autorität des jeweiligen Bischofs von da ausgehenden, höheren, alle übrigen Einzelkirchen verpflichtenden Norm göttlicher Offenbarungsüberlieferung, wofür Harnack [1] selbst die schönsten Tatsachenbelege gesammelt, wenn auch zum Teil mißdeutet hat?

Im Zusammenhang solcher Angelegenheiten, welche nicht mehr „durch selbständigen Entscheid der Diözesanvorstände" und „Rechenschaftsablegung vor Gott" mit Ausschluß der „Verantwortung vor einer irdischen Instanz" erledigt werden können (S 42), kann Koch (52) doch nicht mehr von einem freien „sich ins Benehmen Setzen" sprechen, sondern nur noch von einem pflichtmäßigen sich Wenden an eine andere Kirche, nämlich die Hauptkirche der Christenheit in Rom als höchste irdische Instanz, weil deren Bischof der rechtmäßige Nachfolger des nämlichen Petrus ist, welcher der Gesamtkirche einschließlich aller Apostel und selbst des Lokalbischofs Jakobus der ältesten Mutterkirche der Christenheit Jerusalem schon auf dem ersten allgemeinen

[1] „Lehrbuch der Dogmengeschichte" I, 485 ff.

Konzil der apostolischen Zeit, dem „Apostelkonzil", gegenübergetreten ist als normgebendes Haupt. Das Gewicht dieser Tatsache (S 20) vermag Koch (56 f.) weder abzuschwächen durch zynische Parodie noch durch sophistische Bekrittelung als „Anachronismus". Letzterer wäre bloß dann vorhanden, wenn durch die teilweise Einkleidung in moderne Terminologie der Tatsachenbestand verschoben würde. So aber steht fest: Wie auf dem letzten allgemeinen Konzil Pius IX. das Unfehlbarkeitsdogma, so hat auf dem ersten allgemeinen Konzil der Urkirche Petrus die Glaubensentscheidung über die Unverbindlichkeit des alttestamentlichen Ritualgesetzes ex cathedra verkündigt. Facta loquuntur.

Die sprechendste Tatsache, daß sogar dem heidnischen Kaiser Decius — wievielmehr dem katholischen Bischof von Karthago! — nicht entging die souveräne Stellung des Oberhauptes der Gesamtkirche Christi, des Bischofs von Rom, als Beherrscher eines geistlichen Weltreiches mit einer extensiv und intensiv die Stellung des obersten Leiters des profanen römischen Weltreiches überragenden Gewalt, diese dem dogmengeschichtlichen Evolutionismus des Modernismus höchst unbequeme Tatsache sucht Koch (54/5) gleichfalls durch seichten Sarkasmus wegzuätzen. Dabei klammert er sich an das Wort „souverän" an und unterstellt ihm eine überspannte mittelalterliche Ausdeutung, um das Schlagwort „Anachronismus" zu retten. Über die Begründung des in diesem und anderweitigem Zusammenhang (S 12, 42, 70) für den Bischof von Rom von Cyprian gebrauchten schlichten Ausdrucks sacerdos Dei mit der „bekannten Vertauschung der Titel πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι im christlichen Altertum" ereifert sich Koch (51) vergebens; denn ich schreibe weder „diese Vertauschung einfach dem ganzen (!) christlichen Altertum zu" noch bringe ich das „urlateinische Wort ‚sacerdos'" mit den gleichbedeutenden griechischen Bezeichnungen in Zusammenhang, sondern beweise bloß durch Analogieschluß den allgemeinen Gedanken, daß der einfachere Titel im christlichen Altertum auch einen volleren, prägnanten, uns nicht mehr geläufigen Sinn haben kann. Koch selbst bestätigt „die seit dem dritten Jahrhundert[1] übliche Bezeichnung des monarchischen Bischofs mit — ‚sacerdos'". Diesen bloß für einen gewöhnlichen Bischof hinreichenden Sprachgebrauch ergänze ich (S 12) durch die inhaltliche Bedeutung der auf das eine, jeweilige Oberhaupt der Gesamtkirche gehenden Zusätze in Ep. 59, 5 „unus in ecclesia ad tempus sacerdos et iudex vice Christi".

„Wenn die vom Schisma zurückgekehrten römischen Bekenner bei Cyprian (Ep. 49, 2) erklären: ‚Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum . . . unum episcopum in catholica esse debere'", so läßt mich (S 75) Koch (46) „Cyprian den Unsinn sagen, es dürfe in der ganzen Kirche nur einen einzigen Bischof (nämlich den römischen) geben". — Entweder muß Koch die Nachrede des „Unsinns" widerrufen oder seine Behauptung (K 19), er habe nichts gemein mit Sohms Verwechslung des „Bischofs über die ganze Kirche" im Genitivus obiectivus mit dem „Bischof der katholischen Weltkirche" im Genitivus subiectivus. Im ersteren Sinn ist es nämlich ganz naturgemäß, wenn Bischof Kornelius in Rom von den früheren Anhängern des Gegenpapstes bekannt wird als rechtmäßig „erwählter Bischof über die heilige katholische Kirche", welcher als das einzige bischöf-

[1] Sc. nachweisbar!

liche Oberhaupt der Gesamtkirche — ohne den Nebenbuhler Novatian — in derselben Gesamtkirche anerkannt werden müsse. — Damit stimmt überein Cyprians Aussage über Kornelius: Ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit, die ich von der „Krönung der kirchlichen Hierarchie im Primat" (S 76) verstehe, aber, was Koch (46) unterdrückt, 1. unter Betonung der zweiten Satzhälfte von sämtlichen Stufen, nicht bloß Weihe-, sondern auch Rangstufen der kirchlichen Hierarchie und 2. mit dem Zusatz „im Zusammenhalt mit dem früher bereits besprochenen Ausdruck caput und ähnlichen" (S 11 ff.). Übrigens hat schon Klemens von Rom[1] die neutestamentliche Hierarchie sachlich in Parallele gesetzt mit der altestamentlichen und deren einheitlicher Spitze des Hohenpriesters, ohne dessen Namen herüberzunehmen — wegen des Widerstrebens der ersten Christen gegen jeden Schein einer Kultusgemeinschaft mit dem Judentum. Da jedoch selbst die tatsächliche oberste Stellung des Bischofs von Rom zur Zeit Cyprians sowenig wie zu irgendeiner anderen Zeit, auch heute noch, in der Titulatur jedesmal herausgehängt zu werden braucht, tut es derselben weder einen Eintrag, wenn der Bischof von Rom gelegentlich unter dem beschränkten Gesichtswinkel des Lokalbischofs der römischen Einzelkirche, einer ‚portio gregis', mit den übrigen Einzelbischöfen zusammengefaßt wird, noch wenn anderseits von einem Vorsteheramt der Bischöfe über die Kirche Gottes oder Christi im allgemeinen die Rede ist; denn tatsächlich bilden die Bischöfe in ihrer Gesamtheit mit und unter dem Oberhaupt der Gesamtkirche in Rom, das nicht immer eigens hervorgehoben zu werden braucht, sowenig wie die Tatsache, daß ein lebendiger Leib nicht ohne Haupt ist, die ecclesia docens im Gegensatz zu ecclesia discens und sind noch nach dem gegenwärtigen Kurialstil in Gemeinschaft mit dem Papst in partem sollicitudinis vocati, d. h. als Vertreter ihres Amtssprengels zur Teilnahme an der Regierungsfürsorge für die Gesamtkirche berufen. Aus keiner einzigen Wendung vermag Koch (46) ohne petitio principii nachzuweisen, daß Cyprian für die Primatstellung des Bischofs von Rom keinen Platz mehr gelassen hat. Soweit das Kirchenregiment der Bischöfe im objektiv gegebenen Zusammenhang, den Koch a priori hinwegdisputiert, nach dem mit dem Bischof von Rom gemeinsamen Inhalt und Umfang bezeichnet wird, hindert natürlich nichts den Gebrauch derselben termini technici, aber Roms ‚ecclesia principalis' ist keine leere Abstraktion, sondern unlösbar vom konkreten Zusammenhang mit der principalitas ihres bischöflichen Vorstehers, als welcher zur Zeit Cyprians der monarchische Bischof selbst von der strengsten modernen Kritik anerkannt wird.

Es ist ein leerer Wortstreit, wenn Koch (23) sich darauf versteift, „daß man aus der unbefangenen Anrede des römischen Bischofs mit collega auf Cyprians Koordinatsbewußtsein schließen darf", nachdem er (K C 125 6) selbst eingeräumt hat: „Die Anrede des römischen Bischofs mit ‚frater carissime' verschlägt für seine Stellung allerdings nichts, da sie gegenseitiger christlicher Brauch war zwischen Höheren und Untergebenen, wie zwischen Gleichgestellten." — Bedeutet collega nicht genau so wie frater „Amtsbruder", oder sollte etwa der „Bruder" in buchstäblichem Sinn zu verstehen sein? Zu der Ungezwungenheit der Antike in der Titulatur kann der kirchliche

[1] I. Clem. 40, 5.

Sprachgebrauch der Moderne allerdings ebensowenig zurückkehren, wie der profane zu der im klassischen Altertum allgemein üblichen Anrede mit „du“ statt „Sie“. Kochs (23 **) „Vergleich des Verhältnisses zwischen Papst und Bischöfen mit jenem zwischen Minister und Geheimräten“ ist und bleibt „durchaus verfehlt“, insofern bei letzterem vom Vergleichungspunkt: höhere oder niedrigere Stufe der gesetzgebenden Gewalt nicht einmal die elementarste Basis: gesetzgebende Gewalt überhaupt gegeben ist. Die für die Möglichkeit einer kollegialen Zusammenfassung zwischen Papst und Bischöfen herangezogene Unterscheidung zwischen ungleichmäßiger Gesetzgebungs- und gleichmäßiger Weihegewalt war zur Zeit Cyprians zwar noch nicht vollkommen ausgeprägt (K 23), aber daraus folgt keineswegs, daß man sich ihrer damals auch inhaltlich noch nicht bewußt gewesen ist; wurde doch auch die wesentliche Unterscheidung zwischen bischöflicher und priesterlicher Amtsvollmacht längst bewußt, wenn auch stillschweigend geübt, ehe die Amtstitel *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* gegeneinander scharf abgegrenzt worden waren.

V. Basilides und Marcian.

Statt auf den inhaltlichen Kern des Basilidesproblems: Cyprians Verpönung nur der mißbräuchlichen, nicht jeder Appellation nach Rom näher einzugehen[1], verbohrt sich Koch (12/3) in ganz nebensächliche, formale Punkte. Er beschuldigt mich, daß ich (S 51[1]) um jeden Preis Papst Stephan gegen den Vorwurf der Nachlässigkeit in Schutz nehmen wolle und den Unterschied zwischen Prädikat und Adverb nicht kenne, weil ich – grammatikalisch genau übersetze und den Ausdruck „Prädikat“ im logischen Sinn gebrauche! Nämlich in dem Satz „cui (Stephano) neglegenter obreptum est“ geht die in neglegenter enthaltene Aussage (= Prädikat in logischem, nicht grammatikalischem Sinn) nach der grammatikalischen Satzkonstruktion nicht auf Stephan; sonst müßte im Anschluß an cui stehen negligenti. Mit negligenter wird vielmehr ganz allgemein ausgesagt eine der Gewissenhaftigkeit (Gegensatz: diligenter) entgegengesetzte Handlungsweise. Inwiefern? Koch selbst hat die richtige Spur aufgedeckt, aber nicht weiter verfolgt: Durch Zurückgreifen „auf die milderen Grundsätze Kallists“, wonach ein Libellatiker trotz der Kapitalsünde des scheinbaren Götzendienstes vom Bischofsamt nicht abgesetzt zu werden braucht (S 51 unten) – in Cyprians Augen ein Laxismus (negligentia), der jedoch weniger dem Papst zur Last fällt als seinem ränkevollen Inspirator Basilides, welcher sich an den Papst herangeschlichen und seinen selbstsüchtigen Zweck erreicht hat auf dem Wege der milderen, „laxen“ Bußpraxis (neglegenter). – Auch die Übersetzung: Nur „unter gewissenhafter Assistenz“, eigentlich „Gewissenhaftigkeit der Assistenz“ des Volkes (sub populi adsistentis conscientia) soll Wahl und Weihe eines Bischofs stattfinden, glaube ich trotz Kochs (12) schwerer Ankreidung rechtfertigen zu können aus Cyprians (Ep. 67, 4) eigenstem Zusammenhang. Denn als Zweck der Beteiligung des Volkes gibt Cyprian an die allseitige Prüfung (examinata) bei der Ordination, und zwar auf gewissenhafte und vorsichtige Weise (diligenter et caute), so daß dadurch „einerseits die Vergehungen Schlechter aufgedeckt, anderseits die Verdienste Guter bekannt gemacht werden“. Dieser Zusammen-

[1] Vgl. hierzu oben S. 96.

hang spricht für die Einschärfung der Gewissenhaftigkeit und für entsprechende Übersetzung des Wortes conscientia nach seiner einen Grundbedeutung: „Gewissen", während die andere: „Mitwissen" schon in dem adsistentis eingeschlossen liegt, demnach einen Pleonasmus darstellte.

Auch bei Marcian von Arles läßt Koch (60 ff.) das punctum saliens: Cyprians Aufforderung an Papst Stephan, er möge an die gallischen Bischöfe ein Schreiben erlassen kraft der Fülle seiner Amtsgewalt oder Jurisdiktion, unberührt, um an einem untergeordneten Punkte hängen zu bleiben. Sein Vorwurf „kanonistischer Begriffsstutzigkeit" wegen Unkenntnis des Verhältnisses zwischen excommunicatio latae und ferendae sententiae fällt auf ihn selbst zurück. Unter ersterer versteht er nämlich „eine Erklärung und Konstatierung" des „bereits erfolgten Eintritts einer Strafe" im Gegensatz zur formellen Verhängung einer Strafsentenz, die allein ein „Jurisdiktionsakt" sein soll. In Wirklichkeit ist excommunicatio latae sententiae die ipso facto erfolgende, ohne jede weitere Erklärung. Letztere kann formell hinzugefügt werden (Fall Wieland), ist aber dann der Ausfluß der Jurisdiktionsgewalt[1], weil niemand hierzu befugt ist, der nicht Jurisdiktion über den Delinquenten hat. Die excommunicatio ferendae sententiae endlich (Fall Döllinger) fügt zur richterlichen Erklärung noch ein richtliches Urteil hinzu, unterscheidet sich demnach von der latae sententiae dadurch, daß bei letzterer kein besonderes richterliches Urteil im Einzelfall mehr gesprochen zu werden braucht, weil die Urteilsfällung bereits gesetzlich geregelt ist für die Gesamtheit der Fälle, während die Konstatierung des Eintrittes der kirchlichen Strafsentenz eine richterliche Formalität ist, welche auf das sei es bereits von selbst gegebene (latae) sei es erst zu verhängende (ferendae) Urteil (sententiae) überhaupt keinen Einfluß hat, sondern nur den richterlichen Tatbestand offiziell in der Öffentlichkeit verbreitet. Ein Gegner Kochs hätte es übrigens kaum wagen dürfen, Cyprian am Maßstab dieser späteren Terminologie zu messen, ohne den Vorwurf des Anachronismus zu riskieren. Koch (62) dagegen darf sich sogar gestatten, den Gegner zu verketzern, er „lande beim Gallikanismus", weil nach seiner Auffassung „das Konzil oder das Kardinalskollegium die Jurisdiktion über den Papst" hätte, insofern es nach heutigem Recht dessen Absetzung wegen privater Häresie oder Irrsinns aussprechen könnte — eine haltlose Konsequenzmacherei. Denn wegen formeller Häresie verfällt der Papst (als Privatperson) ipso facto dem Ausschluß aus der Kirche, wegen Irrsinns dem Ausschluß aus der aktiv rechtsfähigen menschlichen Gesellschaft überhaupt. In beiden Fällen steht er dem Konzil nicht einmal als gewöhnliches Rechtssubjekt innerhalb der Kirche, ja menschlichen Gesellschaft, geschweige denn als Träger der höchsten Jurisdiktionsgewalt in der Kirche gegenüber. Nachdem aber so ein Papst moralisch nicht mehr vorhanden ist, schreiten die befugten Organe nach entsprechender öffentlicher Erklärung ordnungsgemäß zur Neuwahl. — Kochs verfehlte Argumentation fällt schließlich auf seine eigene episkopalistische Theorie zurück: Er konstatiert (61), daß Cyprian wenigstens „eine Strafe ‚latae sententiae' kraft göttlichen Rechtes kennt", wonach bei Absonderung oder Verlust der sittlichen Integrität eines Bischofs „der übrige Episkopat . . . den Amtsverlust zu konstatieren und die Konsequenzen zu

[1] Vgl. Joh. Ernst in „Der Katholik" 1911, Bd. 2, S. 442.

ziehen habe". Darin liegt objektiv eine Jurisdiktionsgewalt über diesen einzelnen Bischof und demzufolge Kochs Desavouierung des eigenen Satzes: „Bei Cyprian gilt also von jedem Bischof, was später der prima sedes vorbehalten blieb: a nemine iudicatur." Aus diesem Dilemma kann sich Koch nur retten durch die Flucht auf unseren Standpunkt, welcher seiner Verdächtigung wegen Gallikanismus jeden Boden entzieht; der ipso facto ausgeschiedene Bischof kommt nicht mehr in seiner früheren hierarchischen Stellung in Betracht.

VI. Altchristlicher Rechtsprimat und Kochs überspannte Folgerungen.

Auf Harnacks vorurteilslose Anerkennung, „daß die römische Kirche bereits vor der Mitte des 3. Jahrhunderts eine rechtlich wirkende Exkommunikationsgewalt und die ordentliche Ordinationsgewalt inbezug auf die Gemeinden und Bischöfe in Italien besessen hat", einer Tatsache, aus welcher ich den Analogieschluß für Gallien ziehe (S 62), weiß Koch (29) nichts zu erwidern als die leere Behauptung, das werde von mir (zugunsten Roms) ‚schlankweg vorausgesetzt", während umgekehrt da, wo Cyprian „deutlich mit einem kirchenrechtlichen Begriff (‚Schismatiker') gegen Rom zeugt, dieser Begriff ‚moralisch verwässert'" werde. Allein nachdem Firmilian als unparteiischer Zeuge von der Gegenseite gerade die kirchenrechtliche Primatsstellung Stephans in der „Amtsnachfolge Petri, auf den die Fundamente der Kirche errichtet worden sind", nicht bestreitet, sondern bloß praktisch für seine Partei dienstbar gemacht haben möchte, kann er diese nicht zugleich in der kirchenrechtlichen Ordnung als widerrechtliche Sonderstellung (Schisma) erklären, sondern bloß moralisch ihre Ausübung als Schisma im weiteren Sinn brandmarken, d. i. als Begünstigung des Schismas, weil der Papst durch seine kurzsichtige Fahrlässigkeit die Lostrennung von der Einheit der Kirche im Ketzertaufstreit verschulde. Das drückt klar aus Firmilians Wut über „Stephans handgreifliche Torheit, . . . der Neubauten vieler Kirchen hinstellt, während er mit seiner Autorität versicht, daß dort die Taufe sei", und „von keinem Eifer gegen die Häretiker beseelt wird" (S 40). Es wäre auch eine gar zu sonderbare Vorstellung, daß der Träger der Fundamente der Kirche als solcher sich von dem darauf aufgeführten Bau losreiße, während umgekehrt Abbröckelungen vom Fundament und im Oberbau der normalen Anschauungsweise entsprechen und bei einem geistigen Felsengrund dessen moralischem Mangel an Tatkraft zugeschrieben werden können, während die physische Tragkraft nicht mangelte.

Wenn Harnack „nicht aus Fälschungen", sondern aus dem „Anteil" ohne „anerkannte dogmatische oder historische Begründung", d. i. aus der bloß moralischen „Kraft und der treu erfüllten Pflicht" ein „Recht", d. h. nach Koch (18*) eine ‚rechtmäßige Gewalt' des Primates entstehen, und Koch selbst noch deutlicher aus unrechtmäßigen „Tatsachen" der „Macht" — bald „Rechtstitel" erwachsen läßt, so scheinen beide nicht zu merken, daß es keine verschwommene Mitte gibt zwischen nicht vorhandenen oder gefälschten und vorhandenen oder wahren Rechtstiteln, oder daß ein unwahrer und doch vorhandener Rechtstitel oder eine nachträglich entstandene „rechtmäßige Gewalt" ein contradictum in adiecto ist. Die dogmengeschichtliche Entwicklung lehrt die allmähliche dogmatische und kanonistische Formulierung und Fixierung des von Anfang an keimhaft oder im Prinzip gegebenen und nach Maßgabe

der Zeitumstände fortschreitend praktisch ausgeübten göttlichen Primatsrechtes. Gegen das hierin sich offenbarende, organische „übernatürliche Evolutionsgesetz" mit den wuchtigen Tatsachenbelegen[1], vor allem aus dem ursprünglichen Verhältnis zwischen den allgemeinen Konzilien und dem Papst (S 102 ff.), weiß Koch (55 6) nichts vorzubringen als schulmeisternden Sarkasmus über die zeitgemäßige Definition kirchlicher Dogmen von seiten Roms, statt die Tatsache zu widerlegen, daß auf sämtlichen allgemeinen Konzilien der Bischof von Rom wenigstens durch seine Legaten als Oberhaupt der Gesamtkirche den Ausschlag gegeben hat. Zudem will er glauben machen, „daß die altkatholische Bewegung eine Folge der Definition der Unfehlbarkeit gewesen sei", während sie doch umgekehrt deren Definition beschleunigt hat, um nicht das Übel im Schoß der Kirche unheilbar um sich greifen zu lassen.

Statt die dogmengeschichtliche Basis für den römischen Primat (S 108 ff.)[2] zu zerstören, bemüht sich Koch (17/8) bloß, den Vorwurf abzuwehren, er habe zum Teil Harnacks dogmengeschichtliche Konstruktionen nachgesprochen. Indes mit Harnacks Satz: „Die Vorstellung Cyprians von dem Verhältnis der Gesamtkirche und des Episkopates kann auch als Verallgemeinerung der alten Vorstellung an dem Verhältnis der Einzelgemeinde und des Bischofs verstanden werden" berührt sich wenigstens formell Kochs von mir (S 109) keineswegs mit Harnacks Vermutung direkt verwechselte Konstruktion: „Die Anschauung des Ignatius von Antiochien, ins Allgemeine und Ganze erweitert, ergibt Cyprians System. Kochs (17*) Behauptung aber, mit der „Nachbildung des politischen Reichsgedankens" treffe Harnack „natürlich nicht die Organisation der katholischen Kirche schlechtweg, sondern den Kirchenbegriff Cyprians", straft der Berliner Dogmenhistoriker Lügen mit der erheiternden Darlegung in seinem „Wesen des Christentums"[3]: „Nachdem sich der monarchische Episkopat entwickelt hatte, begann die Kirche ihre Verfassung an die staatliche Administration anzulehnen. Unter der Hand schob sich die römische Kirche an die Stelle des römischen Weltreiches" als „das durch das Evangelium geweihte alte römische Reich"; das ist „die zutreffendste und fruchtbarste Charakteristik. – Ihre Päpste herrschen wie Trajan und Mark Aurel, an die Stelle von Romulus und Remus sind Petrus und Paulus getreten, an die Stelle der Prokonsuln die Erzbischöfe und Bischöfe; den Legionen entsprechen die Scharen von Priestern und Mönchen, der kaiserlichen Leibwache die Jesuiten.[4] Bis ins Detail hinein, bis zu den einzelnen Rechtsordnungen, ja bis zu den Gewändern läßt sich das Fortwirken des alten Reiches und seiner Institutionen begreifen."

Entrüstet weist Koch (34 5) den ihm nachgeredeten „aufgelegten Unsinn" zurück, daß er Cyprians „Persönlichkeit eine real rückwirkende Kraft beilege" statt seiner Lehre als „Erkenntnisgrund der Vorzeit mit ihren weniger klaren Zeugnissen". – Selbstverständlich kann Cyprians „führende Persönlichkeit" als „Sprachrohr für die ersten drei Jahrhunderte" nicht in individuellem, konkretem Sinn in Betracht kommen, sondern bloß in dem idealen, abstrakten der von diesem Kirchenvater vertretenen Theorien. Aber deren „ungeheuerliche Überschätzung für die Zukunft und Vergangenheit

[1] Vgl. auch oben S. 96 ff.
[2] Vgl. oben S. 91.
[3] Leipzig 1900, S. 156 ff.
[4] Hier fände Koch das klassische Muster eines Anachronismus.

zugleich" (S 100 1) bestätigt Koch durch die authentische Wiederholung, „daß Cyprians Lehre einen Ausblick auf das ‚Dogma' vom Papsttum rückwärts und vorwärts öffne", eine Behauptung, deren positive Formulierung höchstens verständlich wäre auf dem nicht einmal vom starrsten Dogmatiker geteilten Standpunkt, daß jede dogmatische Entwicklung überhaupt ausgeschlossen wäre. Nach „vorwärts" desavouiert er nunmehr sich selbst durch die Unterstreichung, daß er „den cyprianischen" Gedanken in ihrem ursprünglichen Sinne „nicht einmal eine nachwirkende Kraft zuschreibe", nach „rückwärts" flüchtet er sich auf die negative, nichts weniger als voraussetzungslose Modifikation: „Wenn ein katholischer Bischof wie Cyprian noch kein Dogma und keinen Rechtssatz vom römischen Primat kennt, wie soll ein Ignatius und Irenäus sie kennen!" Ein Dogma oder ein kanonischer Rechtssatz im Sinn der späteren Formulierung ist freilich vom frühesten christlichen Altertum unbekannt, nicht aber die materielle Unterlage hiezu. Wie reimt sich mit deren kecker Negation Kochs positives Zugeständnis, daß „die römische Kirche seit den Tagen eines Paulus, eines Clemens Romanus, eines Ignatius alle andern überflügelt hatte" (S 101), und wie wieder damit, sowie mit der früheren Erklärung Kochs (K C 144 5), daß noch Cyprians Kirchenbegriff keine „Anleihe beim Kapitol" darstellt, seine neueste zurückhaltende Konzession sowie Zurücknahme eines weniger ausgeprägten naturalistischen Evolutionismus (K 35): Zu den das Papsttum schaffenden „‚starken Persönlichkeiten'[1] gehören schon[2] Viktor, Kallist und Stephan. Und unter den ‚Zeitverhältnissen' fällt der Charakter Roms als Welthauptstadt am stärksten ins Gewicht"?

War wirklich „den Anfängen des römischen Primates die Bedeutung Roms als Zentrale des heidnischen Weltreichs ungemein günstig" (K 36) bei der Eifersucht römischer Cäsaren auf jede Konkurrenz mit ihrer absolutistischen Staatsidee, so daß nicht einmal den vor allen anderen privilegierten Juden eine einheitliche, umfassendere Organisation innerhalb des Reichsganzen gestattet wurde, weil eine solche Gefahren für die Macht eines einzigen Herrschers im Römerreich in sich schloß?[3] Wäre jene Anfangsperiode in der Tat so „ungemein günstig" gewesen, warum hätte dann nicht gerade in ihr der Primat sogleich auch kirchenrechtlich und dogmatisch vollkommen durchgeführt werden sollen? Mögen auch die heidnischen Kaiser in den Christenverfolgungen nach außen hin dem machtvollen, einheitlich geschlossenen Auftreten des Christentums in der Öffentlichkeit mit allen Mitteln sich entgegengestemmt, und die christlichen Kaiser von innen heraus die freie Entwicklung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens „mit ihrer ‚Fürsorge' und ihrem ‚Schutz' erstickt" haben, so sind doch längst vor der Ablösung Altroms durch Neurom in der Weltherrschaft, unabhängig von jedem profanen Imperium, Lehre und Verfassung der Kirche Christi auf den ihr eigensten Grundlagen des positiven Offenbarungsbestandes organisch auf- und ausgebaut worden; um ein placetum regium im weitesten Sinne des

[1] Der an die „starken Persönlichkeiten" (K C 146 f.) unmittelbar angeschlossene Gedanke der „sehr späten" Aufnahme des Papsttums in die Dogmatik legte mir den Gedanken an spätere Persönlichkeiten im Sinne Kochs nahe.

[2] Erst? Warum nicht wenigstens schon Klemens von Rom?

[3] Vgl. Abbé C. Fouard, Der hl. Petrus und die ersten Jahre des Christentums, autorisierte deutsche Übersetzung von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg, Würzburg 1910, S. 292.

Wortes hat sich die altchristliche Weltkirche grundsätzlich nie gekümmert. Darum hat sie auch Roms Räumung durch die Kaiser, die heidnischen wie die christlichen, nicht erst abzuwarten brauchen, um ihre dogmatische und kirchenrechtliche Ausgestaltung selbständig zu vollenden. — Kochs (37) Rechtfertigung seiner exorbitanten Äußerung, „daß der Primat eigentlich erst durch Thomas von Aquin in die ‚Dogmatik' gekommen sei", mit der Bemäntelung, damit sei „natürlich nur die formale Aufnahme in das katholische Glaubenssystem", d. h. die Ausarbeitung eines „tractatus de Romano Pontifice" gemeint, setzt einen sehr naiven Glauben voraus. Oder beginnt etwa die Dogmatik erst mit einem systematischen Kompendium in der Form einer mittelalterlichen Summa Theologica?

VII. Offenbarungsüberlieferung und Vernunfturteil.

Koch (16 7) zitiert „für den Satz, daß Tertullian die Tradition und Gewohnheit prinzipiell zugunsten der ‚ratio' und ‚veritas' entrechnet habe, Adam S. 129 ff." Letzterer charakterisiert S. 130 Tertullian: „Nachdem er einmal für seine ratio das Recht in Anspruch genommen, eine Observanz . . . im Falle der Widervernünftigkeit abzulehnen, stand es bei ihm, so ziemlich über jede kirchliche Erscheinung das Verdikt zu fällen, wenn sie seiner Auffassung nicht zusagte. Wenigstens mittelbar war sonach seine ratio aus ihrer dienenden Stellung zum Range einer selbständigen Autorität erhoben, welche die gegebene Wirklichkeit . . . meistern durfte." — Ist ein solcher Subjektivismus nicht zugleich Rationalismus vom reinsten Fahrwasser, so sehr auch Koch dies nicht wahr haben möchte? Im Gegensatz zu diesem für den „Übergang Tertullians zum Montanismus den tiefsten Grund angebenden" (K 17; vgl. Adam 132) Subjektivismus und Rationalismus erklärt Koch von Cyprian: „Das trennt ihn von dem Subjektivismus Tertullians und bewahrt ihn vor Rationalismus", daß bei ihm „die ratio im Schriftworte selber liegt". Stempelt er damit Cyprian nicht zum Kronzeugen für die protestantische Glaubensregel, daß die hl. Schrift die allein vollgenügende und mit voller Deutlichkeit sich aus sich selbst erklärende Glaubensquelle ist, oder für das Dogma der Reformatoren von der sufficientia et perspicuitas S. Scripturae? Dem widerspricht jedoch direkt Cyprians Stellung zur Kindertaufe, deren „ratio" eben nicht im Schriftwort selber liegt", und indirekt seine Stellung zur Ketzertaufe, insofern über diese „in der hl. Schrift keine direkten Weisungen gegeben sind" (K C 136[1]). Das Ignorieren dieser beiden widersprechenden Tatsachen kompromittiert ebenso schwer Kochs „mustergültige Akribie" (S 91 ff.) wie das Ignorieren der exakt wissenschaftlichen Ergebnisse Adams (25 ff.) über die Zeit Tertullians, welche für Cyprian vorbildlich ist, d. i. nicht die montanistische, sondern die katholische Periode seines Lehrers, welche das Prinzip der göttlichen Tradition und ihrer Vermittlung durch die Überlieferung in den apostolischen Gemeinden und deren kontinuierliche Fortpflanzung neben dem Schriftprinzip aufs klarste erkennen läßt. Von dieser Lehrüberlieferung kraft göttlichen Rechtes ist grundverschieden die menschliche Tradition, bei welcher allein eine Entrechtung zugunsten der ratio und veritas ohne Preisgabe des katholischen Standpunktes in Frage kommen kann. — Wenn Koch (26 7) wiederholt „konstatiert, daß Cyprian keine Tradition als gleichwertige Glaubensquelle neben der hl. Schrift gelten lasse", imputiert er ihm da nicht das

protestantische Sola scriptura-Prinzip ebenso, wie durch seinen „Gedanken, daß bei Cyprian nicht Petrus, sondern allein der Herr selbst Realprinzip der kirchlichen Einheit sei", die protestantische Verwerfung jeder menschlichen Heilsvermittlung?

Über die brachylogische Ausdrucksweise: „Cyprian kennt mehr als ‚eine unfehlbare, schlechthin maßgebende Glaubensquelle' der hl. Schrift, nämlich die natürliche ratio theologica" (S 96), wobei hinter „mehr" zur Verdeutlichung bloß eingeschoben zu werden bräuchte „Wege und Mittel zur Erkenntnis des übernatürlichen Offenbarungsgehaltes", fällt Koch (60) her, um seinem Gegner die ebenso undogmatische wie unlogische Meinung aufzuhalsen, er habe „damit die ‚ratio', mit der die Lehre der hl. Schrift ausgehoben und verarbeitet wird, der Schrift selbst als ebenso ‚unfehlbare, schlechthin maßgebende' Autorität an die Seite gesetzt." Eine ehrliche Polemik müßte die eigene Meinung des Gegners nach dessen ein paar Seiten vorher stehender authentischer Erklärung darstellen, daß „noch nach der Unfehlbarkeitserklärung des Vatikanums . . . auch der unfehlbare Papst nichts als im Offenbarungsschatz hinterlegtes Glaubensgut erklären kann, was nicht implicite bereits in den beiden Glaubensquellen der Heiligen Schrift und der göttlichen, durch die Apostel zum Abschluß gebrachten, öffentlichen und allgemeinen Überlieferung enthalten ist, und daß zur Feststellung dieses objektiven Enthaltenseins nicht die subjektive, menschliche Autorität einzelner Bischöfe und Konzilien, geschweige denn einzelner Persönlichkeiten genügt, und mögen es auch die gelehrtesten Kirchenväter und Theologen sein" (= ratio theologica: S 94). Wieder ein paar Seiten vorher fände Koch den inkriminierten, außerhalb des ganzen Zusammenhangs (S 92 ff.) mißverständlichen Satz über Cyprians Auffassung bereits ausführlich und einwandfrei erörtert: Schon Cyprians ihn beeinflussender Lehrmeister Tertullian „stellt der ‚ersten, ausschlaggebenden Norm' der Heiligen Schrift als ebenbürtige, übernatürliche Glaubensautorität bloß noch zur Seite die ‚Disziplin', d. h. ‚das, was sich sonder Zweifel auf ein Apostel- oder Herrenwort zurückführen läßt', und stellt für alle unsicheren Elemente göttlicher Tradition die natürliche ‚Autorität der grübelnden, sichtenden ratio' auf, das theologische Kriterium der ‚ratio veritatis'" (S 92/3). „Es läuft sachlich auf dasselbe hinaus, ob man mit Tertullian die autoritative Norm zur Entscheidung des Ketzertaufstreites unter dem Gesichtswinkel der nächsten Instanz, der natürlichen, menschlichen Vernunftkritik, betrachtet oder mit Cyprian unter dem der entfernteren Quelle, der Heiligen Schrift, aus welcher diese menschliche Vernunft schöpft" (S 93/4). Dadurch dürften Kochs der Verquickung der natürlichen Vernunft mit den übernatürlichen Glaubensquellen entgegentretende Belehrungen sich als überflüssig und irreführend erweisen. (Schluß folgt.)



Die Zwecke des päpstlichen Motu proprio: Quantavis diligentia v. 9. Okt. 1911 über die Zitierung der Geistlichen vor einen Laienrichter.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

I. Inhalt. 1. Am 9. Oktober 1911 erließ Papst Pius X. ein Motu proprio folgenden Inhalts:[1] „Welch große Sorgfalt man auch anwenden mag bei Formulierung der Gesetze, so kann man doch nicht jedem Zweifel vorbeugen, der später infolge kluger Gesetzesinterpretation (callida interpretatione) entstehen kann. Bisweilen aber sind die Ansichten der Rechtsgelehrten, welche an die Untersuchung des ursprünglichen Sinnes und der Tragweite des Gesetzes herangetreten sind, untereinander so verschieden, daß nur durch eine authentische Erklärung festgestellt werden kann, was denn eigentlich im Gesetze normiert ist.

Dieser Fall ist offensichtlich auch eingetreten nach Veröffentlichung der Constitutio: Apostolicae Sedis, durch welche die Zensuren latae sententiae genau bezeichnet werden. Unter den Gelehrten, welche Kommentare zu der Konstitution geschrieben haben, ist eine große Kontroverse entstanden über das 7. Kapitel (der Konstitution); ob nämlich mit dem Worte Cogentes nur die Gesetzgeber und öffentlichen Personen oder auch alle Privatpersonen bezeichnet werden, welche einen Laienrichter durch eine Vorladung oder Klageerhebung bei ihm zwingen, daß er einen Kleriker vor sein Gericht ziehe.

Den eigentlichen Sinn dieses Kapitels hat zwar die Kongregation des hl. Offiziums einmal und wiederholt erklärt. Aber jetzt in diesen schlimmen Zeiten, da man auf die kirchliche Immunität überhaupt keine Rücksicht mehr zu nehmen pflegt, so daß nicht nur Kleriker und Priester, sondern auch Bischöfe und gar Kardinäle der heiligen römischen Kirche vor das Gericht eines Laien gezogen werden, ist es eine unabweisbare Forderung, daß Wir solche Leute, welche die Schwere der Schuld von einem so unheiligen Tun (a tam sacrilego facinore) nicht abschreckt, durch die Strenge der Strafe bei ihrer Pflicht halten. Darum bestimmen und erklären Wir durch dieses Unser Motu proprio, daß alle Privatpersonen: Laien oder Kleriker, Männer oder Frauen, welche irgendwelche kirchliche Personen in einer Kriminal- oder Zivilsache ohne irgendeine Erlaubnis der kirchlichen Obrigkeit vor das Gericht von Laien vorladen und dort sich zu stellen öffentlich zwingen, die dem Papste besonders reservierte Exkommunikation latae sententiae inkurrieren."[2]

Fügen wir gleich den Teil des Kap. 7, welcher hier eine authentische Interpretation erfahren hat, bei:[3] „Alle Personen, welche unmittelbar oder

[1] Acta Apostolicae Sedis III (1911), 555 s.

[2] Das Motu proprio schließt: Quod autem his litteris sancitum est, firmum ratumque esse volumus, contrariis quibusvis non obstantibus. Datum etc.

[3] Bulla Apostolicae Sedis v. 12. Okt. 1869. Excommunicationes latae sententiae speciali modo Romano Pontifici reservatae. Nr. 7: Cogentes sive directe sive indirecte iudices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas praeter canonicas dispositiones: item edentes leges vel decreta contra libertatem aut iura ecclesiae. Philippus Schneider, Fontes iuris ecclesiastici novissimi. Regensburg 1895, S. 56.

mittelbar entgegen den kirchenrechtlichen Bestimmungen einen Laienrichter zwingen, geistliche Personen vor ihr Gericht zu ziehen, verfallen ohne weiteres der dem Papste besonders reservierten Exkommunikation."

2. Sogleich nach dem Bekanntwerden des Erlasses erhob sich bei der katholikenfeindlichen Publizistik in Deutschland, wie es nun einmal fast bei allen päpstlichen Kundgebungen an der Tagesordnung ist, ein Sturm der Entrüstung, als habe der Papst mit seinem Motu proprio einen Angriff gemacht auf die staatliche Autorität und Gerichtshoheit. Eine Reihe katholischer Gelehrter erörterte aber auch sogleich die Bedeutung der päpstlichen Entschließung und besonders die Frage nach ihrer Geltung für Deutschland. Die Untersuchungen stimmten darin überein, daß der Erlaß, weil nur an die Katholiken als Mitglieder der katholischen Kirche gerichtet, die staatliche Gerichtshoheit ganz unberührt lasse, daß er vollends für Deutschland keine Geltung habe, da hier eine rechtskräftige Gewohnheit entgegenstehe.[1] Diese Meinung hatte besonders auch Prälat Heiner vertreten, und eine Note des Kardinalstaatssekretärs Merry del Val erklärte: „Die in jenem Artikel auseinandergelegten Prinzipien des kanonischen Rechts betreffs des Motu proprio und der Nichterfüllung des Privilegium fori wegen des bestehenden Gewohnheitsrechts sind konform den kanonischen Lehren der Kirche; infolgedessen findet das Motu proprio keine Anwendung auf Deutschland."[2] Daß diese Erklärung die Bedeutung einer authentischen Kundgebung des Vatikans habe, stellten die preußische und sächsische Regierung noch ausdrücklich fest.[3]

Ist mit diesen offiziellen Verlautbarungen einer irgendwie begründeten Polemik gegen den Erlaß und den Angriffen gegen die katholische Kirche auf Grund desselben auch der Boden entzogen, so wird das Motu proprio doch noch immerfort als Angriffswaffe Verwendung finden. Eine Würdigung desselben wird deshalb neben dem rein wissenschaftlichen Interesse seinen praktischen Wert behalten. Wir werden im vorliegenden Artikel zunächst den Erlaß in sich betrachten; später werden wir dann eine Übersicht über die historische Entfaltung des Privilegium fori geben und darlegen, warum das Motu proprio für Deutschland keine Geltung beanspruchen kann.

[1] Es sind mir zu Gesicht gekommen die Artikel von Emil Göller, Das Privilegium fori und das Motu proprio Quantavis diligentia Pius' X. (gez. –r) Köln. Volksz. Nr. 1008 v. 25. 11. 1911; derselbe, „Das Gewohnheitsrecht und das Motu proprio Quantavis diligentia." Ebenda Nr. 1058 v. 12. 12. 1911. – F. Heiner, Das Motu proprio Quantavis diligentia Pius' X. v. 9. Oktober 1911 und der deutsche „Rechtsstaat". Ebenda Nr. 1013 v. 27. 11. 1911. Derselbe, Nochmals das Motu proprio Quantavis diligentia Pius' X. v. 9. Oktober 1911 und die gegnerische Presse. Ebenda Nr. 1054 v. 10. 2. 1911. Derselbe, Motu proprio und kein Ende. Ebenda Nr. 1069 v. 15. 12. 1911. – G. J. Ebers, Das Motu proprio „Quantavis diligentia". Germania Nr. 275 v. 30. 11. 1911, 1. u. 2. Blatt. Derselbe, Köln. Volksz. Nr. 12 v. 5. 1. 1912. – Triebs, Zum Motu proprio Quantavis diligentia. Germania Nr. 285 (Beilage zum 2. Bl.) v. 13. 12. 1911 (nach einem Artikel im Tag). – In seiner Art behandelte die Sache Hugo Koch, Klerus und Gerichtsbarkeit. München. Neueste Nachr. Nr. 559 u. 560 v. 30. 11. 1911, Nr. 562 v. 1. 12. 1911. – A. Meyenberg, Das neue Motu proprio über das Anklagen und Verfolgen von Klerikern bei weltlichen Gerichten. Schweizerische Kirchen-Zeitung Nr. 47, 48, 50, 51 1911. – Ich zitiere den Autor evtl. unter Beifügung der Zeitungs-Nr.

[2] Köln. Volksz. Nr. 1073 v. 16. 12. 1911 aus dem Osservatore Romano.

[3] In der Norddeutschen Allgem. Zeit. Köln. Volksz. Nr. 1078 v. 17. 12. 1911. – Köln. Volksz. Nr. 10 vom 5. 1. 1912. Hier wird gesagt, daß auf Anfrage der sächsischen Staatsregierung mitgeteilt wurde, die Auslassung des Osservatore Romano sei eine offizielle gewesen und Deutschland werde durch das Motu proprio nicht berührt.

II. Anlaß. Der Papst sagt, daß er zum Motu proprio veranlaßt worden sei durch die zunehmende Mißachtung des Privilegium fori; in letzter Zeit seien nicht nur gewöhnliche Kleriker und Priester, sondern sogar Bischöfe und Kardinäle vor das weltliche Gericht geladen worden. Man könnte zunächst denken, daß damit auf den berüchtigten Verdesi-Prozeß angespielt werde. Dieser war jedoch von dem des Bruches des Beichtsiegels bezichtigten P. Bricarelli mit Erlaubnis der geistlichen Behörde angestrengt; außerdem waren die Kardinäle nur als Zeugen vorgeladen. Die Vorladung von Geistlichen vor einen weltlichen Richter zur Ablegung eines Zeugnisses wird kirchlicherseits nicht als strafwürdig angesehen.[1] Auch der im jetzigen Motu proprio gebrauchte Ausdruck: ibique adesse kann nur in Verbindung mit dem ad tribunal laicorum vocare verstanden werden,[2] so daß die Vorladung eines Geistlichen zur Zeugnisabgabe vor einem Laienrichter überhaupt als frei von einer kirchlichen Strafe anzusehen bleibt. Demnach werden wir in anderen neueren Prozessen in Italien den Anlaß zum Motu proprio zu suchen haben.[3]

III. Der rechtliche Charakter des Erlasses. Das Motu proprio bezeichnet sich als eine authentische Erklärung des Kap. VII der Bulle Apostolicae Sedis; es ist eine interpretatio extensiva. Eigentlich ein neues Gesetz, lehnt es sich an das bereits bestehende an; neben dem Wortlaute des neuen Erlasses ist also auch bei der Erklärung auf das angezogene Gesetz zu rekurrieren.

IV. Die Zwecke des Motu proprio. 1. Der nächste, bestimmt ausgesprochene Zweck bezieht sich auf das formelle Recht. Der Erlaß will den rechten Sinn des Ausdrucks Cogentes in der genannten Zensur angeben. An sich ist es immer ein Fortschritt im Rechte, wenn einer Unbestimmtheit im Gesetze oder einer schwankenden und unsicheren Gesetzesauslegung durch eine bestimmte Erklärung der gesetzgeberischen Autorität ein Ende gemacht wird. Und in unserem Falle haben manche Schwierigkeiten in der Auslegung bestanden, die nicht allein die Ausleger des Gesetzes theoretisch beschäftigten, sondern wegen der die Gewissen der Gläubigen belastenden Strafbestimmung auch die Bischöfe zu Anfragen über die Geltung der Zensur drängten. Um die jetzt erfolgte Erklärung des Cap. Cogentes recht würdigen zu können, ist es notwendig, die frühere Fassung und Auslegung der Zensur darzulegen.

a) Wortlaut. In seiner Constitutio: Ad reprimendas insolentias vom 1. Febr. 1428 bedrohte Papst Martin V. alle, welche geistliche Personen oder Körperschaften vor ein Laiengericht zögen, mit der Exkommunikation ipso facto. Der damalige Wortlaut der Zensur ist für die endgültige Fassung derselben bestimmend gewesen.[1] Sixtus IV. verhängte

[1] Darin sind die Kommentatoren des Cap. VII einig.

[2] Quicumque . . . personas ecclesiasticas . . . ad tribunal laicorum vocent ibique adesse publice compellant. Der Tatbestand ist vollendet, wenn der öffentliche Zwang zum Erscheinen des Geistlichen geführt hat.

[3] Köln. Volksz. Nr. 1069 1911. Heiner Nr. 1054.

[1] § 3: Nos igitur adversus talia praesumentium temeritatem remedia apponere . . . cupientes . . . statuimus . . . quod omnes et singulae personae ecclesiasticae, saeculares et regulares . . . quae aliam personam ecclesiastica collegium vel conventum in actione reali, mixta, vel personali civili vel criminali etiam occasione cuiuscumque submissionis etiam iuramento vallatae vel alias ad forum sive

die Exkommunikation über diejenigen, welche aus unlauteren Motiven Geistliche vor dem weltlichen Gerichte anklagen oder durch dasselbe verhaften und unwürdig behandeln lassen. Nachdem dann Leo X. in der Bulle Supernae dispositionis arbitrio vom 5. Mai 1514 (§ 30) sich gegen die Usurpatoren geistlicher Gerichtsbarkeit unter gleicher Strafandrohung ausgesprochen, wurde damals die Zensur in die Bulle In coena Domini aufgenommen. Unter Paul III. wird hier 1536 die Strafe verhängt über alle, welche gegen das kanonische Recht Geistliche von Amts wegen oder auf Antrag vor das weltliche Gericht ziehen. Für den Wortlaut des Reservates in der genannten Bulle ist die von Paul III. gewählte Formulierung wichtig geworden.[1] Als Pius V. im Jahre 1568 bestimmt hatte, daß die in der Bulle In coena Domini enthaltenen Strafbestimmungen bis auf weiteres bleibende Kraft behalten sollten, blieb die kirchliche Jurisdiktion wesentlich im alten Sinne und in der alten Form geschützt: nicht nur die weltlichen Obrigkeiten, sondern auch die Richter, Notare, Schreiber und Exekutoren in Kriminalsachen der Geistlichen inkurrierten die Exkommunikation. Außer durch die Bulle In coena Domini suchten die Päpste durch andere Erlasse die Immunität und kirchliche Jurisdiktion aufrechtzuerhalten. Auch Partikularsynoden statuierten besondere Strafen nicht nur gegen die amtlichen Personen, sondern auch gegen Privatpersonen, welche Geistliche vor das weltliche Gericht zogen.[2] Die besondere Zensur, die wir als das Caput: Cogentes in der Bulle Apostol. Sedis wiederfinden, nahm später in der Bulle In coena Domini die 15. Stelle ein, so bei Gregor XIII.,[3] Urban VIII. usf.

b) Auslegung. Die Gegenüberstellung des in der Bulle In coena Domini üblichen Wortlautes der Zensur mit der neuen Fassung in der Bulle: Sedis Apostolicae läßt sofort einen großen Unterschied erkennen. Früher

---

iudicium laicale directe vel indirecte . . . trahere praesumpserint . . . singulares personae excommunicationis . . . sententias incurrant ipso facto.

[1] Consueverunt. — § 11: Quive ex eorum officio vel ad instantiam quorumcumque personas ecclesiasticas, capitula, conventus et collegia ecclesiarum quarumcumque coram se ad eorum tribunal, audientiam, cancellariam, consilium vel parlamentum praeter iuris communis dispositionem trahunt ac trahi faciunt vel procurant directe vel indirecte quovis quaesito colore.

[2] Über diese kirchliche Gesetzgebung zum Schutze der kirchlichen Gerichtsbarkeit vgl. Paul Hinschius, Kirchenrecht V, 734 ff. — Zur Textgestaltung der darauf sich beziehenden Zensuren in der Bulle in coena Domini: M. Hausmann, Geschichte der päpstlichen Reservatfälle, Regensburg 1868, besonders S. 178 ff. Emil Göller, Die päpstliche Pönitentiarie II, 1, 202, 204 f.

[3] Consueverunt 1583. — § 15: Quive ex eorum praetenso officio vel ad instantiam partis aut aliorum quorumque personas ecclesiasticas, capitula, conventus et collegia ecclesiarum quarumcumque coram se ad suum tribunal, audientiam, cancellariam, consilium vel parlamentum praeter iuris canonici dispositionem trahunt vel trahi faciunt vel procurant directe vel indirecte quovis quaesito colore. Necnon qui statuta, ordinationes, constitutiones, pragmaticas, seu quaevis alia decreta in genere vel in specie, ex quavis causa ac quovis quaesito colore ac etiam praetextu [literarum apostolicarum usu non receptarum seu revocatarum vel] cuiusvis consuetudinis aut privilegiis vel alias quomodolibet fecerint, ordinaverint et publicaverint vel factis et ordinatis usi fuerint, unde libertas ecclesiastica tollitur seu in aliquo laeditur vel deprimitur aut alias quovis quaesito modo restringitur seu nostris et dictae Sedis ac quarumcumque ecclesiarum iuribus quomodolibet directe vel indirecte tacite vel expresse praeiudicatur. — Die Erweiterung von ab ist seit Paul III. hinzugekommen; [ ] fehlt unter Urban VIII. Die Formulierung zeigt auch die Derogationsform gegen ein Gewohnheitsrecht.

wurden die Richter in Strafe genommen, welche von Amts wegen oder auf Antrag der Parteien hin die Geistlichen vor ein Laiengericht zogen. Aber in der rechten Erkenntnis, daß bei der modernen Ordnung der staatlichen Rechtspflege die Richter einfach durch das Gesetz und die Sorge um Amt und Brot gezwungen werden, nach den Paragraphen des Gesetzes die Geistlichen vorzuladen, wurden nun die Richter nicht mehr als strafwürdig bezeichnet. Die Strafbestimmung richtete sich vielmehr gegen die Cogentes, gegen diejenigen, welche den Richter zwingen, ihn in eine solche Lage bringen, daß er den Geistlichen in Rechtssachen vorladen muß. Wer gehört nun zu den Cogentes? Man könnte zunächst denken an die Gesetzgeber und obrigkeitlichen Personen, welche durch ihre Gesetze und Verfügungen den Richter zwingen; an die Staatsanwälte, welche von Amts wegen Strafantrag stellen, so daß der Richter den Geistlichen vor sein Gericht ziehen muß; an die Gerichts- und Vollstreckungsbeamten, welche den Geistlichen gewaltsam vorführen, daß der Richter seines Amtes walten kann; und vor allem an die Ankläger der Geistlichen, welche dem Gesetze und dem Richter die Unterlage bieten zum gerichtlichen Vorgehen und ihn so zwingen, den Geistlichen als Beklagten vor sein Gericht zu ziehen. — Zum Teil wurden die Fragen nun schon bald nach Erscheinen des Gesetzes berücksichtigt in einer Instructio, welche auf eine Anfrage eines Bischofs von der Inquisitionskongregation vom 15. Juni 1870 bzw. 1. Februar 1871 erlassen wurde.[1] Hier wurde erklärt: „In der Formel Cogentes sind Untergebene, auch wenn sie Richter sind, nicht einbegriffen, sondern der Exkommunikation unterliegen nur diejenigen, die, ohne von jemandem gezwungen zu sein, eine solche Handlung begehen oder andere dazu zwingen." Danach schieden für die Strafbestimmung aus die Richter, wofern sie nicht aus eigenem freien Antrieb ohne irgendwelche gesetzliche Nötigung die Geistlichen vorluden; ferner die Staatsanwälte und alle untergeordneten Gerichtspersonen. Die Kontroverse blieb jedoch bestehen bezüglich der Denunzianten und Kläger gegen die Geistlichen. Eine Reihe von Autoren vertrat die Ansicht, die Privatkläger seien nicht miteinbegriffen. Die Bulle Ap. Sed. wolle allgemein die Zahl der Zensuren beschränken; bezeichne man aber die Privatkläger auch der Excommunicatio l. s. unterstellt, dann würde eine schon längst nicht mehr geltend gemachte Strafbestimmung wieder neu eingeführt, der eigentliche Zweck der Bulle in diesem Falle nicht erreicht. Bei der Auslegung müsse man, da es sich um ein Strafgesetz handele, im Zweifel der milderen Ansicht den Vorzug geben. In Wirklichkeit zwinge auch nicht der Kläger, der das Gesetz anrufe, sondern nur das Gesetz den Richter, verklagte geistliche Personen vor sein Gericht zu ziehen. Unter heutigen Zeitverhältnissen könne vollends der Kläger sein Recht nur vor dem weltlichen Richter finden, sei also bürgerlich gezwungen,

[1] A. S. S. VI (1870), 433. Super constitutione Apostolicae Sedis instructio ad quaesita ordinarii N. — A. S. S. XXV (1892), 456. Ad vic. Apost. Mysurien. — [illegible]. — Dubium aperiebas sollicitudinem quoad eosdem magistratus et gubernii servos trahentes clericos ad suum tribunal propter violationem legis civilis sive alio modo, quos omnes timebas excommunicatione esse irretitos, quae in dicta constitutione Apost. Sed. est septima . . . Sed in ea formula attendere debes verbum cogentes, quod sane indicat excommunicationem eos non attingere, qui subordinati sint, etiamsi iudices fuerint, sed in eos tantum esse latam, qui a nemine coacti vel talia agunt vel alios ad agendum cogunt, quae etiam indulgentiam nullam mereri facile perspicies.

hier Rechtsschutz zu suchen, und dürfe kirchlich dafür nicht bestraft werden.[1] Indessen sahen viele und vielleicht die Mehrzahl der Erklärer der Bulle diese Gründe nicht als entscheidend an. Der Hauptgrund für ihre Stellungnahme war der, daß bei solcher Interpretation für den ersten Teil des Cap. Cogentes eigentlich kein Inhalt mehr verbleibe. In Frage könnten dann als Cogentes nur mehr kommen die Gesetzgeber und obrigkeitlichen Personen, welche durch ihre Gesetze und Verordnungen den Richter zwängen, Geistliche vor ihr forum zu ziehen und damit die Rechte der Kirche zu verletzen. Nun seien aber in dem zweiten Teile des Caput VII die edentes leges vel decreta contra libertatem aut iura ecclesiae noch besonders genannt. Gewiß könne nach der Erklärung der Inquisitionskongregation nur jemand der Strafe verfallen, der, selbst frei in seinem Handeln, den Zwang auf den Richter ausübe. Der Kläger sei selber frei, da ihm die Kirche Rechtsschutz zusichere und ihm evtl. die Erlaubnis zur Klage beim weltlichen Gerichte gewähre. Wenn sich die allgemeine Tendenz der Bulle Apostolicae Sedis auch auf Einengung der Zensuren richte, sei doch die Ausnahme nicht ausgeschlossen, daß der Gesetzgeber wegen besonders häufiger und ungescheuter Durchbrechung des Privilegium fori die hierauf bezüglichen Rechte der Kirche glaube schützen zu müssen. — Über den Stand der Kontroverse konnte 1884 Heiner nach Anführung der Gründe gegen und für die Einbeziehung der Privatkläger in den Geltungsbereich der Zensur schreiben: „Trotzdem die zweite Ansicht als eine sententia probabilior et fere communis gilt, so kann erstere doch nicht als improbabel bezeichnet werden, solange nicht die Frage vom Apostolischen Stuhle authentisch entschieden ist.“[2] Eine Entscheidung erfolgte bald darauf durch die S. C. S. Officii in einem von Papst Leo XIII. bestätigten Zirkularschreiben an die Bischöfe am 23. Januar 1886.[3] Sie trat der oben an

[1] Z. B. Joseph d'Annibale, In constitutionem Apost. Sed. commentarii. Reate 1880 , p. 42 fragt, ob der Denunziant eines geistlichen Verbrechers der Strafe unterliege, und antwortet: Minime, quia magis lex cogit iudicem. Noch weniger träfe die Strafe den Kläger, der die Schuldforderung an einen Geistlichen einklage: Non enim cogit iudicem, ut illum in ius trahat, sed ut in eum, quem ipse traxit, ius dicat. Qui contra putant replent excommunicationibus civitates, oppida, immo et pagos in quibus consiliatores ius dicunt etc. Vgl. auch Hilarius a Sexten, Tractatus de censuris ecclesiasticis. Mainz 1898, p. 128. Paul Hinschius, Kirchenrecht V, 738₆.

[2] Franz Heiner, Die kirchlichen Zensuren, Paderborn 1884, S. 93. Ihm folgend bemerkt Joseph Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, S. 209₇: „Die Doktrin hat vor der Entscheidung der Congr. Inquis. 23. Januar 1886 unter die cogentes auch die Privatkläger einbegriffen, welche Geistliche vor den Laiengerichten verklagten und dadurch die Richter zwangen, dieselben vor ihr Gericht zu ziehen. Es war dies wenigstens die gewöhnliche Ansicht, obwohl einige Autoren unter Berufung auf die Entscheidung vom 1. Febr. 1871 die Privatkläger ausnahmen.“

[3] A. S. S. XVIII (1885), 416. Litterae circulares. In constitutione Pii IX. . . . haec Suprema Congr. S. R. et U. I. non semel declaravit, caput Cogentes non afficere nisi legislatores et alias auctoritates cogentes sive directe sive indirecte iudices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas praeter canonicas dispositiones . . . Caeterum in iis locis, in quibus fori privilegio per summos pontifices derogatum non fuit, si in eis non datur iura sua persequi nisi apud iudices laicos, tenentur singuli prius a proprio ipsorum ordinario veniam petere, ut clericos in forma laicorum convenire possint: eamque ordinarii nunquam denegabunt, tum maxime, cum ipsi controversiis inter partes conciliandis frustra operam dederint. Episcopos autem in id forum convenire absque venia sedis Apostolicae non licet. Et si quis ausus fuerit trahere ad iudicem

erster Stelle gekennzeichneten Ansicht in der Auslegung des „Cogentes“ bei, und seitdem wurde allgemein gelehrt, daß darunter nur Gesetzgeber, welche durch Erlaß von Gesetzen, und die öffentlichen Beamten oder Behörden, welche durch Ausübung ihrer Amtsgewalt in einzelnen Fällen die Laienrichter nötigen, Geistliche vor ihr Gericht zu ziehen, zu verstehen seien. Für die Privatkläger traf die Kongregation besondere Anordnungen. Sie unterschied hierbei Gebiete, in denen das Privilegium fori seitens des Papstes durch Erteilung eines entgegengesetzten Privilegs abgeschafft ist, und solche, in denen das Privilegium fori noch anerkannt bzw. von der Kirche gefordert und als rechtsgültig angesehen wird. Daß Deutschland zu den Ländern gehört, in denen das Privilegium fori keine Rechtsgültigkeit mehr besitzt, ist oben schon gesagt und wird noch genauer erörtert werden. Für die Länder mit der Geltung des ius commune bezüglich des Privilegium fori bestimmte die Instruktion nun, daß der Privatkläger vor Einreichung der Klage gegen einen Geistlichen erst die Erlaubnis der bischöflichen Behörde zum Klagen einhole. Selbstverständlich kann es sich hier nur um solche Fälle handeln, wo der Kläger überhaupt die freie Wahl hat,[1] einen gerichtlichen Antrag gegen den Geistlichen zu stellen oder nicht, wie bei Zivilprozessen und bei sogenannten Antragsdelikten eines Geistlichen. Im deutschen Strafrechte müßten also — die Gültigkeit der Instructio für Deutschland einmal angenommen — dringende Fälle des § 139 DStGB. ohne weiteres ausgenommen werden.[2] Bei den zahlreichen Delikten, gegen welche der Staat bei Bekanntwerden ohne Antrag von Amts wegen einschreitet, hat die Instruktion keine neue Weisung und keine Änderung der Rechtslage gegeben. Die Verpflichtung, die Klageerlaubnis gegen einen Geistlichen beim Bischof einzuholen, soll aber der Gerechtigkeit keinen Abbruch tun dadurch, daß etwa die Bischöfe die Erlaubnis zur Klage verweigern und das Recht mindern könnten. Die Ordinarien sollen versuchen, die Parteien zu versöhnen, dann aber, wenn der Versuch ergebnislos geblieben, die Erlaubnis zur Beklagung des Geistlichen geben. Die Erlaubnis zur Klageerhebung gegen einen Bischof gibt der Hl. Stuhl. Besonders verpflichtet zur Einholung der Erlaubnis, einen anderen Geistlichen verklagen zu dürfen, sind Geistliche. Würde aber jemand ohne die bischöfliche Erlaubnis und trotz voller Kenntnis seiner entgegengesetzten Verpflichtung einen Geistlichen vor das Gericht eines Laienrichters ziehen, so

seu iudices laicos vel clericum sine venia ordinarii vel episcopum sine venia S. Sedis, in potestate eorundem ordinariorum erit in eum, praesertim si fuerit clericus, animadvertere poenis et censuris ferendae sententiae, uti violatorem privilegii fori, si id expedire in Domino iudicaverint etc. Triebs zergliedert und erklärt die Instruktion ausführlich.

[1] Instr. 15. 6. 1870: qui a nemine coacti talia agunt. Die Erklärung wird anerkannt durch das Motu proprio, weil es auf zwei Deklarationen der Kongregation rekurriert. — Z. B. § 61 DStGB.; — § 156 StPrO.; bei Vergehen: StGB. § 123 Abs. 1: Hausfriedensbruch; § 185: Beleidigung; § 230: Fahrlässige Körperverletzung. — Übertretung: § 370 n. 5: Entwendung von Nahrungsmitteln zum alsbaldigen Verbrauch.

[2] § 139 DStGB.: „Wer von dem Vorhaben eines Hochverrats, Münzverbrechens, Mordes, Raubes, Menschenraubes oder eines gemeingefährlichen Verbrechens zu einer Zeit, in welcher die Verhütung des Verbrechens möglich ist, glaubhafte Kenntnis erhält und es unterläßt, hiervon der Behörde oder der durch das Verbrechen bedrohten Person zur rechten Zeit Anzeige zu machen, ist, wenn das Verbrechen oder ein strafbarer Versuch desselben begangen worden ist, mit Gefängnis zu bestrafen.

könnte er vom Bischofe arbiträr mit Strafen und Zensuren belegt werden; solche ungehorsame Geistliche erleiden noch besondere Rechtsnachteile. Iure communi galt nach Erlaß der Instruktion darum ein Privatkläger gegen einen Geistlichen, von seltenen anderen Fällen abgesehen, dann als straflos, wenn der Geistliche degradiert war, derselbe nur in der Widerklage belangt wurde, und wenn der Bischof die Erlaubnis zur gerichtlichen Belangung des Geistlichen gegeben hatte. Seit 1886 bestand eine Kontroverse über die Auslegung des Caput Cogentes nicht mehr; vielmehr erklärte man es einmütig im Sinne der Instruktion.[1]

Wenn nun das Motu proprio auf Kontroversen zurückgreift, so kann es nur die ersten nach Erscheinen der Bulle Apostolicae Sedis zutage getretenen Meinungsverschiedenheiten im Auge haben. Soweit es mit dem Ausdrucke callida interpretatio einen Tadel aussprechen will, sind davon die Vertreter der oben gekennzeichneten milderen Auslegung getroffen. Ihnen gegenüber entscheidet jetzt der Papst, daß im Ausdrucke Cogentes auch die Privatpersonen, welche einen Geistlichen beim weltlichen Gerichte anzeigen oder verklagen, einbegriffen sind. Damit setzte sich Papst Pius X. aber auch in Gegensatz zu der von Papst Leo XIII. bestätigten restriktiven Interpretation der S. C. S. Officii, welche die Privatkläger durch Cogentes nicht bezeichnet und darum von der Exkommunikation ausgeschlossen wissen wollte. In zwei Punkten ist also eine Abänderung der bisherigen Rechtsanschauung notwendig: 1. Unter die Cogentes fallen auch die Privatkläger; 2. Bezüglich der Strafen für das Verbrechen. Sehr milde sagte die Kongregation: Die Bischöfe haben die Gewalt, mit Strafen und Zensuren ferendae sententiae einzuschreiten, wenn sie es für ersprießlich halten (si id expedire in Domino iudicaverint). Das Motu proprio dagegen bestimmt, daß, weil die Privatkläger zu den Cogentes gehören, sie auch der excommunicatio latae sententiae speciali modo Romano Pontifici reservata unterliegen, und wiederholt diese Strafe ausdrücklich.

Inwiefern kann denn nun das Motu proprio sagen, daß die Inquisitionskongregation den rechten Sinn des „Cogentes" angegeben habe? Insoweit, als sie die Notwendigkeit einer kirchlichen Erlaubnis zur Klageerhebung gegen einen Geistlichen betont hat. Das ist denn auch der Kernpunkt des neuen päpstlichen Erlasses: Iure communi soll niemand gegen einen Geistlichen beim weltlichen Gericht klagen, der dazu nicht die kirchliche Erlaubnis hat. Wer nullo potestatis ecclesiasticae permissu klagt, unterliegt der Strafe und zwar einer schweren Strafe. Was die Erlaubniserteilung angeht, so besteht zwischen der Instruktion und dem Motu proprio ein Unterschied. Die Instruktion hatte gesagt, daß die Erlaubnis von den Diözesanen bei ihrem Bischofe (bzw. bei Klagen gegen einen Bischof beim Papste) eingeholt werden solle, und zwar bei den einzelnen Klagefällen (tenentur singuli prius a proprio ipsorum ordinario veniam petere). Der päpstliche Erlaß lautet allgemeiner: die ecclesiastica potestas muß die Erlaubnis erteilt haben; welcher rechtmäßige Vertreter der kirchlichen

[1] Z. B. Haring, Kirchenrecht 169; Heiner, Kirchenrecht II[5], 133; Hergenröther-Hollweck, Kirchenrecht[2] 240, 580; Hinschius, Kirchenrecht V, 738 f.; Sägmüller, Kirchenrecht[2] 221; — Göpfert, Moraltheologie III[6], 475; Lehmkuhl, Theologia moralis II[11], 686; Bucceroni, Commentarii de casibus reservatis[5], 112; Hilarius a Sexten, Tractatus l. c. 128; H. Noldin, De poenis ecclesiasticis[8], 48.

Jurisdiktion es tut, ist nicht gesagt; es ist auch nicht mehr gesagt, daß die Erlaubnis in jedem einzelnen Falle nachgesucht bzw. gegeben werden muß, sie könnte also auch generell erteilt werden; nicht normiert ist, in welcher Form sie erteilt sein muß, ob schriftlich, ob mündlich; ob ausdrücklich oder stillschweigend: sie könnte also auch aus konkludenten Handlungen erschlossen werden. Es soll, das ist der Sinn, das Recht der geistlichen Gerichtsbarkeit über die Geistlichen auch von einem Privatkläger vor der Klageerhebung anerkannt sein. Damit ist ein deutlicher Hinweis darauf gegeben, daß der Hl. Stuhl auch fernerhin durch eine Vereinbarung mit den Staaten eine derartige Erlaubnis ausdrücklich generell erteilen bzw. eine entgegenstehende rechtliche Gewohnheit dulden könne.

Wird nun die Interpretierung des Caput Cogentes mit der jetzigen authentischen Erklärung abgeschlossen sein? J. Haring glaubt die Frage verneinen zu müssen. Die mildere Auslegung durch die Inquisitionskongregation sei erfolgt aus einer gewissen Zwangslage heraus, da die Beachtung des privilegium fori bei der jetzigen Lage der Kirche für einen Privatkläger sehr schwer sei. Und die Zwangslage würde in Zukunft noch fortbestehen.[1] Auch E. Göller macht bereits wieder Vorschläge pro lege ferenda, indem er in der Formulierung Rücksichtnahme wünscht auf die bestehenden, zum Teil vertragsmäßigen Verhältnisse der Gegenwart. In weiterer Würdigung des vorliegenden Erlasses anerkennt er die besten Absichten des Gesetzgebers und fügt bei: „Anderseits wird es aber fraglich erscheinen, ob der Erlaß überall da, wo er angewandt sein will, unter den gegenwärtigen Verhältnissen sich durchführen läßt, und man kann den Gedanken nicht unterdrücken, daß die daselbst angedrohten Strafen als sehr hart erscheinen."[2] In dieser Hinsicht wiederholen wir einige bei anderer Gelegenheit gebrauchte Worte: „Wir halten uns inbezug auf die Opportunität und Nützlichkeit dieser Vorschriften für gebunden gemäß den allgemeinen Grundsätzen der kirchlichen Reverenz und Obedienz"[3], und erinneren an eine bei Beurteilung der Bulle In coena Domini geschriebene Erwägung Diendorfers: „Bei Ausübung des Zensurrechtes sind nicht bloß die Sätze des strikten Rechtes, sondern auch die Regeln der christlichen Klugheit zu beachten, nach welchen das, was in einem Jahrhundert den Interessen der Kirche und der Menschheit förderlich, ja mit Rücksicht auf die sozialen Zustände notwendig war, zu einer andern Zeit für dieselben Interessen, wenn nicht schädlich, so doch unnütz und unklug sein kann. Den Beweis nun zu erbringen, daß die Aufstellung der einzelnen Falle der Bulle Coena — und das gilt auch vom vorliegenden Motu proprio — diese Regeln nicht beachtet hätte, dürfte den Gegnern derselben schwer fallen, wenn auch die Möglichkeit von Mißgriffen zugegeben werden muß."[4]

2. Der zweite klar ausgesprochene Zweck bezieht sich auf das materielle Recht; es will das privilegium fori zur größeren Anerkennung bringen. Zur rechten Würdigung dieses Zweckes müßten wir die prinzipielle Anschauung der Kirche über die Begründung und den Wert des Privilegs hervorheben. Je besser nämlich das Privileg prinzipiell begründet, je wichtiger es für die Kirche zur Durchführung ihrer heiligen Aufgabe ist, um so mehr Anerkennung

[1] (Salzburger) Kathol. Kirchenzeit. Nr. 47, 1911.
[2] Köln. Volksz. Nr. 1008, 1911.
[3] Vgl. diese Ztschr. III (1911), S. 169.
[4] Kirchenl. II. 1478.

und Dank verdiente auch Se. Heiligkeit für die Betonung dieser Rechte in einer Zeit, wo man sie ungescheut verachtet, ja nur mehr ein mitleidiges Lächeln für sie kennt. Die Frage nach dem rechtlichen Untergrunde des Privilegs hat nun die Kanonisten schon oft und heftig beschäftigt.[1] Die einen sagen: es ist begründet im natürlichen und göttlichen Rechte; die anderen: es ist von Gott gewollt, faktisch aber durch die menschliche, kirchliche und bürgerliche Gesetzgebung durchgeführt; andere endlich: es ist zwar dem natürlichen und göttlichen Rechte angemessen, jedoch durch menschliche Normen eingeführt. Gewisse Grenzen sind den Darlegungen gezogen durch die Äußerung des Tridentinums, daß die Immunität der Geistlichen durch göttliche Anordnung und kanonische Bestimmungen konstituiert sei. Und ebenso ist im Syllabus der Satz (30) verworfen: „Die Immunität der Kirche und der kirchlichen Personen hat ihren Ursprung im weltlichen Rechte;" desgleichen der Satz (31): „Die kirchliche Gerichtsbarkeit für weltliche Zivil- und Kriminalsachen der Geistlichen ist gänzlich abzuschaffen, selbst ohne Einvernehmen und trotz Widerspruchs des Apostol. Stuhles."[2] Eine bestimmte Entscheidung für eine der genannten Ansichten ist damit nicht gegeben. v. Scherer bemerkt nicht ganz mit Unrecht: „Große juristische oder praktische Bedeutung kommt der Frage nach dem Charakter der klerikalen Immunitäten nicht mehr zu." Heben wir indessen einige Momente, welche die praktische Bedeutung des Privilegiums hervortreten lassen, heraus.[3]

a) In einem Ausdrucke des Motu proprio finden wir neben der Anlehnung an die mittelalterliche Gesetzgebung eine gewisse Bezugnahme auf die letzte juristisch autoritative Begründung des Privilegs, die Rota-Entscheidung vom 15. März 1910.[4] Der Papst nennt die unerlaubte Zitierung eines Geistlichen vor ein weltliches Gericht ein sacrilegum facinus. Die Rota hatte ungefähr ausgeführt: „Die Freiheit der Geistlichen von dem weltlichen Gerichte ist unmittelbar bestimmt durch das positive menschliche Recht; aber sie ist durch das göttliche Recht begründet und gewollt; kraft göttlicher Anordnung ist der geistliche Stand dem Laienstande übergeordnet; er würde von dieser von Gott ihm gegebenen Stellung erniedrigt, wenn die Laien als Richter über ihn zu Gerichte sitzen könnten. Die Kleriker haben Gott zu ihrem Erbteil erwählt, ihm Leib und Seele geweiht, und nach dieser Hingabe an Gott werden sie vom Rechte als geistliche Sachen (res spirituales) angesehen, sie sind gottgeweihte Personen (personae sacrae), und es wäre ungehörig, sie den Laien zu unterstellen." Der Papst nimmt Bezug auf diese Anschauung und sieht in der Verletzung der geistlichen Gerichtsbarkeit einen sakrilegischen Angriff auf diese res spirituales und personae sacrae. Er will also mit dem Eintreten für die gerichtliche Immunität der Geistlichen erinnern an die göttliche Einsetzung der

[1] Die hauptsächlichsten Vertreter der einzelnen Ansichten nennt: Hirschel, Die heutige Anwendbarkeit des privilegium fori. Archiv f. kath. K.-R. 7 (1862), S. 202 f. v. Scherer, Kirchenrecht I, 398... Er bemerkt: „Die Streitschriften des abgelaufenen (18.) Jahrhunderts entbehren meist des ruhigen wissenschaftlichen Charakters". — Wernz, Ius decretalium II. I, 258,,. Über die Darstellung v. Scherers bemerkt er: de origine immunitatis clericorum minus accurate disputat.

[2] S. über die Erklärung dieser Sätze des Syllabus: Franz Heiner, Der Syllabus, Mainz 1905, S. 155 ff.

[3] Vgl. dazu den oben genannten Aufsatz von Hirschel und Heiner a. a. O.

[4] A. A. S. II (1910), 492 sqq. diese Ztschr II (1910), 578.

Hierarchie, die Achtung und Ehrfurcht heben vor dem geistlichen Stande. — Zugleich erinnert er an eine historische Tatsache: das Volk war von der lebendigen Glaubensüberzeugung getragen, daß der von Gott gesetzte, durch einen persönlichen Opferakt mit Gott verbundene, in seinem heiligen Amte in besondere Beziehung zu Gott gestellte Priester besondere Vorrechte verdiene, und hat ihm diese eingeräumt. Phillips spricht diese Tatsache aus mit den Worten: „In richtiger Anerkennung der Erhabenheit des königlichen Priestertums haben christliche Könige in ihren Gesetzen sich beeifert, den Dienern des Königs, durch welchen sie allein Könige sind, auch in weltlichen Verhältnissen eine ihrer Würde entsprechende Stellung zu geben."[1]

b) Die zweite prinzipielle Erwägung beansprucht das Privilegium fori als notwendig zur Wahrung der Autorität und für einen guten Erfolg der Tätigkeit des Klerus. Der Geistlichkeit ist die Regierung der Kirche, die Verwaltung des Lehr-, Priester- und Hirtenamtes anvertraut. „So halte uns denn jedermann für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes."[2] „Wer zweifelt denn daran", so sagt in Verfolg dieses Gedankens Gregor VII., „daß die Priester als der Könige und der Fürsten Väter und Lehrer angesehen werden? Erkennt man es nicht als das Zeichen einer beklagenswerten Geistesverirrung, wenn der Sohn den Vater, der Jünger seinen Meister sich unterordnen und durch nichtswürdige Verpflichtungen den seiner Macht unterwerfen will, von dem er doch, wie er glaubt, nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel gelöst und gebunden werden kann?"[3] — Um die priesterliche Autorität zu schützen und der Tätigkeit den Erfolg zu sichern, stellte die Kirche bestimmte körperliche und geistige Anforderungen an die Kandidaten des Priestertums, verbot ihnen dieserhalb eine Menge sonst erlaubter Vergnügungen und selbst Beschäftigungen, wünschte sie aber auch, daß die Geistlichen nicht in der ganzen menschlichen Schwäche, welche sich gerade vor Gericht am meisten offenbart, öffentlich bloßgestellt würden. Die tägliche Erfahrung sagt es uns, wie die beklagenswerte Armseligkeit eines Geistlichen benutzt wird zur Anklage gegen den ganzen Stand: Ex uno disce omnes! Und auch die Religion selbst wird wegen der Schlechtigkeit eines einzigen ihrer Diener angegriffen. Die Richtigkeit des Gedankens, daß die Autorität, so die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit darunter nicht leidet, geschützt werden muß, hat auch in der modernen staatlichen Rechtspflege zu besonderen Maßnahmen geführt. Darum die besondere Militärgerichtsbarkeit,[4] die Anerkennung von besonderen Disziplinargerichten,[5] der Ausschluß der Öffentlichkeit bei Gerichtsverhandlungen, welche die öffentliche Ordnung gefährden,[6] der Nachdruck, mit welcher die Autorität der Gesetzgebung und des Gerichtes geschützt wird.[7] — Daß nach der prinzipiellen Anschauung der Kirche der Gerechtigkeit kein Eintrag geschehen sollte, zeigt die hochausgebildete geistliche Gerichtsbarkeit, insbesondere das kanonische Strafrecht mit seinen poenae speciales für den Klerus; und ganz des geistlichen Standes unwürdige Glieder wurden aus ihm ausgestoßen und der weltlichen Gerechtigkeit überlassen. Wenn die Klagen, daß der geistliche Verbrecher von den geistlichen Richtern

[1] Georg Phillips, Kirchenrecht I, 651.
[2] 1. Kor. 4, 1. [3] C. 9 D 96.
[4] Reichsmilitärges. v. 2. Mai 1874. E. G. z. G. V. G. § 7.
[5] § 15 G. V. G. [6] § 173 ff. G. V. G.
[7] § 177 ff. G. V. G.

in der geistlichen Rechtspflege nicht immer nach Gebühr gestraft werde, des Grundes nicht entbehrten, so zeigte sich in diesen Fällen ein Abfall von den idealen Prinzipien der Kirche. Anderseits hat der gegenteilige Gedanke, daß der Geistliche wegen des Gegensatzes der Laien gegen die Geistlichen beim weltlichen Gerichte schwerlich hinreichenden Schutz fände, im kanonischen Rechte klassischen Ausdruck gefunden.[1] Und angesichts des fanatischen Hasses mancher kirchenfeindlichen Obrigkeiten, die trotz der Anwendung gesetzlicher Formen gröbliche Ungerechtigkeiten gegen die Diener der Kirche begehen, bleibt diese Begründung des besonderen geistlichen Gerichtsstandes auch heute verständlich. — Demgegenüber bedeutet der Erlaß des Papstes eine Erinnerung an die ideale Aufgabe eines vom christlichen Geiste durchdrungenen Staates, die Autorität des geistlichen Standes zu schützen und seine Wirksamkeit zu fördern zum Wohle von Staat und Kirche, und eine ernste Verpflichtung der Gläubigen, durch ihr Verhalten bei Klagefällen gegen Geistliche zu diesen Zwecken ihr Teil beizutragen.

c) Der dritte Gedanke, aus dem das privilegium fori praktisch hervorging, ist der aller Zwietracht und der rechthaberischen Eigensucht entgegengesetzte Geist christlicher Liebe und versöhnlicher Nachgiebigkeit.[2] Die Gerichtslehre Christi stand im direkten Gegensatze zu der der Juden, und Paulus wünscht von den Korinthern, wenn sie schon in menschlicher Schwäche nicht alle Streitigkeiten vermeiden wollten, daß sie die Gerichte der Heiden nicht aufsuchen und sich christlichen Schiedsrichtern unterwerfen sollten.[3] Und gerade diese die Streitigkeiten verhindernde und den Geist der Feindseligkeit mildernde Tätigkeit der Bischöfe hat zur Anerkennung der besonderen geistlichen Gerichtsbarkeit geführt. Der offensichtliche Zweck der vielerwähnten Instruktion der Inquisitionskongregation von 1886 war der: Prozesse zu verhindern, die Parteien zu versöhnen. Die Vorschrift zur Einholung der bischöflichen Erlaubnis zur Beklagung eines Geistlichen ist dazu allein schon ein vorzügliches Mittel. Sie beugt übereilten, in der ersten Erregung beschlossenen Anzeigen und Klagen vor; es wird Zeit gewonnen zur Überlegung, und inzwischen kehrt der Geist christlicher Versöhnlichkeit wieder ein in das aufgeregte Gemüt. Es werden Prozesse vermieden um Bagatellen: Mancher gläubige Katholik — und nur für einen solchen ist ja die Vorschrift überhaupt berechnet — wird sich schämen um einer Kleinigkeit willen vor den Bischof zu treten, ihm seine Unversöhnlichkeit zu dokumentieren und durch die Einholung der Erlaubnis zu erklären, daß er in kleinlicher Streitlust beim weltlichen Gericht gegen einen Geistlichen klagen wolle. Und wenn es sich um Vermögensklagen gegen einen Geistlichen handelt, wird dieser schon von selbst sich beeilen, den klagenden Gläubiger zu befriedigen, da er weiß, daß seine Schuld der bischöflichen Behörde mitgeteilt wird. — Und bei ernsteren Streitigkeiten dürfte der Bischof ein geeigneterer Schiedsmann sein, mit mehr Autorität, mit mehr Verständnis für die scheinbaren Rechte der streitenden Parteien als dieser und jener Bauersmann und Handwerker. Fordern denn nicht erfahrene und verständige Richter vor der eigentlichen Gerichtsverhandlung die Parteien zur gütlichen Vereinigung auf? Und wenn fast regelmäßig vor den Prozessen der Rat eines Freundes, eines Rechtskonsulenten oder Rechts-

[1] c. 3 in VIto. III, 23: Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas, quod et praesentium experimenta temporum manifeste declarant.

[2] Mt. 5, 38 ff. [3] 1. Kor. 6, 1 ff.

anwaltes eingeholt wird, wie sollte es unvernünftig oder unwürdig sein, vorher die bischöfliche Behörde zu hören, die gewiß nicht verfehlen würde, den unberechtigten Teil auf seine schlechten Prozeßaussichten aufmerksam zu machen und zum Vergleich zu mahnen! Was die Anzeigen bei Übertretungen, Vergehen, Verbrechen angeht, so könnte manche falsche oder übertriebene Bezichtigung, welche von einer vielfach den Vergehen von Geistlichen geradezu nachschnüffelnden Skandalpresse sofort als begründet und erwiesen ausposaunt wird, verhütet und der auch dem Geistlichen zustehende Rechtsschutz seiner Ehre besser gewährleistet werden. Daß der notwendigen Strafgerechtigkeit allseitig Genüge geschehen muß, ist klar, und darum sind, wie bereits hervorgehoben, auch die Bischöfe verpflichtet, evtl. der weltlichen Rechtspflege freien Lauf zu lassen durch Erteilung der Klageerlaubnis. Die gerechte Strafe ist gegenüber dem Geistlichen um so mehr in diesem Falle gesichert, als das geistliche Gericht auch die geistliche Qualität des Delinquenten in Betracht ziehen und neben den weltlichen Strafen die entsprechenden geistlichen Strafen verfügen wird. Die Nützlichkeit der Verbindung der geistlichen und weltlichen Strafrechtspflege bei Vergehen der Geistlichen hat ohnehin vereinzelt in weltlichen Gesetzen und Verordnungen Ausdruck gefunden.[1] — Wenn m. E. nun auch formell im Motu proprio die Einholung der jedesmaligen bischöflichen Erlaubnis vor einer Klageerhebung nicht normiert ist, so würde die praktische Handhabung der Erlaubniserteilung doch am besten auf die frühere Vorschrift der Inquisitionskongregation zurückgreifen. Damit bleibt auch prinzipiell der dritte Zweck des kirchlichen Anspruches auf das Privilegium fori vom Papste intendiert, und sein Erlaß ist das Endglied einer Reihe kirchlicher Bemühungen, den christlichen Geist der Versöhnlichkeit trotz der dem Privilegium ungünstigen Zeitverhältnisse besonders unter dem Klerus zu pflegen: ich meine die über die Prozeßführung der Geistlichen erflossenen Kundgebungen deutscher Bischöfe. Diese verdienen in der Verbindung mit dem päpstlichen Erlasse besondere Berücksichtigung. Sie bezwecken die Verhinderung von Ärgernis, Schutz seelsorgerlichen Einflusses, Minderung der Prozesse. Bald treten diese Gesichtspunkte vereinigt auf, bald ist der eine oder andere klarer hervorgehoben. Zeitlich und autoritativ an erster Stelle steht die mehr gelegentlich erteilte Mahnung des Kölner Provinzialkonzils von 1860: „Da es wohl vorkommt, daß über die Verteilung der Einkünfte aus Benefizien und Ämtern Streit entsteht zwischen dem früheren Inhaber und seinem Nachfolger, so mahnen wir ernstlich daran, daß sie diese Streitigkeiten, bei denen es kaum ohne Ärgernis der Gläubigen abgehen kann, nicht vor die weltlichen Richter bringen.“[2] Weiter ging der Erlaß des bischöflichen Ordinariates zu Mainz vom 13. 2. 1863; er ist auch ein Beweis für die klarblickende Hirtensorge des großen Bischofs Wilhelm Emmanuel v. Ketteler:

„Es ist immer mißlich, wenn ein Priester, sei es als Kläger oder als Beklagter vor den weltlichen Gerichten erscheinen muß, indem gar leicht sich daraus nicht allein für seine Person, sondern auch für den Klerus im allgemeinen und selbst für die

[1] Verf. des preuß. Justizmin. vom 25. Aug. 1879: Mitteilung über Strafsachen gegen Geistliche an die Bischöfe. Ebenso: Bayrisch. Religionsed. § 64c, 65, § 70; Österr. Ges. v. 7. Mai 1874 § 29.

[2] Acta et decreta concilii provinciae Coloniensis 1860. Köln 1862, p. 146. Vgl. auch Karl Theodor Dumont, Sammlung kirchlicher Erlasse . . . für die Erzdiözese Köln. Köln 1891[2], S. 506 zu Nr. 408.

Religion unangenehme Folgen ergeben. Um diesen nach Möglichkeit vorbeugen zu können, und um jedenfalls in Kenntnis zu sein, ob und in welchen Prozeß ein Geistlicher verwickelt ist, verordnen wir andurch, daß jeder Priester des Bistums, bevor er selbst eine Klage bei Gericht anhängig macht, oder wenn er selbst von anderer Seite angeklagt wird, die Anzeige hiervon mit kurzer Angabe des Streitgegenstandes und der wesentlichen darauf bezüglichen Umstände anher zu machen hat."[1]

Das zweite Vorbild für die in neuester Zeit getroffenen Anordnungen ist der klare und bestimmte Erlaß des bischöflichen Ordinariates zu Rottenburg vom 18. 5. 1894 geworden, dessen Wortlaut darum hier ebenfalls eingefügt werden möge.[2]

In betreff der Erhebung von Klagen bei den weltlichen Gerichten seitens eines Geistlichen oder gegen einen solchen verordnet das Ordinariat:

1. Jeder Priester der Diözese, welcher eine Privatklage oder einen Antrag auf Strafverfolgung gegen irgend jemanden, sei es gegen einen Geistlichen oder einen Laien, gegen einen Angehörigen der eigenen oder einer anderen Pfarrei bei einer Gerichtsbehörde anzubringen beabsichtigt, hat, bevor er die Klage anhängig macht, dies unter kurzer Angabe der strafbaren Handlung und der dieselbe veranlassenden und begleitenden Tatumstände beim Ordinariat anzumelden.

   In den Fällen des § 159 des Reichsstrafgesetzbuchs und in etwaigen dringenden Fällen anderer Art genügt eine gleichzeitige Berichterstattung an das Ordinariat.

2. Ebenso hat jeder Priester, gegen welchen eine Privatklage oder sonstige Strafklage beim weltlichen Gericht angestrengt oder von Amts wegen eine gerichtliche Untersuchung eingeleitet wird, dem Ordinariat sofort, nachdem er hiervon zuverläßige Kenntnis erhalten hat, Anzeige zu erstatten.

3. Rechtsstreitigkeiten um Geld und Geldeswert zwischen Priestern sollen entsprechend den Forderungen des kanonischen Rechts beim Ordinariat anhängig gemacht werden.

   Erscheint dann mit Rücksicht auf die etwa nötige umfangreichere Beweisaufnahme oder aus anderen Gründen die Verhandlung der Sache vor einem weltlichen Gerichte als geeigneter, so behält sich das Ordinariat vor, den Kläger an das Gericht zu verweisen.

   Die Dekane haben über die Beobachtung dieser Vorschriften zu wachen.

Die 1897 unter Bischof Hermann zu Münster gefeierte Diözesansynode ermahnte die Diözesanpriester in ernsten Worten, alle ihre Streitigkeiten unter einander in versöhnlicher Freundschaftlichkeit beizulegen oder dem bischöflichen Gerichte, nicht aber dem Zivilgerichte zu unterbreiten; bei Streitigkeiten mit Laien sollen sie ebenso zuerst alles versuchen, um zum friedlichen Ausgleich mit ihnen zu kommen, und erst klagen, wenn sie vom Bischofe die Erlaubnis erhalten hätten. Sie sollen sich so verhalten, daß eine durch sie verschuldete Zivilklage überhaupt nicht angestrengt zu werden brauche. Für die Klageerhebung in rein geistlicher Sache vor einem weltlichen Richter seitens eines Geistlichen oder einer Ordensperson werden die kanonischen Strafen an-

[1] Bei Vering, Lehrbuch des kathol. . . . Kirchenrechts[3], S. 439 .
[2] Sproll, Gesetzeskunde, Rottenburg 1908, I, 176.

gedroht.[1] — Der Erlaß für die Diözese Fulda[2] vom Jahre 1903 erneuert wesentlich die Verfügung von Mainz 1863; bei Klagen gegen einen Geistlichen wird womöglich abschriftliche Vorlage der Klageschrift verlangt. — Der Limburger[3] Erlaß vom 2. Juli 1903 betont einleitend, daß es durch den kirchlichen Geist und die kanonischen Vorschriften gefordert werde, daß Geistliche ihre gegenseitigen Klagen dem bischöflichen Forum unterbreiten. Weiterhin werden die Mainzer bzw. Rottenburger Weisungen dem Sinne nach gegeben. — Bischof Felix von Trier erinnert in seiner Verordnung vom 28. 1. 1905[4] seine Pfarrer und Geistlichen daran, daß ihnen die Aufgabe obliegt, Frieden und Versöhnung unter den Gläubigen zu fördern. Darum habe schon Bischof Wilhelm 1855 den Geistlichen verboten, zur Beitreibung von Stolgebühren vor einem Laienrichter zu klagen. So verordnet denn auch der Bischof, daß kein Geistlicher mit seinen Pfarrgenossen vor einem (weltlichen) Richter einen Prozeß beginnt oder weiterführt, bevor er den Stand der Frage und den Grund des Prozesses auseinandergesetzt und Erlaubnis zu weiterem Vorgehen erhalten hat. „Unsere Aufgabe wird es dann sein, durch Prüfung der Sache, Erteilen oder Versagen der Erlaubnis für die Ehre des Klerus, den Nutzen der Kirchen, das Heil und den Frieden der Gläubigen nach Recht und Billigkeit Sorge zu tragen." Der Passauer Erlaß vom 16. März 1905[5] erneuert die Bestimmungen von Rottenburg mit einleitender herzlicher Mahnung an den Klerus. „Unser ehrwürdiger Diözesanklerus wird hierin mit uns gewiß eines Sinnes sein, daß sein Ansehen durch nichts mehr geschädigt wird, als wenn Geistliche ihre persönlichen Differenzen selbst an die Öffentlichkeit ziehen oder gar vor den weltlichen Richtern Angesicht gegen Angesicht als Kläger und Beklagte erscheinen." Für den Übertretungsfall werden kirchliche Strafen und Zensuren angedroht. — Vergleichen wir diese Kundgebungen deutscher Bischöfe mit dem päpstlichen Erlasse, so treffen sie mit ihm zusammen in dem oberhirtlichen Streben, die Ehre und Würde des Klerus zu wahren, das religiöse Band zwischen Laien und Geistlichen enger zu knüpfen und die christliche Friedfertigkeit zu fördern. Sachlich wenden sich die deutschen Bischöfe mit ihren Kundgebungen und zwar auch mit denen, die bereits nach 1886 erschienen sind und die Instruktion der Inquisitionskongregation zur Voraussetzung haben, unter Beachtung der in Deutschland tatsächlich bestehenden Beziehungen zwischen der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit nur an die Geistlichen. Der Papst dagegen ist Lehrer der Gesamtkirche und wendet sich, aber aus denselben Motiven, auch an die Laienwelt, befehlend, daß in jenen Gegenden das Privilegium fori auch beachtet werde, wo es rechtliche Geltung hat. Auch heute hat die Beachtung des Privilegiums volle Bedeutung zur Dokumentierung katholischer Glaubensüberzeugung und zur Pflege christlicher Tugenden. Überschreitet da der Papst seine Befugnisse, wenn er als oberster Hirt sich an das Gewissen der seiner Hirtensorge anvertrauten katholischen Christen wendet, wenn er sie als Glieder der katholischen Kirche — auch unter Androhung rein geistiger Strafen — zur Erfüllung einer nach seiner Überzeugung

[1] Acta et statuta synodi dioecesanae Monasteriensis . . . quam Hermannus ep. Monast. a. d. 1897 habuit, Münster 1898, p. 61.

[2] Ohne Datumsangabe mitgeteilt im Archiv f. k. K.-R. 83 (1903), 505.

[3] Ebenda, S. 506.

[4] Ebenda, 85 (1905), 571.

[5] Ebenda, 86 (1906), 356.

wichtigen Pflicht mahnt?[1] Die deutschen Bischöfe haben ihre Verordnungen zum Teil in die Form herzlicher Mahnung gekleidet, sich wendend an die pastorelle Einsicht des Klerus und die priesterliche Liebe zur Kirche und nur leise hindeutend auf mögliche kirchliche Strafen. Wenn der oberste Gesetzgeber der Kirche eine Anordnung trifft, dann spricht er in dem Bewußtsein seiner Autorität, und auch bei dieser Kundgebung Pius' X. erkennen wir die machtvolle Persönlichkeit des regierenden Papstes, der kein Zaudern kennt, wo er hohe Güter der Kirche glaubt schützen zu müssen.

Wie hoch nun auch das Privilegium fori prinzipiell zu werten und wie sehr das Motu proprio Quantavis diligentia als Akt oberster Hirtensorge mag zu schätzen sein, so wird doch die Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des Privilegs zeigen, daß es örtlich und zeitlich bald mehr, bald weniger geltend gemacht wurde, ja in einzelnen Ländern seine Geltung verloren hat.



Zur Lehre der deutschen Bischöfe über die innere Notwendigkeit der hl. Kommunion.

Von Emil Springer S. I., Theologieprofessor, Sarajewo.

In dem letzten Fastenhirtenbriefe der zu Fulda versammelten Erzbischöfe und Bischöfe findet sich eine Stelle, welche nicht nur in praktisch-seelsorglicher, sondern auch in wissenschaftlich-theologischer Beziehung von hohem Interesse ist, da sie in einem Punkte, wo Seelsorge und Theologie immer noch unheilvoll schwanken, eine klare und bestimmte Antwort gibt. Die Stelle lautet: „Dabei knüpft Papst Pius X. an die urchristliche Übung an und erinnert uns an die Lehre der Kirche, die durch die Jahrhunderte hindurch sich gleichgeblieben ist. Die Kirche lehrt aber, daß jeder katholische Christ, sobald er zu dem Alter der Unterscheidung und zum Vernunftgebrauche gelangt ist, fähig und darum verpflichtet ist, die Mittel zu gebrauchen, durch die das Gnadenleben unterhalten wird. Welches ist aber das wirksamste und unentbehrlichste Gnadenmittel, um das in der hl. Taufe erhaltene Gnadenleben zu bewahren, zu entfalten und zu kräftigen, namentlich in den Tagen der Jugend, wo es so zahlreichen Gefahren und Anfechtungen ausgesetzt ist? Ist es nicht jene himmlische Speise, in der Jesus Christus selbst in die junge Seele einkehrt, um ihr übernatürliches Leben zu nähren und zu schützen?"

Damit erklären also die Bischöfe die hl. Kommunion als die notwendige, unentbehrliche Nahrung der Gläubigen überhaupt und der Jugend insbesondere.

Es ist nun wohl auch klar, daß sie damit nicht etwa eine zweifelhafte Ansicht, sondern die katholische Lehre aussprechen wollen. Wenn dies bei

[1] So will das preußische Gesetz über die Grenzen des Rechtes zum Gebrauche kirchlicher Straf- und Zuchtmittel v. 13. Mai 1873 ausdrücklich die Kirchen frei verhängen lassen (§ 1): Straf- oder Zuchtmittel, welche dem rein religiösen Gebiete angehören . . . oder die Ausschließung aus der Kirchen- oder Religionsgesellschaft betreffen.

derartigen Kundgebungen überhaupt angenommen werden muß, so in unserm Falle insbesondere. Der Satz von der Unentbehrlichkeit der Kommunion ist nämlich in der ganzen Angelegenheit von grundlegender Bedeutung; aus ihm ergibt sich ja ohne weiteres die Notwendigkeit der zeitigen und häufigen Kinderkommunion. Und es wird zudem die Stelle mit dem Hinweis auf die sich stets gleichbleibende Lehre der Kirche eingeleitet.

Es gibt nun unter den Theologen immer noch Vertreter der Ansicht, daß die Kommunion durchaus nicht ein notwendiges, unentbehrliches Mittel sei, um das in der Taufe erhaltene Gnadenleben dauernd zu erhalten und stetig zu entfalten. Durch die Taufe habe der Christ unmittelbar das Anrecht auf alle zu einem christlichen Leben notwendigen Gnaden, ohne zur Kommunion seine Zuflucht nehmen zu müssen. Die Eucharistie sei durchaus nicht die notwendige Nahrung des Kindes Gottes. Durch Gebet, Selbstüberwindung usw. könne der Getaufte von der Wiege bis zum Grabe, auch wenn er noch so alt würde, mit Umgehung der Kommunion das Gnadenleben bewahren und entfalten, wenn nicht ein äußeres Gebot[1] die Verpflichtung zur Kommunion auferlegen würde. Nur wegen dieses äußeren Gebotes, nicht an sich sei die Kommunion notwendig. Es bestehe für sie nur eine äußere, nicht eine innere Notwendigkeit. Nur eine innere moralische Notwendigkeit könne zugegeben werden in dem Sinne, daß es ohne Kommunion vielen schwer, ja sehr schwer falle, der Todsünde zu widerstehen, es sei dies aber nie unmöglich, sondern es gäbe immer andere Mittel; durch größere Anstrengung könne der Mensch ohne Kommunion und alle Beziehung auf sie jede schwere Sünde meiden, das ganze Gnadenleben, seine Erhaltung und Entfaltung habe keine innerlich notwendige Beziehung auf die Eucharistie.

Dieser Ansicht gegenüber wollen wir hier den Nachweis führen, daß allerdings nach katholischer Lehre die Eucharistie die notwendige Nahrung des übernatürlichen Lebens ist. Die Natur ist hier ein Symbol des Gnadenlebens. Die Taufe ist eine geistliche Wiedergeburt, eine Zeugung aus Gott, durch die der Mensch ein neues Leben, das übernatürliche, die Teilnahme an der göttlichen Natur, erhält. Wie nun das durch Zeugung und Geburt erlangte natürliche Leben ohne Nahrung nicht bewahrt, entfaltet, gekräftigt werden kann, so braucht auch das übernatürliche zu seiner Erhaltung und Entfaltung eine Nahrung, und diese ist die Eucharistie. Ohne sie kann, was sonst noch als Nahrung der Seele bezeichnet wird, diese Wirkung nicht haben. Sie ist in diesem Sinne die Nahrung der Seele; sie ist zu diesem Zwecke das unentbehrlichste Gnadenmittel. Selbstverständlich steht es immer in der Macht des Menschen (hier des Getauften), die Todsünde zu meiden, aber es steht

[1] Die Vertreter der inneren Notwendigkeit nehmen selbstverständlich auch ein göttlich-kirchliches Gebot der Kommunion an, aber dies Gebot ist ihnen nicht ein äußeres, sondern ein innerlich notwendiges. Sie unterschreiben, was Meyenberg sagt: „Die Kommunionforderung ist ein herrliches, hochernstes, aber auch unumgängliches Gesetz Christi, eine lex divina im Vollsinn, auch innerlich berechtigt, innerlich übernatürlich notwendig, weil nur die Kommunion das Christenleben hienieden vollendet und zur ewigen Vollendung führt“ (Homiletische und katechetische Studien. Ergänzungswerk, Religiöse Grundfragen S. 655). Für die Verteidiger der nur äußeren Notwendigkeit ist die Kommunion notwendig, weil sie geboten, für die Verteidiger der inneren Notwendigkeit ist sie geboten, weil sie notwendig ist, geradeso wie auch im natürlichen Leben Nahrungsaufnahme geboten ist, weil sie notwendig ist, und nicht umgekehrt notwendig ist, weil sie geboten ist.

auf keinen Fall in seiner Macht, sie zu meiden außerhalb der von Gott festgesetzten Gnadenordnung und gegen dieselbe. Solange er in dem Willen verharren würde (unverschuldete Unwissenheit natürlich abgerechnet), die von Gott angeordneten notwendigen Gnadenmittel nicht zu gebrauchen, kann er die notwendigen Gnaden nicht erlangen. Das notwendigste und unentbehrlichste Gnadenmittel, das übernatürliche Leben zu bewahren, zu entfalten und zu kräftigen, ist nun aber die Nahrung des Kindes Gottes, die Eucharistie, jenes Sakrament, welches gerade zu diesem Zwecke eingesetzt wurde.[1]

Theologisch wird diese Lehre schon dadurch sehr wahrscheinlich, daß sie vom hl. Thomas, dem überall in theologischen Fragen eine ungemein große, in re eucharistica aber noch eine ganz besondere Autorität zukommt, klar und bestimmt vorgetragen wird. Sie ergibt sich ihm aus der Hl. Schrift. Die Stelle Joh. 6, 54 (Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch) erklärt er, wie folgt: „Ihr haltet es für unmöglich und ungeziemend, mein Fleisch zu essen; aber es ist nicht nur nicht unmöglich, sondern auch sehr notwendig, so zwar, daß, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut trinket, ihr das Leben nicht in euch habt d. h. nicht in euch haben könnet, das geistliche nämlich. Denn wie die leibliche Speise so notwendig ist zum leiblichen Leben, daß dasselbe ohne sie nicht sein kann, so ist die geistliche Speise derart notwendig zum geistlichen Leben, daß ohne sie das geistliche Leben nicht erhalten werden kann." Und darauf hin stellt er fest, daß die Taufe notwendig ist re vel voto für alle, auch für die Kinder, die Eucharistie aber re vel voto für die Erwachsenen (d. h. nach bekanntem theologischen Sprachgebrauch für die zum Vernunftgebrauch Gekommenen). Bald nachher wiederholt er noch einmal: „Diese geistliche Speise (die Kommunion) ist der leiblichen darin ähnlich, daß ohne sie das geistliche Leben nicht sein kann, wie auch das leibliche Leben nicht ohne leibliche Speise, wie oben gesagt worden, aber sie hat noch das voraus . . ." (In Joh. 6, lect. 7 n. 2 u. 3). Diese Lehre findet sich gleicherweise in den Distinktionen, in der Summa theologica und in der Summa contra gentiles.[2] Von diesem Gedanken, daß die zum über-

[1] In welchen Zwischenräumen freilich die Seele diese ihre notwendige Nahrung empfangen muß, um nicht des geistlichen Todes zu sterben, kann ähnlich wie bei der leiblichen Nahrung nicht genau bestimmt werden. Es ist das auch für verschiedene Personen und für dieselbe Person zu verschiedenen Zeiten verschieden. Die Bischöfe deuten es an, daß eine besondere Notwendigkeit des öfteren Kommunionempfanges in der gefahrvollen Jugendzeit vorhanden ist. Es versteht sich auch, wie schon angedeutet, von selbst, daß nicht behauptet wird, ein Protestant, der im guten Glauben lebt, könne in keinem Falle die in der Taufe erlangte heiligmachende Gnade bewahren. Es verhält sich da mit der Notwendigkeit der Kommunion wie mit der Notwendigkeit der Taufe: im Verhinderungsfalle genügt das Verlangen der Seele, und wie jemand nach der Taufgnade verlangen kann, obwohl er die Taufe nicht kennt, so kann einer nach der Gnade der Kommunion d. h. nach der dauernden Einheit mit Christus verlangen, auch wenn er unverschuldeter Weise an die sakramentale Gegenwart Christi nicht glaubt.

[2] Siehe mein Büchlein „Die hl. Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade" S. 17–27. Trotz der klarsten Aussprüche des englischen Lehrers, hat ein Rezensent zum Beweise, der Heilige lehre nur eine äußere

natürlichen Leben Wiedergeborenen die Nahrung der Eucharistie nötig haben, nimmt seine selbständige Bearbeitung der eucharistischen Lehre in beiden Fällen in der Summa contra gentiles (IV. cap. 61) und in der Summa theologica (III. q. 73 a. 1) ihren Ausgang.

Mit Sicherheit aber ergibt sich theologisch die Lehre von der inneren Notwendigkeit der Kommunion aus den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die besonders in der letzten Zeit so klar geworden sind, daß sie jeden vernünftigen Zweifel ausschließen.

Der Römische Katechismus, der nach dem Schreiben Clemens' XIII. an alle Bischöfe „entfernt ist von jeder Gefahr des Irrtums" und als „Norm der christlichen Glaubens- und Sittenlehre", wie sie dem Volke dargelegt werden soll, zu gelten hat, sagt: „Darum sollen es sich die Pfarrer angelegen sein lassen, die Gläubigen zu ermahnen, daß, wie sie es für notwendig erachten, dem Leibe täglich seine Nahrung zu geben, so auch sich der Sorge nicht entschlagen, täglich die Seele mit diesem Sakramente zu nähren und zu kräftigen; denn es ist klar, daß die Seele nicht weniger der geistlichen Nahrung bedarf als der Leib der natürlichen (P. 2 cap. 4 q. 58). Daß hier unter der notwendigen geistlichen Nahrung die Eucharistie verstanden wird, ist vollständig klar, da ja vorher und nachher nur vom Empfang derselben die Rede ist. Wenn jemand hier mit Ausschluß der Eucharistie andere geistliche Nahrung verstehen wollte, so käme der ganz unmögliche Sinn heraus: Die Pfarrer sollen zur Sorge um die tägliche Kommunion mahnen, da es ja klar ist, daß man ohne Kommunion durch andre Nahrung die Seele ernähren kann!

Leo XIII. erklärt in seinem herrlichen Rundschreiben über die Eucharistie da, wo er auf den Empfang dieses Sakramentes übergeht: „Da nun das Leben, von dem Wir sprechen (das übernatürliche), mit dem natürlichen Leben des Menschen eine ausgesprochene Ähnlichkeit hat, so muß, wie das eine durch die Nahrung gekräftigt und erhalten wird, so auch das andere durch seine Nahrung erhalten und gestärkt werden." — Diese Nahrung ist ihm nun ebenso wie dem hl. Thomas die Eucharistie. Sie ist, wie er ausführt, das wahre Manna, das Brot des Lebens, das man genießen muß. Er fährt fort:

„Dasselbe (daß man dies Brot des Lebens genießen muß) legen allen noch mehr die Worte nahe, die zugleich Einladung und Gebot sind: „Wer von diesem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt"." — Ein Gebot sind

Notwendigkeit, die Worte aus der Summa theologica angeführt: „Der Mensch ist zum Genuß dieses Sakramentes verpflichtet nicht nur wegen des Kirchengebotes, sondern nach dem Auftrage des Herrn, der Lk. 22, 19 sagt: „Tut dies zu meinem Andenken." Der Rezensent verkennt die Lehre des englischen Lehrers vollständig und bedenkt nicht, daß dieser Auftrag, der sich auf die Eucharistie nach ihrer ganzen Ausdehnung bezieht, durchaus ein innerlich notwendiger ist und als solcher ganz besonders dem heil. Thomas gelten muß, weil ihm die Eucharistie die Quelle aller Gnade ist („Was immer Wirkung des Kreuzesopfers ist, das ist seiner ganzen Ausdehnung nach auch Wirkung dieses Sakramentes"; In Ioh. 6 lect. 6 n. 7). Wäre dem hl. Lehrer jener Auftrag ein nur äußeres Gebot, so wäre ihm die Quelle aller Gnade nicht innerlich notwendig, dann wäre ihm aber auch die Gnade selbst und somit auch die Taufe nicht innerlich notwendig, was natürlich der ganzen Lehre des Heiligen diametral entgegengesetzt ist.

diese Worte nur, wenn sie bedeuten: Wer dies Brot d. i. mein Fleisch ißt, wird durch dasselbe leben, und wer es nicht ißt, kann nicht leben, weil er eben das Brot des Lebens nicht ißt, das Fleisch, welches das Leben für die Welt enthält. Daß es sich also hier um ein nur äußeres Gebot handle, ist ausgeschlossen; es liegt durchaus ein innerlich notwendiges Gebot vor.

Von diesem innerlich notwendigen Gebote fährt aber das Rundschreiben gleich so fort: „Wie gewichtig dieses Gebot ist, erhärtet er selbst mit den Worten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr das Leben nicht in euch"." — Es handelt sich also auch nicht um ein Gebot, das nur eine moralische Notwendigkeit in sich schlösse, so daß es ohne Eucharistie nur schwer wäre, das Gnadenleben zu erhalten und zu nähren. Der Herr sagt eben nicht „wenn ihr nicht esset . . . habt ihr das Leben schwerlich in euch", sondern „habt ihr das Leben nicht in euch." Eine solche Abschwächung schließt auch die feierliche Beteuerung aus. Das ist der Grund, weshalb der Papst schreibt: „wie gewichtig dieses Gebot ist . . . gravitatem praecepti ita ipse convincit."

Wiederum fährt das Rundschreiben unmittelbar darauf fort: „Abzuweisen ist also jener verbreitete und sehr gefährliche Irrtum, daß der Genuß der Eucharistie auf jene zu beschränken sei, welche ferne von Sorgen und in Eingezogenheit des Geistes ihr Lebensziel in der Betätigung gesteigerter religiöser Übungen finden. Es handelt sich hier um eine Angelegenheit, über die es nichts Vortrefflicheres und Heilsameres gibt, und die alle angeht, welchen Standes und welcher Stellung sie auch seien, alle die das Leben der göttlichen Gnade in sich hegen wollen — und jedermann muß es wollen, neque unus quisquam non velle debet —, dessen Abschluß das Leben der Seligkeit in Gott ist." — Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um jenen Genuß der Eucharistie, der durch das göttlich-kirchliche Gebot der jährlich einmaligen Kommunion bestimmt ist. Denn daß auch vielbeschäftigte Weltleute die jährlich einmalige Osterkommunion empfangen müssen, daran hat niemand gezweifelt und darüber hat nie ein Irrtum, viel weniger ein weitverbreiteter, bestanden; sondern es handelt sich um den Genuß des lebenspendenden Brotes, inwiefern er notwendig ist, um das übernatürliche Leben in uns zu erhalten und zu entfalten. Und dieser Genuß ist ein oftmaliger. Inbezug auf diesen oftmaligen Genuß bestand der verbreitete Irrtum, daß er fast nur Sache derer sei, die, abgeschieden von dieser Welt, nach Vollkommenheit streben. Dem ist aber nimmermehr so. Es handelt sich auch inbezug auf oftmaligen Genuß um alle, die das Gnadenleben in sich erhalten und entfalten wollen, und diesen Willen muß jeder Getaufte haben. Wohl ist das heiligste Sakrament das erhabenste Gnadenmittel, aber es ist auch für die zum Vernunftgebrauch gekommenen Christen das wirksamste und unentbehrlichste, um das übernatürliche Leben zu bewahren und zu nähren. Es ist das notwendige Brot der Kinder Gottes, durch das ihr Leben zur Anschauung Gottes, dieser innigsten Vereinigung mit ihm, heranreifen muß. Diese notwendige Nahrung muß jeder Christ öfter zu sich nehmen, und er muß dies auf jeden Fall so oft tun, als es das Bedürfnis seiner Seele unbedingt erfordert.[1] Das ist nach

[1] Ein jährlich nur einmaliger Kommunionempfang ist auch für die Allgemeinheit die unterste Grenze, wie uns Leo XIII. gleich noch eigens belehren wird. Man wird da vielleicht einwenden, die Erfahrung zeige, daß sich auch in Gegenden, wo die Kommunion sehr selten ist und im allgemeinen nur einmal des Jahres erfolgt, doch

dem Zusammenhange der Sinn dieser Stelle des Rundschreibens, und wir werden die hier ausgesprochene Wahrheit in dem Dekret Pius' X. von der täglichen Kommunion wiederfinden. Man bemerke aber sehr wohl, daß Leo XIII. diese seine Lehre – er fährt, nachdem er die Worte Christi zitiert hat, mit „also (igitur)" fort – in der eucharistischen Rede des Herrn findet, gerade so wie es später bei Pius X. der Fall sein wird.

Wie wenig Leo XIII. an eine bloß äußere Notwendigkeit der Kommunion dachte, wie sehr ihm vielmehr die Eucharistie die Trägerin des gesamten übernatürlichen Lebens war, geht auch klar aus folgenden Worten des Rundschreibens hervor: „Auch die Geschichte ist Zeuge, daß das christliche Leben in jenen Zeiten am meisten blühte, in welchen die Eucharistie am häufigsten empfangen wurde. Anderseits ist es ebenso sicher, daß, wo die Menschen den Genuß des himmlischen Brotes vernachlässigten und gleichsam verschmähten, allmählich die Lebendigkeit des christlichen Geistes erschlaffte. Damit es nicht zum gänzlichen Schwinden desselben komme, hat Innocenz III. in weiser Vorsicht auf dem Konzil vom Lateran das strenge Gebot gegeben, daß wenigstens zur österlichen Zeit kein Christ von der hl. Kommunion fernbleiben dürfe. Ein solches Gesetz ist natürlich ungern erlassen worden und bezeichnet nur das zum Heil äußerst Notwendige (postremi remedii loco)." – Nicht also von einem äußeren Gebot des Herrn leitet dieser Papst im Gegensatz zu den Verteidigern der bloß äußeren Notwendigkeit das Kirchengebot und seine ganze Strenge her, sondern von der inneren Notwendigkeit des Kommunionempfanges. Ohne diesen würde der christliche Geist gänzlich schwinden, weil ja dies Brot das Brot des Lebens ist, welches das übernatürliche Leben in der Kirche und im einzelnen erhält, und ohne welches es nicht erhalten werden kann. Und den Kommunionempfang betrachtet er als Gradmesser des übernatürlichen Lebens, weil eben die andern Mittel zur Erhaltung und Entfaltung des übernatürlichen Lebens nur mit und nach der Kommunion ihre Wirkung haben können, da sie aus derselben ihre Kraft ziehen müssen.

Gegen Schluß des Rundschreibens entwirft der große Papst den Plan für den eucharistischen Kreuzzug und sagt: „Vor allem ist dafür zu sorgen, daß die Übung des häufigen Empfanges der hl. Kommunion unter den katholischen Völkern wieder auflebe und sich ausbreite. So will es das Beispiel

manche oder viele von schweren Sünden enthalten. Ein solcher Gegenbeweis ist aber theologisch null und nichtig, weil es sich da um einen unverschuldeten Irrtum handelt. Aus demselben Grunde könnte man die Notwendigkeit der Kommunion überhaupt leugnen, weil es auch gute und fromme Protestanten gibt; man könnte so auch die Notwendigkeit der Taufe leugnen, weil es gute und fromme Juden und Mohammedaner gibt. Wie diese Juden und Mohammedaner das votum der Taufe haben, so jene Protestanten das votum der Kommunion, und so jene Katholiken das votum der oftmaligen Kommunion. Man bedenke, daß ein Akt der Liebe Gottes den Willen einschließt, alle Mittel zu gebrauchen, die nach der von Gott gesetzten Heilsordnung notwendig sind, um Gott zu gefallen. Wenn nun aber auch der weitverbreitete Irrtum der Katholiken ein unverschuldeter ist, so ist er doch, wie der unverschuldete Irrtum in den andern angezogenen Fällen, nach den Worten Leos XIII. ein verderblicher, weil er eben von einem äußerst wichtigen Bestandteil der Heilsordnung abweicht, und das kann nur mit großem Verlust von Gnade verbunden sein. Ganz in derselben Weise muß auch der Einwand gegen die zeitige Kinderkommunion gelöst werden: „Wieviel Kinder haben sich auch bei später Erstkommunion vor der Sünde gehütet!" Diese haben eben das votum der Kommunion gehabt, das bis zu einem gewissen Grade die Kommunion ersetzt. Man bedenke aber, daß nach den Dekreten Pius' X. der unverschuldete Irrtum nach und nach aufhören muß.

der Urkirche, an das Wir schon oben erinnerten, so wollen es die Bestimmungen der Konzilien, so die Lehre der Väter und der heiligen Männer aller Jahrhunderte; denn wie der Leib, so bedarf auch die Seele ihrer Nahrung; die kräftigste Lebensnahrung (alimoniam maxime vitalem) aber gewährt die hochheilige Eucharistie." – Nach dem Zusammenhange bedeutet der letzte Satz: „Wenn es auch andere Nahrung der Seele gibt (das Wort Gottes, das Gebet), so bedarf doch der Gläubige vor allem der Eucharistie.' Wollte jemand das nicht gelten lassen, so müßte er den zitierten Worten folgenden unmöglichen Sinn unterlegen: „Vor allem ist nach häufigem Empfange der Kommunion zu streben; denn wie der Leib, so bedarf auch die Seele ihrer Nahrung, obwohl sie der Eucharistie, dieser kräftigsten Lebensnahrung eigentlich nicht bedarf." So etwas geht natürlich nicht an. Die Worte des Papstes haben nur dann Sinn und Zusammenhang, wenn die Eucharistie, diese kräftigste Lebensnahrung, zugleich als die notwendigste Nahrung hingestellt wird. Der Papst sagt mit andern Worten: „Die Eucharistie ist die wirksamste und unentbehrlichste Nahrung der Seele." Dieser an sich selbstständliche Sinn ergibt sich auch aus den früher zitierten Stellen sowie aus der Lehre des Rundschreibens, daß die Eucharistie, und zwar im Zusammenhange mit dem Genusse derselben, die Quelle aller Gnaden ist, sowie aus der Lehre des Tridentinums, nach der „alle wahre Gerechtigkeit durch die Sakramente entweder anfängt, vermehrt oder wiederhergestellt wird (per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur"; Sess. 7, Prooemium). Das Sakrament aber, das der Herr ganz eigens zum Wachstum des übernatürlichen Lebens eingesetzt hat, ist die Eucharistie. An sie ist darum das dauernde und stetige Wachstum und damit die Erhaltung der Gnade gebunden.

Das eucharistische Rundschreiben Leos XIII. ist sein letztes (28. Mai 1902), gleichsam sein Testament. Er spricht es auch darin aus, daß, wie der Herr am Ende seines sterblichen Lebens uns die Eucharistie für das Leben der Welt hinterlassen, er sich „in der Stunde, da sein Scheiden von dieser Welt so nahe sei, das Glück wünsche, in allen Herzen die Gefühle der Dankbarkeit und Ehrfurcht für dieses bewunderungswürdige Sakrament zu wecken und zu nähren". Sein Nachfolger Pius X. hat unter Leitung des Heiligen Geistes mit tatkräftiger Energie dieses Testament vollstreckt. In seinen Kommuniondekreten findet sich nun ebenfalls die innere Notwendigkeit der Kommunion, und zwar eher noch klarer ausgesprochen.

Im Dekret von der täglichen Kommunion sagt er: „Denn er selbst (Christus der Herr) gibt uns nicht nur einmal und nicht unklar die Notwendigkeit des häufigen Genusses seines Leibes und Blutes zu verstehen; vorzüglich[1] tut er es mit den Worten: „Das ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen; nicht wie eure Väter das Manna gegessen haben und gestorben sind: wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit." – Die Eucharistie ist also das Brot, das vom Himmel herabgekommen, um uns das himmlische Leben zu erhalten. Wer dieses Brot des Lebens, dies wahre Manna ißt, wird durch dasselbe leben in Ewigkeit. Wer es nicht ißt, wird sterben, wie die Väter in der Wüste gestorben sind, (weil sie es nicht geistlich dem

[1] Um dies Wörtlein „vorzüglich" (praesertim) ganz zu verstehen, beachte man, daß die angeführte Stelle den Schluß der eucharistischen Rede bildet, in dem der Herr ihren ganzen Inhalt kurz zusammenfaßt.

Verlangen nach essen wollten). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit seines Genusses, ja seines öfteren Genusses. Denn außer diesem Brote des Lebens kann es ja keine andere Nahrung in ganz demselben Sinne geben, da diese Nahrung Christus den Herrn selbst enthält, dem nichts neben-, sondern alles untergeordnet ist. Dies Brot ist die Nahrung der Seele. Wie man nun aber die Nahrung genießen, und zwar oft genießen muß, um zu leben, so auch dieses Brot; und das Manna wurde ja täglich genossen. Wer dies Manna des Neuen Bundes zu selten genießt, muß auf der Reise durch die Wüste dieses Lebens zum Himmel, dem Lande der Verheißung, verschmachten. Leo XIII. hat die Ansicht, die oftmalige Kommunion sei nur Sache der Ordensleute, als weitverbreiteten und verderblichen Irrtum bezeichnet. Pius X. spricht klar die Notwendigkeit einer oftmaligen Kommunion aus und findet diese Lehre wie er in der Hl. Schrift ausgedrückt.

Mancher stellt sich vielleicht hier die Frage, warum das Dekret nicht die Worte in Vers 54 („wenn ihr nicht esset . . . habt ihr das Leben nicht in euch") zitiert, da diese doch noch mehr die Notwendigkeit der Kommunion ausdrückten. Die Antwort ist, daß das Dekret nicht zunächst die Notwendigkeit der Kommunion an sich, sondern die Notwendigkeit der oftmaligen Kommunion im Auge hat. Die Notwendigkeit der Kommunion an sich setzt es voraus. Man beachte nun sehr wohl, daß auch hier die vom Dekret angeführten Worte ein äußeres Gebot nie und nimmer enthalten können. Wenn nun aber der Heilige Vater in diesen Worten des Herrn die innere Notwendigkeit einer oftmaligen Kommunion ausgedrückt findet, um wieviel mehr ist dann die innere Notwendigkeit der Kommunion überhaupt in der Lehre des Evangeliums, in der eucharistischen Rede des Herrn enthalten! Wie ist die Kommunion dann für alle, die zum Vernunftgebrauche gekommen, durchaus aufzufassen als das wirksamste und unentbehrlichste Mittel zur Erhaltung und Entfaltung der Gnade, als das Mittel, um aus Christus zu leben. Man behalte das vor Augen, um später die Worte des Hl. Vaters im Schreiben an Se Eminenz Kardinal Fischer zu verstehen.

Im nächsten Abschnitt stellt das Dekret die Kommunion als Mittel hin fürs Tugendleben und erinnert dabei an ein Wort des hl. Augustinus, der bei Erklärung der Brotbitte sagt: „Auf zweifache Weise kann diese Bitte um das tägliche Brot verstanden werden, sei es von der Notwendigkeit der fleischlichen Nahrung, sei es auch von der Notwendigkeit der geistlichen Speise. Notwendigkeit der fleischlichen Nahrung wegen des täglichen Unterhaltes, ohne den wir nicht leben können. Auch die Kleidung gehört zum Unterhalte; im Teil ist alles gemeint; wenn wir Brot sagen, begreifen wir alles ein. Die Gläubigen kennen auch eine geistliche Nahrung, die auch ihr werdet kennen lernen, wenn ihr sie vom Altare Gottes empfanget. Auch das ist ein tägliches Brot, das für dieses Leben notwendig ist. Denn werden wir wohl die Eucharistie empfangen, wenn wir zu Christus selbst gekommen sind und ewig mit ihm herrschen?" (Sermo 57 Nr. 7, Migne 38, 389.) So ist also nach dem Dekrete und nach dem hl. Augustin die Kommunion der Seele so notwendig, wie die Nahrung dem Leibe. Und dieses notwendige Brot sollte ein tägliches sein, weil es nur bei täglichem Genuß (in re vel in voto) seine volle Nährkraft uns mitteilen kann.

Auch im Kinderkommunion-Dekrete wird die innere Notwendigkeit der Kommunion gelehrt: „Die Folge (des Aufschiebens der Kommunion)

war, daß die Unschuld des kindlichen Alters, von der liebevollen Verbindung mit Christus ausgeschlossen, durch **keine** innere Lebenskraft genährt wurde, und hieraus ergab sich weiterhin, daß die Jugend ihres stärksten Schutzes beraubt, inmitten der vielen Gefahren die Unschuld des Herzens einbüßte und der Sünde verfiel, noch bevor sie das Geheimnis der hl. Eucharistie verkostet hatte." — Wiederum sehen wir da, daß ohne Kommunion, im Gegensatze zu der Lehre von der rein äußeren Notwendigkeit, die Verbindung mit Christus nicht erhalten werden kann; durch die Kommunion muß die innere Lebenskraft auf das Kind gerade so wie auf den Gläubigen überhaupt, auf alle Glieder Christi, überströmen, und ohne sie wird der übernatürliche Mensch durch keine innere Lebenskraft ernährt, weil eben die anderen Gnadenmittel zur Erhaltung und Entfaltung des übernatürlichen Lebens aus diesem wirksamsten und unentbehrlichsten Gnadenmittel ihre Kraft ziehen müssen.

Fernerhin erklärt dies Dekret: „Auch das Tridentinum nötigt zu dieser Schlußfolgerung (daß die Kinder, wenn sie schwer sündigen können, zur Kommunion verpflichtet sind). Indem es nämlich in der 21. Sitzung Kapitel 4 lehrt, „vor erlangtem Vernunftgebrauche seien die Kinder durch keine Notwendigkeit zum Empfange der hl. Kommunion verpflichtet" (nulla obligari necessitate), führt es als einzigen Grund hierfür an, daß sie noch nicht sündigen können: „da sie", so sagt das Konzil, die „Gnade Gottes in jenem Alter nicht verlieren können". Hieraus erhellt, daß der Kirchenrat der Anschauung war, es bestehe für die Kinder dann die Notwendigkeit der Kommunion und die Pflicht dazu (tunc pueros communionis necessitate et obligatione teneri), wenn sie die Gnade durch Sündigen verlieren können". Also erst Notwendigkeit, dann die sich daraus ergebende Pflicht. Notwendigkeit, weil die Kinder sündigen können, und die Kommunion das unentbehrliche Mittel ist, um die Gnade zu erhalten; Pflicht, weil es eben schwere Pflicht ist, die Todsünde zu meiden und die zu diesem Zwecke notwendigen Mittel zu gebrauchen. Für die Verteidiger der rein äußeren Notwendigkeit besteht aber nicht Notwendigkeit und Pflicht des Kommunionempfanges, weil die Kinder sündigen können, nicht weil dieser innere Grund, sondern weil ein äußeres Gebot vorliegt, und bei ihnen ergibt sich nicht wie nach dem Dekrete die Pflicht aus innerer Notwendigkeit, sondern nur eine äußere Notwendigkeit aus der Pflicht, einem göttlich-kirchlichen Gebot, das nach ihnen nicht innerlich notwendig ist, zu gehorchen.

Noch weitere höchst erwünschte Aufklärung erhalten wir, wenn wir das Schreiben berücksichtigen, welches der Hl. Vater am 31. Dezember 1910 an Se Eminenz Kardinal Fischer gerichtet hat und welches uns beweist, daß das Kinderkommunion-Dekret aus der Überzeugung von der inneren Notwendigkeit der Kommunion hervorgegangen ist. „Angenehm ist es Uns auch, daß ihr, wie du bedeutest, zur Ausführung des Dekretes „Quam singulari" beschlossen habt, durch einen gemeinsamen Hirtenbrief das Volk zu belehren und zu ermahnen, was im allgemeinen zu geschehen hat, damit die Kinder möglichst zeitig am Tische des Herrn teilnehmen, wobei Wir wünschen, daß die Christgläubigen gehörig erkennen, daß es sich nicht so sehr darum handelt, einem Befehle des Römischen Papstes zu gehorchen, als vielmehr darum, einer Pflicht nachzukommen, die sich aus der **Lehre des Evangeliums** von selbst ergibt" (Acta Ap. Sedis 1911, 18). — Welches

ist nun aber die Lehre des Evangeliums, aus der sich jene Pflicht von selbst ergibt? Es ist mit der Einladung: „Lasset die Kleinen zu mir kommen", besonders die eucharistische Rede des Herrn bei Joh. 6, aus welcher Leo XIII. und Pius X. die Notwendigkeit der Kommunion, und zwar der oftmaligen ableiten. Und nach dieser Rede ist die Eucharistie, wie oben gesagt, das wahre Manna, welches uns vor dem Tode, dem geistlichen Tode bewahrt; danach ist sie das Brot des Lebens, durch dessen Genuß man lebt in Ewigkeit, die Speise, durch die man in Christus bleibt und aus Christus lebt, wie dieser durch den Vater lebt, eine Speise, ohne deren Genuß wir das Leben nicht in uns haben können und geistlich sterben müssen. Daher die Pflicht, den Kindern dieses Brot des Lebens zu reichen, wenn sie das Leben verlieren, von Christus getrennt werden können, und wenn ihnen andererseits aus Christus neue Lebenskraft zuströmen muß, um ihr übernatürliches Leben zu betätigen. Den gemeinverständlichen und knappen Ausdruck dieser Lehre finden wir in den Worten der Bischöfe, daß „die himmlische Speise, in der Jesus Christus selbst in die junge Seele einkehrt, um ihr übernatürliches Leben zu nähren und zu schützen, das wirksamste und unentbehrlichste Gnadenmittel ist, um das in der Taufe erhaltene Gnadenleben zu bewahren, zu entfalten und zu kräftigen." Die vollkommene Übereinstimmung zwischen der Lehre des obersten Lehrers der Kirche und jener des deutschen Episkopates liegt offen zutage, und die Konsequenzen, die sich für Theologie und Seelsorge daraus ergeben, verstehen sich von selbst. Eine Lehre, welche im Evangelium enthalten ist, ist katholische Lehre, ist katholische Glaubenslehre, und die Lehre, auf die hier hingewiesen wird, kann doch wohl keine andere sein als die von der inneren Notwendigkeit der Kommunion.

Die Theologen, welche die innere Notwendigkeit der Kommunion verteidigten, haben immer auf die eucharistische Rede des Herrn und besonders auf Joh. 6, 54 („Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr das Leben nicht in euch") hingewiesen und darin einen zwingenden Beweis für ihre Ansicht gefunden. Die Vertreter der rein äußeren Notwendigkeit haben dagegen behauptet, es handle sich hier nur um ein äußeres Gebot oder um eine nur moralische Notwendigkeit im früher angegebenen Sinne, daß es nämlich ohne Kommunion nur schwerer, schwer oder manchmal recht schwer sei, das übernatürliche Leben zu bewahren. Beides ist sicher unrichtig. Es kann sich auf keinen Fall nur um ein äußeres Gebot handeln; denn nicht aus seinem Willen, sondern aus der inneren Kraft der Eucharistie leitet der Herr die Notwendigkeit ihres Genusses her; sie ist ihm eben das Brot des Lebens, durch dessen Genuß man in ihm bleibt und durch ihn lebt, und ohne das man stirbt, weil man diese notwendige Nahrung nicht zu sich nimmt. Leo XIII. und Pius X. haben die Stelle, wie wir oben ausführten, von einer inneren Notwendigkeit verstanden. Es handelt sich auch nicht nur um die besagte moralische Notwendigkeit; denn die Worte: „habt ihr das Leben nicht in euch" können nicht bedeuten: „habt ihr das Leben nicht so leicht, schwerlich, kaum in euch". Die feierliche Beteuerung „wahrlich, wahrlich" schließt eine solche Abschwächung, wie wir schon erwähnten, vollständig aus. Man beachte auch die auffallende Ähnlichkeit von Joh. 6, 54 mit Joh. 3, 5 („Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen"). Be-

deutet Joh. 6, 54 „Ohne Eucharistie habt ihr das Leben schwerlich in euch", so bedeutet Joh. 3, 5 „Ohne Taufe werdet ihr schwerlich ins Reich Gottes eingehen". Letzteres widerspricht dem Kanon des Tridentinums von der Heilsnotwendigkeit der Taufe (Sess. 7, De Bapt. can. 5), ist also ganz ausgeschlossen; darum muß aber auch ersteres ausgeschlossen sein. In Frage kann nur kommen, ob der Ausdruck „haben" in Joh. 6, 54 im Sinne von „dauernd bewahren" oder ganz allgemein zu verstehen ist, so daß schon die erste Gnade nur durch ein votum der Eucharistie verliehen wird. Wir brauchen hier nicht darauf einzugehen; denn auch im letzteren Falle bedeuten die Worte des Herrn sicher: „Ohne Kommunion könnt ihr die Gnade nicht dauernd bewahren", sie bedeuten aber dann außerdem noch: „Auch die erste Gnade wird nur durch ein votum der Eucharistie gegeben, das in der Taufe (oder der Buße) enthalten ist". Ich werde ein andermal auf diesen interessanten Punkt eingehen.

Neuerdings hat man gefragt, ob nicht folgende Erklärung sowohl den Vätern als dem Zusammenhange am besten gerecht würde: Der Heiland verlangt Glauben an die Eucharistie. Die strenge Form „nisi manducaveritis . . ." gebraucht er erst, als die Juden nicht glauben wollen und das eucharistische Mahl aus Unglauben verschmähen. Infolgedessen versteht der Heiland ein „Nichtessen aus Unglauben". Auch das ist eine exegetische Unmöglichkeit. Denn dann hätte der Heiland gesagt: „Wenn ihr nicht an die Eucharistie glaubt und aus Unglauben mein Fleisch nicht eßt, könnt ihr das Leben nicht in euch haben. Wer aber an die Eucharistie glaubt, der braucht sie nicht zu empfangen, sondern hat auf andere Weise das Leben in sich." Das ist aber gerade das Gegenteil von dem, was er in der eucharistischen Rede wirklich gesagt hat, in der er den Genuß dieses Lebensbrotes, seines Fleisches und Blutes als den Kanal der Gnade hinstellt. Joh. 6, 54 heißt durchaus nicht allein: „Wenn ihr nicht glaubet an mein Fleisch und Blut, werdet ihr das Leben nicht in euch haben", sondern „Wenn ihr mein Fleisch nicht esset, werdet ihr das Leben nicht in euch haben". Niemand hat das Leben in sich, wenn er dies himmlische Gastmahl verschmäht, mag dies nun aus Unglauben geschehen, oder deswegen, weil man einen Acker gekauft, seine fünf Joch Ochsen probieren will, oder ein Weib genommen. Aber haben nicht die Juden unmittelbar vorher ihren Unglauben geäußert? Nun, sie sagen: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben", und darauf antwortet Christus: „Wahrlich, wahrlich, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset . . ." Wiederum ist die Ähnlichkeit mit Joh. 3, 5 ganz auffallend, denn da sagt vorher Nikodemus: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist . . .", und die Antwort des Herrn ist die Beteuerung: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn jemand nicht wiedergeboren wird . . ." Bedeutet also Joh. 6, 54 „Wer aus Unglauben das Fleisch des Menschensohnes nicht ißt, hat das Leben nicht in sich", so bedeutet Joh. 3, 5 „Wer aus Unglauben nicht wiedergeboren wird, kann ins Reich Gottes nicht eingehen". Der heidnische Häuptling, der wohl glaubt, aber sich nicht taufen läßt, weil er seine vielen Weiber nicht entlassen will, der japanische Kaufmann, der auch glaubt, aber sich nicht taufen läßt, weil die christliche Moral nicht mit seiner Geschäftspraxis übereinstimmt, könnte dann auf andere Weise als durch die Pforte der Taufe ins Himmelreich eingehen! Ist bei Joh. 6, 54 nur der Glaube an die Eucharistie innerlich not-

wendig, nicht ihr Empfang, so ist bei Joh. 3, 5 nur der Glaube an die Taufe innerlich notwendig, nicht diese selbst. Falsum consequens, ergo antecedens. Daß es sich gerade bei Kindern am wenigsten um ein „Nichtessen aus Unglauben" handeln kann, darauf sei hier noch besonders hingewiesen, und auch darauf, daß Leo XIII., wie wir oben gesehen, die Stelle vom Genuß der Eucharistie ganz im allgemeinen versteht. Aber was für unmögliche Interpretationskünste versucht man, um der vom Herrn klar ausgesprochenen Wahrheit von der inneren Notwendigkeit der Kommunion zu entgehen!

Das Ergebnis unserer Arbeit ist: Die Lehre der deutschen Bischöfe über die innere Notwendigkeit der Kommunion ist die Lehre der Päpste, insbesondere Leos XIII. und unseres Hl. Vaters Pius' X., und Päpste und Bischöfe lehren so auf Grund der Hl. Schrift. Damit ist für unsere ganze eucharistische Tätigkeit eine sichere Richtschnur gegeben. Wer das unheilvolle Schwanken, das bisher in dieser Beziehung herrschte, aufmerksam verfolgt und seine Wirkungen empfunden hat, wird Gott freudig danken, daß der deutsche Episkopat der kirchlichen Lehre einen so klaren Ausdruck verliehen. Daß man sich an diese Weisungen zu halten hat, und nicht an die abweichende Meinung einiger Theologen, welche die Eucharistie für die zum Vernunftgebrauch gekommenen Gläubigen als eine entbehrliche Nahrung hinstellen, ist nunmehr selbstverständliche Pflicht und für das Heil der Seelen großer Gewinn.

Erziehung und Kunst.

Von Oberlehrer und Privatdozent Dr. Georg Grunwald in Braunsberg.

Überall, wo man die Religion nach ihrer wahren Bedeutung als wichtigsten Faktor für alles private und gesellschaftliche Leben einschätzt, gilt auch die religiöse Erziehung als eine außerordentlich bedeutsame Angelegenheit für Familie und Staat, und zwar in zweifachem Sinne: man faßt die Religion ebenso als Erziehungsziel wie als Erziehungsfaktor oder -mittel, man will erziehen zur Religion und durch die Religion. Wo man dagegen sich von der Religion abwandte und einen Ersatz dafür bald in der Kunst, bald in der Wissenschaft glaubte finden zu können, legte man auch der Erziehung durch jene oder durch diese einen entsprechenden Wert bei, wollte man — kurzsichtig genug — die religiöse Erziehung durch Kunsterziehung oder bloß verstandesmäßige Bildung ersetzen.

Im 18. Jahrhundert huldigte man im Anschluß an Sokrates der Anschauung, daß Wissen an sich zur Tugend führe, daß Bildung ohne weiteres frei mache, setzte die Aufklärung wenigstens an die Stelle der übernatülichen Religion und wollte durch bloße Aufklärung erziehen. Speziell zur Keuschheit wollte man damals vielfach lediglich durch sexuelle Aufklärung erziehen, ohne die spezifisch religiösen Motive. Mehr, als man gewöhnlich zugibt, stehen wir heute noch unter dem Einflusse solcher Anschauungen. Die Bewegung für die sexuelle Aufklärung in den letzten Jahrzehnten hat das auf einem Teilgebiete der Pädagogik deutlich gezeigt. Auch die Universitätsausdehnungsbewegung dürfte zum Teil auf solche Anschauungen zurückzuführen sein, nur daß es sich

hier nicht um die Erziehung der Jugend, sondern um die des Volkes handelt. Namentlich aber kommen hier in Betracht die Bestrebungen auf dem Gebiete der ethischen Kultur, der religionslosen Sittlichkeit. Eine ähnliche Bedeutung wie früher der Wissenschaft weist man heute nicht selten der Kunst zu. Längst schon glaubte man die Religion durch die Kunst ersetzen zu können: das Glück und den Frieden, den das Volk mit der Religion verliere, solle und könne es wiederfinden im Kunstgenuß. Auch die Religion als Erziehungsfaktor lasse sich ersetzen durch die Kunst. Wenn man erziehe zur Kunst, erziehe man den ganzen Menschen und bilde seinen Willen und Charakter. Nietzsche[1] glaubt sich zu dem Ausspruch berechtigt: „Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen." Daß die Kunst niemals die Religion ersetzen kann, daß beide nicht dazu bestimmt sind, sich gegenseitig zu verdrängen, daß dasselbe insbesondere von der religiösen und ästhetischen Erziehung gilt, kann die Apologetik zeigen. Hier wollen wir mehr positiv und vom philosophischen Gesichtspunkte aus uns beschäftigen mit dem Verhältnis der Erziehung zur Kunst überhaupt.

I.

Unter den vielen Schlagwörtern der modernen Pädagogik nimmt eine hervorragende Stelle ein das Wort Kunsterziehung. Es ist eine klangvolle Bezeichnung, dieses Wort Kunsterziehung. Mögen die Ästhetiker über Begriff und Wesen der Kunst auch heute noch streiten, jedermann denkt sich unter Kunst etwas Hohes und Erhebendes, etwas Großes und Ideales. Und sollte darum nicht die Erziehung zur Kunst eine wichtige Aufgabe aller Erziehung sein, eine hehre Pflicht, die die erwachsene Generation gegenüber der heranwachsenden zu erfüllen hat? In der Tat ist niemals lauter als in unseren Tagen der Ruf nach Kunsterziehung erklungen. Nicht nur die Jugend will man zur Kunst erziehen, sondern das ganze Volk. Es handelt sich also, wie J. Richter[2] mit Recht betont, bei dem Aufschwung des kunsterzieherischen Gedankens nicht bloß um eine pädagogische, sondern zugleich um eine soziale Bewegung, und zwar hat sich diese soziale Seite an der Kunsterziehung so sehr in den Vordergrund des Bewußtseins gedrängt, daß sich Kunstpädagogen schon gegen den Vorwurf wehren mußten, als wollten sie das Volk nur deshalb zu den lichten Höhen der Kunst emporführen, weil sie Angst vor dem dröhnenden Schritt der Arbeiterbataillone hätten.[3] Seit den achziger Jahren, aber namentlich seit den Kunsterziehungstagen von Dresden im Jahre 1901, von Weimar im Jahre 1903 und von Hamburg im Jahre 1905, ertönt bis in die Gegenwart hinein ein vielstimmiges Loblied auf den Wert der Kunsterziehung. Was wollen denn all die vielen Kunstpädagogen? Sie wollen die Jugend dazu heranbilden, daß sie das Kunstschöne zu genießen versteht, und zwar speziell auf dem Gebiete der bildenden Künste, in Malerei, Skulptur und Architektur. Und von dem Genuß des Kunstschönen sollen die Kinder weiter geleitet werden zum Genuß des Naturschönen, wie denn im Grunde erst die Landschaftsmalerei des 18. Jahrhunderts uns zur vollen Empfänglichkeit für das Naturschöne geführt hat. Über die Methodik der Kunsterziehung

[1] Werke, Leipzig 1899, III, 160.

[2] Die Entwicklung des kunsterzieherischen Gedankens. Ein Kulturproblem der Gegenwart. Leipzig 1909, 87 ff.

[3] Vgl. K. Lange, Das Wesen der künstlerischen Erziehung, Ravensburg 1902, 5.

im einzelnen gehen die Anschauungen weit auseinander.[1] Die Künstler fürchten wohl eine „Verschulung“ der Kunst, ein „Erklären und Zerklären“ des Kunstwerkes und betonen mit Recht, daß das eigentlich Künstlerische ein Unaussprechliches sei, sich mit Worten nicht wiedergeben lasse. Der Künstler selbst würde vielfach nicht in Worte fassen können, was er mit dem Kunstwerke ausdrücken wollte. Die Pädagogen aber werden, wenn einmal der kunsterzieherische Gedanke in der Schule verwirklicht werden soll, sich das Recht, vom Standpunkt der Pädagogik aus mitzureden, nicht nehmen lassen. Hier liegt noch ein weites Feld vor uns, das der Bebauung harrt.

Umstritten ist auch die Forderung, daß man nicht nur zum Kunstgenuß erziehen solle, sondern auch zum künstlerischen Schaffen. Die Mehrzahl der Künstler wie der Pädagogen ist wohl darin einig, daß nur derjenige wahrhaft zum Kunstgenuß befähigt sei, welcher irgendwie, und sei es auch nur in der allereinfachsten Weise, in den engsten Grenzen, eine Kunst ausübe. Daher die Bedeutung, die man heute dem Zeichnen und Malen und bei den Kleinsten dem sogenannten malenden Zeichnen beilegt.

„Kunst“ kommt von „können“, und zum Kunstverständnis und Kunstgenuß gehört auch ein Können, die praktische Ausübung der Kunst. Auf dem Boden solcher Anschauung sind auch die Bestrebungen zur Einführung der Knabenhandarbeit in der Schule erwachsen, wenngleich sie ihre Wurzeln noch in anderen Gebieten haben. Zum Kunstgenuß und Kunstschaffen soll dieser Handfertigkeitsunterricht erziehen, aber er soll auch anleiten zum Handeln, zur Selbsttätigkeit, man rühmt ihm und aller Kunsterziehung sogar nach, daß sie beitrügen zur Charakterbildung. Und damit komme ich zu einem zweiten Punkte.

II.

Höher als die Erziehung zur Kunst, zu Kunstgenuß und Kunstschaffen, ist zu stellen die Erziehung durch die Kunst. Aber damit berühre ich ein neues, und zwar sehr schwieriges Problem: Wirkt denn die Kunst als solche erziehlich, oder ist nicht vielmehr die Erziehung zum Kunstgenuß eine Erziehung zum Genuß überhaupt, wirkt sie nicht verweichlichend, anstatt charakterstärkend? Es läßt sich nicht leugnen, daß manche wichtige Gründe gegen eine erziehliche Wirkung der Kunst zu sprechen scheinen. Die Kunst setzt immer einen gewissen Wohlstand voraus, in Zeiten der Not kann sie sich nicht entfalten. Auch in den Volksklassen, die den harten Kampf mit der Not des Lebens zu bestehen haben, findet sie einen wenig geeigneten Boden. Der Wohlstand aber ist für viele eine Versuchung zur Genußsucht, und so kommt es, daß Zeiten, in denen die Kunst in besonderer Blüte steht, sich nicht selten auch durch verweichlichende, sittenlose Lebensweise auszeichnen. Da legt man nun vielfach der Kunst zur Last, was im Gegensatz zu wahrer Kunst auf die falsche Verwendung des Reichtums zurückzuführen ist.

Manche verwechseln das Kunstschöne mit dem sinnlich Reizenden, und es hat freilich auch zu keiner Zeit an Künstlern gefehlt, die ihre Kunst miß-

[1] Am meisten hat sich mit der Methodik des Kunstunterrichts sowie mit den damit verknüpften Fragen des Lehrplanes die Herbartsche Schule beschäftigt. Wir heben hier zwei Schriften heraus: W. Rein, Bildende Kunst und Schule², Langensalza 1905; H. Itschner, Über künstlerische Erziehung vom Standpunkte der Erziehungsschule, Langensalza 1901.

brauchten und auf die niederen Triebe des Menschen spekulierten, die ihn hinabzogen in das Reich des Gemeinen, anstatt ihn emporzuheben in das Reich des Ideals. Eine solche Kunst allerdings, die den Menschen vom Guten und Göttlichen trennt, müßten wir mit Sailer[1] eine abscheuliche Giftmischerin nennen, oder wir könnten sie nach einem Worte Paul von Kepplers[2] mit der Circe vergleichen, die mit den Reizen ihrer Schönheit die Menschen in Schweine verwandelt. Aber wie sollte das im Wesen wahrer Kunst liegen! Zwischen dem sittlich Guten und dem ästhetisch Schönen besteht vielmehr eine Verwandtschaft, die man übrigens seit Beginn der Kulturentwicklung nie völlig übersehen hat.

Die Griechen als das Kunstvolk im eminenten Sinne vereinigten beide Begriffe zu einem neuen und bildeten den Begriff der καλοκαγαθία, des Schön-Guten, ein Begriff, der in unserer Literatur in dem Worte von der schönen Seele widerklingt. Aristoteles schrieb der Tragödie eine die Seele reinigende Wirkung zu und betrachtete als eine Wirkung der Musik die sittliche Bildung. Schiller bezeichnete die Schaubühne als eine moralische Anstalt und hatte es in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen nicht etwa bloß auf eine Erziehung zur Kunst, sondern namentlich auf eine Erziehung zur Charakterschönheit durch die Kunst abgesehen. Herbart wies dem Sittlichen und dem Schönen zusammen nur einen Interessenkreis zu, den er den ästhetischen nannte. Und in der Gegenwart gar fassen manche Künstler, allerdings mit Unrecht, die Kunst als das große Erziehungsmittel und wollen wohl selbst die religiöse Erziehung durch sie ersetzen. So sehr wir solchen Bestrebungen und Ansichten gegenüber an dem Unterschied zwischen Gut und Schön festhalten müssen, ein Wahrheitskern steckt darin: es besteht ein heiliges Band zwischen dem Guten und Schönen wie zwischen dem Guten und Wahren. Die schöne Seele kann nur die gute sein. Die wahre Kunst muß wie die wahre Wissenschaft zu Gott führen. Zwischen dem Wahren, Guten und Schönen ist nur dort eine Trennung möglich, wo man die Begriffe ihres eigentlichen Inhaltes beraubt.[3]

Gewiß, ein sittlich starker Charakter kann man auch ohne Kunst sein, wenigstens ohne Kunst im engsten Sinne des Wortes, und bloßes Ästhetentum entnervt sogar. Zu wahrhaft edler Menschlichkeit aber, zum Vollbegriffe des Menschseins gehört doch wenigstens einiges Kunstverständnis. Darum hat es auch unter normalen Verhältnissen stets eine volkstümliche Kunst gegeben. Manche denken von dem Kunstverständnis des Volkes sehr gering und meinen, dem Volke die Kunst erst bringen zu müssen, indem sie ihm etwa Bilder von Raffael oder Michelangelo zeigen und zu erklären suchen. Sie vergessen, daß das Höhepunkte aller Kunst sind, die auch der Gebildete nicht selten nur schwer, manchmal gar nicht erreicht. Wer aber seine Ziele nicht so hoch steckt, der wird wahre Kunst im Volke kaum ganz vermissen. Ich erinnere an die ermländischen Bauernhäuser in Ostpreußen aus der älteren

[1] Vgl. H. Baumgartner, Pädagogik oder Erziehungslehre usw.^{5}, Freiburg 1909, 208.

[2] Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, Freiburg 1894, 462.

[3] So sagt auch Jean Paul, Levana oder Erziehlehre, Ausgabe Reclam 67: „. . . alles Göttliche muß ja wohl der Sittlichkeit so gut vermählend begegnen als der Wissenschaft und der Kunst“.

Zeit, wie wir sie jetzt nur noch selten antreffen, ich denke an schmucke, zierliche Schweizerhäuser in den frischen Naturfarben, ich weise hin auf die weit verbreitete Schnitzkunst im bayrischen Hochland und in Tirol. Schon von solchen Anfängen der Kunst kann man sagen: sie tragen zur Verfeinerung des Charakters bei. Ein Mensch von feinem Kunstverständnis ist noch lange nicht ein starker Charakter, aber — das hat man mit Recht betont — ein roher und gemeiner wird er so leicht nicht sein. Die Kunst wendet sich vorzugsweise an Gemüt und Phantasie, der Charakter hat sein Zentrum im Willen. Aber trotzdem scheinen mir manche Verbindungsfäden diesen an jene durch die Kunst affizierten Kräfte zu knüpfen. Die Kunst hat der Mensch auf der Erde allein ebenso wie die Pflicht und Möglichkeit der Charakterbildung. Sollte keine Beziehung zwischen diesen beiden Vorzügen des Menschen bestehen?

Zum Kunstgenuß, wie man ihn im übrigen auch definieren mag, gehört ein ruhiges Schauen, eine aus dem Alltagsleben entrückende Intuition, ein Stillewerden der Leidenschaften im eigenen Herzen und ein Sichhingeben an das Kunstwerk. Und in dem Kunstwerk fühlt der Mensch etwas pulsieren von seinem eigenen Leben, er fühlt sich hinein, aber das Kunstwerk weist ihn über sich hinaus in eine höhere Welt, in das Reich des Ideals. Was manchmal auf bloß verstandesmäßigem Wege in die Seele keinen Eingang fand, wird auf dem Wege der Kunstbetrachtung ein Lebendiges und Starkes und dringt weiter bis zu den Wurzeln sittlichen Handelns. Manches Kunstwerk kommt mir vor wie ein Spiegel, in dem der tiefinnerliche Mensch sich selbst beschaut. Es kommt etwas von Selbstbetrachtung und Selbsterkenntnis in die Menschenseele, und wahre Selbsterkenntnis ist eine Grundlage aller Charakterbildung.

Wer hätte, wenn er Böcklins Toteninsel mit ihren turmhohen Felsen, ihren hochragenden dunklen Zypressen, der zyklopischen Mauer, der kaum bewegten See und dem Totenkahn darauf aufmerksam angeschaut, nicht eine Ahnung bekommen von dem ungeheuren Ernst des Todes? Fühlt man sich nicht förmlich versetzt in die entscheidenden Augenblicke vor der Reise in die andere Welt, aus der es ein Zurück nimmer gibt? Fällt von solcher Betrachtung nicht plötzlich ein helles Licht auf unseren früheren Lebenspfad, den wir instinktiv betrachten unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit?

Oder ich erinnere an den bekannten Holzschnitt von Alfred Rethel, der den Tod als Freund darstellt. Man beschaue die stillen, friedlichen, verklärten Züge des Greises, dem der Tod in der alten Turmstube eben zur ewigen Ruhe geläutet hat, dem die Sorgen, wie die Furchen seines Antlitzes beweisen, zwar nicht erspart geblieben sind, der aber die Welt überwunden und seinen Seelenfrieden errungen und bewahrt hat, dessen Lebenslicht so ruhig erlosch wie die Strahlen der untergehenden Sonne. Sollte da in mancher Menschenseele sich nicht leise der Wunsch regen, durch ein entsprechendes Leben sich zu einem ebenso ruhigen, friedvollen Tode vorzubereiten?

Oder kann man wohl ein Bild des Geizigen sehen, wie der Geiz die Linien in seinem Gesichte fratzenhaft verzerrt und seine Hände, die ihm zum Schaffen gegeben sind, gewissermaßen zu bloßen Greiforganen, zu Krallen umgebildet hat, ohne von Abscheu erfüllt zu werden vor einem Laster, das alle Menschenwürde so gräßlich entstellt?

Und wer endlich mit kunstverständigem Auge die Sixtinische Madonna

betrachtet, sollte nicht etwas von den Gefühlen und Empfindungen verspüren, die sogar ein Schopenhauer[1] hatte und in die Worte faßte:

„Sie trägt zur Welt ihn hin; er schaut entsetzt
In ihrer Greu'l chaotische Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raserei,
In ihre Treibens nie geheilte Torheit,
In ihrer Qualen nie gestillten Schmerz,
Entsetzt: doch strahlet Ruh und Zuversicht
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
Schon der Erlösung ewige Gewißheit."

Nein, wir bleiben dabei: die wahre Kunst hat eine reinigende Kraft, nicht bloß die Tragödie und die Dichtkunst, die redenden Künste überhaupt, sondern auch die bildenden Künste. Und sollte der Genuß des Naturschönen anders wirken? Macht in der Natur nicht namentlich der Eindruck des Erhabenen den Menschen direkt religiös gestimmt? Wie wird sich da das Menschenkind seiner Kleinheit und Armseligkeit bewußt, wie kommt ihm da aber zugleich, weil sein Geist doch die gewaltigen Naturgebilde umspannen und beherrschen kann, die Ahnung, daß er sei das Abbild und Ebenbild eines höheren Geistes, der in der Welt, im Erhabenen und Schönen, seine Ideen verwirklicht hat, und dem wir umso näher kommen, je mehr wir uns in diese Ideen, die alle auf ein Ideal hinweisen, vertiefen. Darum muß auch alle wahre Kunst, sie mag sonst realistisch sein, wie sie wolle, in einer Beziehung ideal gerichtet sein, über das gewöhnliche Leben mit seinen scheinbaren Zufälligkeiten hinausheben. Der bloße Naturalismus verleugnet das Wesen der Kunst. Bloße Nachahmung der Natur ist keine Kunst. Alle Kunst hat ihre starken, festen Wurzeln in dem Mutterboden eines reichen Natur- und tiefen Seelenlebens, aber Stamm und Krone dieses Baumes streben einem höheren Leben, einer höheren Welt zu. Der schwächliche Grundsatz „L'art pour l'art" ist von den Künstlern mit Recht längst aufgegeben. Kunst und Leben gehören zusammen. Die Kunst hat im Leben ihre Bewurzelung und vermag, richtig angewandt, uns Lebenserhöhung und Daseinsbesserung zu bringen. Sie schafft aus dem Leben für das Leben, sie erhebt aus dem bloß Naturhaften, Realen in das Reich der Ideen, des Idealen, des Sittlichen, des Religiösen. So gibt es allerdings eine Erziehung durch die Kunst. So schlägt sich die Brücke von der Erziehung zur Kunst zur Erziehung durch die Kunst.

III.

Aber höher als alle Erziehung zur Kunst und durch die Kunst steht mir die Erziehung als Kunst. Alle drei Gesichtspunkte gehören zusammen und sollen nicht getrennt werden, aber der höchste davon ist der letzte.[2]

Die Erziehung eine Kunst und der Erzieher ein Künstler — das müßte der Wahlspruch jedes Pädagogen und das Motto jedes Lehrbuches der Pädagogik und der Wissenschaft der Pädagogik überhaupt sein. Die Erziehung eine Kunst — dieser Gedanke war seit alten Zeiten so sehr in die Auffassung der Pädagogen übergegangen, daß man auch deswegen nicht selten den wissen-

[1] Parerga und Paralipomena, Ausgabe Reclam, II, 692 f.
[2] Sogar K. Lange a. a. O. 33 meint: „Es ist in mancher Hinsicht gefährlich, der Kunsterziehung eine überwiegende Rolle in unserem Erziehungswesen zuzusprechen."

schaftlichen Charakter der Pädagogik glaubte bestreiten zu sollen, sehr mit Unrecht, wie ja neben der Musik als Kunst auch eine Musikwissenschaft zurecht besteht. Freilich verstehen längst nicht alle dasselbe unter dem Worte Kunst, wenn sie die Erziehung als eine solche bezeichnen, wie man ja auch sonst das Wort Kunst für sich und in seinen Zusammensetzungen verschieden anwendet.

Das Wort Kunst bezeichnet zunächst jede Fertigkeit; auch das griechische Wort τέχνη hat neben der besonderen diese allgemeine Bedeutung. Wir haben davon zur Bezeichnung von Fertigkeiten nicht spezifisch künstlerischer Art das Wort Technik hergeleitet. Wir reden nun ferner von der Kunst des Arztes, von Feldherrn- und Regimentskunst, von der Kunst des Gartenbaues und von Kochkunst. Von allen diesen Anwendungen des Wortes Kunst ergeben sich ganz ungesucht Parallelen zu entsprechenden Tätigkeiten der Erziehungskunst, die übrigens nicht selten auch im Sprachgebrauch zum Ausdruck kommen.

Wer vermöchte sich einen vollkommenen Erzieher zu denken ohne die große Kunst des Heilens, das bei der leicht verletzbaren Kindesseele, zumal am Ende des Kindesalters, nicht selten so notwendig ist! In der medizinischen Wissenschaft hat gerade die Kunst der Wundheilung, der Chirurgie, die größten Fortschritte gemacht. Ob wohl die Erziehungskunst es ähnlich weit gebracht hat auf ihrem Gebiete? Oder müssen wir nicht auch von hier aus zu der Erkenntnis gelangen, daß die Behandlung der Seele nicht selten schwieriger ist als die Behandlung des Leibes, daß der Seelenarzt manchmal weniger stolz auf seinen Erfolg sein kann als der Mediziner? Wenn wir ferner an Feldherrn- und Regimentskunst denken, kann ein Schulerzieher wohl ohne die überlegene Ruhe des Feldherrnblickes, ohne ein Geschick im besonnenen Kommandieren, im Lenken und Leiten auskommen, soll er nicht ein Befehlshaber sein im edelsten Sinne des Wortes? Die Gartenbaukunst versteht sich auf das Aufziehen junger Pflänzchen, speziell auf das Veredeln wilder Pflanzen. Was aber sucht die Erziehungskunst anderes zu erreichen als die Entfaltung und Entwicklung des zarten Pflänzchens der Kindesseele, speziell die Veredelung der Zöglinge durch Einsenken von edlen, triebkräftigen Ideen in ihre Seelen? Von der Gartenkunst sind sogar technische Ausdrücke für das Schulwesen hergenommen worden wie Kindergarten und Seminar, das eine Pflanzschule sein soll, aus der die herangewachsenen Pflänzchen später nach anderen Gegenden verpflanzt werden, um Früchte zu tragen im Reiche des Geistes und guter Sitte. Ja sogar aus der Kochkunst, so merkwürdig es zunächst klingen mag, kann man Vergleiche mit der Erziehungskunst gewinnen. Wie nämlich die Kochkunst es darauf absieht, durch einen angenehmen sinnlichen Eindruck den Appetit zu reizen, die Speisen möglichst schmackhaft und leicht verdaulich zu machen, weil sie nur dann in Fleisch und Blut übergehen und den Körper kräftigen, so muß auch aller erziehende Unterricht durch eine den geistigen Appetit — nicht die geistige Leckerhaftigkeit — reizende Art der Darbietung und durch entsprechende Auswahl der für Kinder leicht verdaulichen Lehrstoffe die geistige Aneignung erleichtern und so zur Stärkung von Geist und Charakter beitragen.

Aber auch im höchsten Sinne kann die Pädagogik eine Kunst genannt werden. Im 18. Jahrhundert kam für die Unterrichtslehre der Ausdruck Didaktik auf, den man damals mit L e h r k u n s t übersetzte. Bei uns erinnert

heute das Wort „bilden" mit seinen verschiedenen Ableitungen wie Bildung, Ausbildung, Verbildung, Bildungswesen direkt an die bildende oder formende, an die gestaltende Tätigkeit des Künstlers, an die bildenden Künste; O. Willmann bezeichnet seine Didaktik als Bildungslehre, und neuerdings faßt ein Pädagoge[1] den Unterricht als Entbindung von gestaltender Kraft. Manche haben das Wesen aller Kunst in die Herausarbeitung der schönen Form verlegt, wobei man auf den Inhalt, der geformt werden soll, weniger Gewicht legt. Auch so würde die Erziehung mit der Kunst ihre Verwandtschaft behalten: sie soll den inneren Menschen formen, sie soll die edle Form, die in der Menschenseele veranlagt ist, in vollendeter Darstellung in die Erscheinung treten lassen. Jean Pauls Begriff des „idealen Preismenschen" oder des „individuellen Idealmenschen" käme hier in Betracht, auch der Begriff der Humanität, nicht minder jener der Divinität. Es ist nicht zufällig, daß J. B. Graser in seiner Schrift „Divinität oder Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung" auch eigens von der Erziehungskunst und Unterrichtskunst handelt.[2]

Aber der innere Mensch läßt sich nicht formen und gestalten, ohne daß ihm von außen Bildungsinhalte oder Bildungswerte zugeführt werden; die Bildungsarbeit setzt Bildungsinhalte voraus. Und auch darin zeigt die bildende Tätigkeit des Erziehers wiederum ihre Verwandtschaft mit jener des Künstlers. Man hat eingesehen, daß es für alles Kunstschaffen nebst der Form vor allem auf den Inhalt, auf die Idee, auf das geistig Wertvolle ankommt. Und das gilt nun auch für die Erziehungskunst. Nicht in die sogenannte formale Bildung setzen wir alles Heil, sondern die materielle muß durchaus damit vereinigt sein. Die Worte Bildungsinhalt und Bildungswert könnten schon darauf hindeuten. Die großen Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, aber nicht nur diese, sondern zahlreiche andere religiöser, sittlicher und sonstiger Art müssen tief eingesenkt werden in die Menschenseele und entfalten da ihre gestaltende, farmende Kraft.

Daß die Erziehung ferner gern mit der Baukunst verglichen, als ein geistiger Bau betrachtet wird, kann man schon aus Schüleraufsätzen höherer Lehranstalten ersehen, und die im geistigen Sinne verwendeten Worte „erbauen" und „erbaulich" deuten darauf hin. In der Tat, wer möchte sich den Erzieher anders denken denn als einen Künstler, der den wichtigen geistigen Bau des Charakters nach einem wohlüberlegten, künstlerisch gerichteten Plane ausführt, ein festes Fundament legt und für eine harmonische Linienführung in allen Teilen des zu erbauenden Charakters sorgt?

Auch mit dem Dichter und dem Tonkünstler hat der wahre Erzieher manches gemein. Der Dichter muß tief geschaut haben in die geheimnisvolle Motivwelt des Menschenherzens, wenn er lebenswahr gestalten will. Wer hätte aber wohl je bezweifelt, daß für alle richtige Erziehung eine genaue Kenntnis des Seelenlebens überhaupt und der individuellen Eigentümlichkeiten notwendig sei? Auch läßt sich dort wie hier nichts erreichen ohne eine gewisse Intuition. Wie ferner der Tonkünstler sich auf die feinste Unterscheidung der Klangfarben und der Stärkegrade, vom schwächsten pp bis zum stärksten ff, auf den Rhythmus und namentlich auf die durch Mischung verschiedener

[1] H. Itschner in seiner Unterrichtslehre, Leipzig, I. 1908, II. 1910.

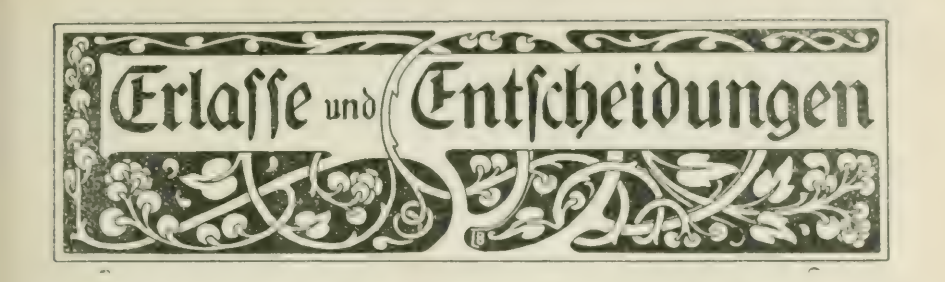
[2] A. Stolz schrieb eine „Erziehungskunst"⁷, Freiburg 1909. Mit Recht spricht man auch von Lebenskunst oder Kunst zu leben.

Klangfarben zu erzielende Klangwirkung verstehen muß, so kennt der Erziehungskünstler die ganze Skala der Gefühlstöne sowie ihre Stärkegrade und ihr Zusammenklingen, und wie der Komponist die verschiedenen musikalischen Motive zusammenklingen läßt — wenn auch durch Dissonanzen hindurch — zu einer großen Harmonie und Symphonie, so weiß auch der große Pädagoge zur rechten Zeit die verschiedenen Saiten der Seele zum Klingen zu bringen, weiß die jeweilig entsprechenden Motive aus den Tiefen der Seele hervorzulocken und zur reinen Harmonie des Charakters zu gestalten, zur großen einheitlichen Symphonie des Seelenlebens.

Die Pädagogik als Wissenschaft kann für sich noch nicht den großen Erzieher bilden, sowenig wie das Studium der Harmonie- und Musiklehre überhaupt den bedeutenden Komponisten schafft. Auch ein bloß äußeres Lehrgeschick genügt dazu noch nicht, sowie eine große Fertigkeit zwar den Virtuosen, aber nicht ohne weiteres den wirklichen Künstler ausmacht. Wissenschaft und Technik, Erziehungslehre nud Lehrgeschick sind notwendige Vorbedingungen für die Kunst der Erziehung, aber für diese selbst gilt der Satz: Der große Erzieher wird geboren. Eine andere Grenze für alle Erziehungskunst liegt im Zögling selbst. Wie der bildende Künstler abhängig ist von dem Stoffe, aus dem er bildet, so auch der Erzieher in der Schule von dem „Schülermaterial". In diesem Sinne sagten schon die Alten: „Nicht aus jedem Holze wird ein Merkur geschnitzt." Jeder Mensch ist ein Individuum mit einem sich mehr und mehr entfaltenden Wollen und Streben und muß als solches gebildet werden. Da erscheint uns denn die Erziehung als eine schwere Kunst, und wir stimmen dem hl. Chrysostomus[1] bei, wenn er sagt: „Es gibt keine erhabenere Kunst als die Erziehungskunst. Maler und Bildhauer schaffen nur leblose Gebilde, aber ein weiser Erzieher stellt ein lebendiges Meisterstück hin, woran sich die Augen Gottes und der Menschen erfreuen."

[1] 60. hom. in Mt.





I. Kirchenrechtliche Materien.

Acta Pii PP. X.

1. Apostolische Konstitution über die Neueinrichtung der kirchlichen Hierarchie in England: Si qua est v. 28. Okt. 1911 (S. 553 ff.).[1] England wird in 3 Kirchenprovinzen geteilt: 1. Westminster; zu ihr gehören die Bistümer Northampton, Nottingham, Portsmouth und Southwark. 2. Birmingham; zu ihr gehören die Bistümer: Clifton, Menevia (St. David), Newport, Plymouth und Shropshire. 3. Liverpool; zu ihr gehören die Bistümer Hexham, Newcastle, Leeds, Middlesbrough und Salford. Der Erzbischof von Westminster bekommt jedoch, um die notwendige Einheitlichkeit der englischen Kirche zu fördern, einige Vorrechte, und zwar: 1. Er ist der beständige Vorsitzende bei den Konferenzen der Bischöfe in England und Wales (Cambria); die Konferenzen hat er anzusagen und zu leiten gemäß den in Italien und anderwärts bestehenden Normen. 2. Er hat die Präzedenz vor den anderen Erzbischöfen, den Gebrauch des Palliums und des Thronsitzes und das Recht, sich das Kreuz vorantragen zu lassen in ganz England und Wales. 3. Er vertritt den gesamten bischöflichen Stand in England und Wales bei der weltlichen Regierung, muß jedoch vorher alle Bischöfe zur Sache hören und der Majoritätsentscheidung derselben folgen. Die Bischöfe Eduard Ilsley von Birmingham und Thomas Whiteside von Liverpool werden zu Erzbischöfen ernannt. Die Konstitution zu vollstrecken hat der Erzbischof von Westminster Franziskus Bourne, der die Vollziehungsurkunde der S. C. Consistorialis einzureichen hat.

2. Motu proprio über die Vorladung der Geistlichen vor das Gericht eines Laienrichters: Quantavis diligentia v. 9. Okt. 1911 (S. 555 f.). Es wird eine authentische Erklärung des Wortes Cogentes gegeben in dem cap. VII der dem Papste speciali modo reservierten Zensuren der Bulle Apostolicae Sedis v. 12. Okt. 1869. Cogentes sind auch alle Privatpersonen: Laien oder Geistliche, Männer oder Frauen, welche irgendwelche geistliche Personen in einer Kriminal- oder Zivilsache ohne Erlaubnis der kirchlichen Obrigkeit vor das Gericht eines Laien ziehen und dort zu erscheinen nötigen durch Einreichung einer Anzeige oder einer Klage. Sie inkurrieren also ipso facto die dem Papste speciali modo reservierte Exkommunikation.

3. Motu proprio über einige Vorschriften betreffend die Generalleitung, die Wahlen und persönliche Vorrechte im Franziskanerorden: Quo magis v. 23. Okt. 1911 (S. 556 ff.). Das Motu proprio ist der wichtigste päpstliche Erlaß für den Franziskanerorden seit der Konstitution Leos XIII.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 3 (1911) vol. 3 zu ergänzen.

Felicitate quadam v. 4. Okt. 1897. Diese wurde von Kardinal Serafino Vanutelli im Kollegium S. Antonii in Rom publiziert. Damals legte der General der Franziskaner Aloysius von Parma mit den Definitoren dies Amt nieder, und als neuer General wurde Aloysius Lauer ernannt. Es handelte sich darum, die vom Orden selbst vorbereitete Vereinigung der Observanten, Reformaten, Diskalzeaten und Rekollekten zu dem einen Ordo fratrum minorum und die neuen Generalkonstitutionen durchzuführen. Daß der Orden auf Grundlage dieser Konstitutionen und unter der Leitung auch der beiden folgenden Generale David Fleming und Dionysius Schuler einen neuen Aufschwung genommen hat, namentlich auch in wissenschaftlicher Tätigkeit, kann nicht bestritten werden. Gleichwohl muß die Neuordnung des Ordens unter Leo XIII. noch nicht ganz befriedigt haben. Das Motu proprio: Quo magis bestimmt, daß eine Kommission eigens neue Konstitutionen ausarbeitet, welche den heutigen Vorschriften des kanonischen Rechtes entsprechen, die jüngst eingeschlichenen Mißbräuche aufheben und den wahrhaft seraphischen Geist in dem Orden zur reicheren Entfaltung bringen sollen. Einige Verordnungen werden jedoch schon bestimmt gegeben: 1. Es sollen nur 6 Generaldefinitoren bestellt werden, und zwar 2 für die italienische, je 1 für die deutsche, englische, französische und spanische Sprache. 2. Der Ausdruck „Sprache" ist dahin zu verstehen, daß der Definitor die entsprechende Sprache verstehen muß; weiter braucht dann nicht auf das entsprechende politische Gebiet Rücksicht genommen zu werden. 3. Die Amtszeit des Generals, des Prokurators und der Definitoren wird auf 6 Jahre festgesetzt; der General, der Prokurator und nur zwei der Definitoren können aus vernünftiger Ursache auf weitere 6 Jahre noch ein zweites Mal gewählt werden, falls sie bei der Wahl mit $2/3$ der Stimmen gewählt werden. Zur Übernahme des Amtes auf weitere 6 Jahre wäre päpstliche Genehmigung notwendig. 4. Bei der Wahl des Generals, des Generalprokurators und eines Provinzials dürfen nur 4 Wahlgänge stattfinden. Nach 3 vergeblichen ist im 4. nur mehr zu wählen zwischen den beiden höchstbestimmten Kandidaten; ergibt sich für diese Stimmengleichheit, dann gilt der nach der Ordensmitgliedschaft Älteste als gewählt. Bei der Wahl der Definitoren und der anderen Oberen und Beamten dürfen nur 3 Wahlgänge stattfinden; beim 3. gilt der als gewählt, welcher die relative Mehrheit erhalten hat, bei Stimmengleichheit entscheidet das Ordensalter. 5. Das Amt der Provinzial-Minister, Custoden, Definitoren dauert 3 Jahre. Der Provinzial, Custos und 2 von den Definitoren können auf vernünftigen Grund hin für ein zweites Triennium wiedergewählt werden; für ein weiteres würde die Erlaubnis des Apostolischen Stuhles erfordert. 6. Die Guardiane bleiben von 3 zu 3 Jahren oder von Kapitel zu Kapitel im Amte; jährliche Versammlungen oder solche für die Zwischenzeit werden gänzlich aufgehoben. Nach Ablauf der 3 Jahre können die Guardiane aus vernünftigem Grunde für einen andern Konvent wiedergewählt werden; für ein zweites Triennium in demselben Konvente ist die Erlaubnis des Generals nötig. Für eine 3. Wahl in demselben und eine 4. in einem anderen oder in anderen Konventen wird die Erlaubnis des hl. Stuhles erfordert. 7. In Abwesenheit des Generals muß der Generalprokurator, in Abwesenheit des Provinzials der Custos das Amt eines General- oder Provinzialdelegierten versehen; bei Erledigung des Amtes nehmen sie den Namen eines General- bezw. Provinzialvikars an. 8. Titel, Präzedenzen und Exemtionen, welche im Orden infolge rechtlicher Bestimmung oder der Gewohnheit bestehen unter solchen, welche nicht wirkliche Obern sind, werden gänzlich aufgehoben. Nur die Ex-Generale und Ex-Generalprokuratoren dürfen immer und überall, und die Ex-Provinziale für das folgende Triennium und nur in ihrer Provinz Titel und Präzedenz behalten zugleich mit aktivem und passivem Stimmrechte auf dem Generalkapitel und dem der

eigenen Provinz, wenn es sich um einen Ex-General und Ex-Prokurator, und auf dem Provinzialkapitel, wenn es sich um einen Ex-Provinzial handelt. 9. Es sollen Verbesserungen für die Studien und Bestimmungen für die Lektoren getroffen werden mit Aufhebung der Titel für die Ämter, welche nicht ausgeübt werden.

Gleichzeitig wurden dann, wie das Dekret der S. C. de religiosis: Ssmus Dominus Noster v. 23. Okt. 1911 (S. 570) mitteilt, vom hl. Vater P. Pacificus Monza zum General, P. Placidus Lemos zum Generalprokurator und 6 weitere Patres zu Generaldefinitoren ad nutum des hl. Stuhles ernannt. Der deutsche Bischof von Sutri und Nepi Bernhard Doebbing wurde zum Zeichen der besonderen päpstlichen Liebe zum Orden von derselben Kongregation mit einem italienischen Schreiben beauftragt, daß er als Ordensbischof das erwähnte Motu proprio und Dekret in dem internationalen Kollegium S. Antonii publizieren dürfe. Dem bisherigen General P. Schuler wurde die erzbischöfliche Würde verliehen (S. 571 f.). — Um falschen Ausdeutungen der erwähnten päpstlichen Maßnahmen zu begegnen, veröffentlichte das bayerische Provinzialamt des Franziskanerordens nachstehende Erklärung, welche zur Würdigung der Erlasse beigefügt sei (Köln. Volksz. Nr. 1009 v. 26. November 1911):

„Die jüngst in verschiedenen Zeitungen immer wiederkehrenden völlig irrigen Darstellungen über die jüngsten Vorgänge im Franziskanerorden zwingen mich, aus der bisherigen Reserve herauszutreten und folgendes festzustellen:

1. Der Exgeneral P. Schuler bat nicht um Enthebung von seinem Amte.

2. Weder P. Schuler noch seine verantwortlichen Räte hielten eine Verfassungsänderung im Orden für notwendig. Die Anregung ging von ganz anderer Seite aus zur größten Überraschung des Ordens und der Ordensleitung.

3. Völlig unwahr ist, daß der frühere General mit seinen Maßnahmen auf heftigsten Widerstand stieß und große Gehässigkeit im Orden weckte. Im Gegenteil wurde sein Abgang nicht nur in Deutschland, sondern auch von den weitaus meisten italienischen Ordensbrüdern bedauert.

4. Daß die bisherige Vertretung des Ordens durch zwölf allen Nationen entnommene Generaldefinitoren eine schwerfällige Form war, wurde im Orden nie gefühlt, im Gegenteil stets als zweckentsprechend angesehen.

5. Ob und inwieweit die geplanten Verfassungsänderungen in die Praxis übergeführt werden können, kann nur die Zukunft lehren. Die mit der Redaktion betraute Kommission hat ihre Arbeit noch lange nicht vollendet.

6. Bei all den Veränderungen handelt es sich nicht um Reform der Ordenszucht, sondern lediglich um Verfassungsbestimmungen.

Das Provinzialamt des Franziskanerordens in Bayern
P. Bonaventura Blattmann."

4. Aus den päpstlichen Schreiben seien genannt a) Missam a vobis v. 10. Juli 1911 an den Episkopat von Canada (S. 562 ff.). Die Bischöfe werden beglückwünscht zur Abhaltung des Plenarkonzils, welches zum weiteren Gedeihen der katholischen Kirche in Canada beitragen werde, und zugleich gemahnt, darauf hinzuarbeiten, daß die Nationalitäten- und Sprachenstreitigkeiten unter den Gläubigen möglichst verhindert würden. Die Katholiken seien zu ermuntern, sich nicht nur privatim, sondern auch öffentlich als Anhänger ihres Glaubens zu betätigen, damit auch die öffentlichen Einrichtungen vom Geiste des Christentums erfüllt werden. Besondere Aufmerksamkeit ist der Erteilung des Religionsunterrichts in den Elementar- wie höheren Schulen zu widmen. Auch mögen die Bischöfe nicht vergessen, die Irrenden zur Herde Christi zurückzuführen.

b) Societatem Goerresianam v. 22. Juli 1911 (S. 565) an Msg. Stephan Ehses gelegentlich der Fertigstellung des 5. Bdes. der Dokumente zur Geschichte des Konzils von Trient. Dem Herausgeber wird der verdiente Dank ausgesprochen für sein mühsames Werk und der Görresgesellschaft wiederholt Lob gespendet für die Förderung der historischen Studien unter den deutschen Katholiken mit der Ermunterung zur Fortsetzung der segensreichen Arbeit.

5. Allokution in dem Consistorium am 27. November 1911: Gratum quidem (S. 585 ff.). Der Hl. Vater gibt seinem Schmerze Ausdruck über die während des verflossenen Jahres der Religion und dem Apostolischen Stuhle in Rom zugefügten großen Kränkungen, beklagt die Bedrückung der Religion in Portugal besonders durch das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat. Die verderbliche Krankheit des Modernismus und das Gift des Naturalismus schleicht in manchen Gliedern der Kirche, aber anderseits ist auch ein neues Feuer christlicher Liebe entfacht. Erfreulich war die Liebe der Gläubigen auf den eucharistischen Kongressen zu Köln, London, Montreal und Madrid; hier nahm zur Erbauung der Gläubigen der König von Spanien selbst an der öffentlichen Prozession teil. — Der Hl. Vater ernannte darauf 18 neue Kardinäle und behielt einen weiteren in petto; 13 der Ernannten gehören zur Ordnung der Kardinalpriester, 5 zu den Kardinaldiakonen.

6. Allokution v. 29. November 1911 bei Gelegenheit der impositio bireti an die neu kreierten Kardinäle (S. 655 ff.). Se Heiligkeit dankt für die Ansprache der Kardinäle und gibt der Freude Ausdruck, solch verdiente und um das Wohl der Kirche auch fernerhin überaus besorgte Prälaten mit dem Purpur geschmückt zu sehen. Im Anschlusse an die Worte des Tagesevangeliums: Venite et videte bespricht der Papst dann die Lage der verfolgten Kirche, deren Symbol die Kardinäle in ihrer Gewandung tragen. Den Kardinälen aus England, Holland und Amerika könne die große Teilnahme ihrer Landsleute an der Ehrung der Neukreierten ein Trost sein. Die französischen Kardinäle möge in der Verfolgung stärken der Gedanke an die vielen Heiligen des Landes und die vielen Gebete unschuldiger Kinder vor den Tabernakeln. J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. Acta Pii PP. X.

Rubriken zur Rezitation des Offiziums und zur Feier der hl. Messe nach der Bestimmung der Apostolischen Konstitution „Divino afflatu". 1. November 1911. (S. 639–651.)[1]

Titel I. Über die Art und Weise, wie das Offizium nach dem neuen Psalterium zu beten ist.

1. Die Feste sind bezüglich der Bestandteile ihres Offiziums in zwei Hauptgruppen zu teilen:

I. Gruppe: Die Feste des Herrn, der Gottesmutter, der hl. Engel, des hl. Johannes des Täufers, des hl. Joseph, der hl. Apostel und die Duplicia I. et II. classis, sowie die Oktaven dieser Feste, wenn ihr Offizium gebetet wird; ferner die Sonntage in der Oktav von Weihnachten, Epiphanie, Himmelfahrt, Fronleichnam, die Vigil von Epiphanie und der Freitag vor Pfingsten, falls von ihnen das Offizium zu beten ist; endlich die Weihnachtsvigil von den Laudes bis zur Non (einschließlich).

[1] Die Rubriken werden nicht dem Wortlaute, sondern nur ihrem Hauptinhalte nach angegeben.

Diese Feste werden ganz wie bisher gebetet und erfahren nur die eine Veränderung, daß – entsprechend dem Sonntagsoffizium im neuen Psalterium – in den Laudes die Psalmen 66, 149, 150 und in der Komplet Psalm 30 in Wegfall kommen.

An den drei letzten Tagen der Karwoche bleibt alles unverändert; nur die Psalmen zu den Laudes werden von der okkurrierenden Ferie nach dem neuen Psalterium genommen mit Ausnahme des Canticums am Samstag, das wie bisher „Ego dixi: In dimidio“ bleibt. Zur Komplet werden die Sonntagspsalmen des neuen Psalteriums gebetet.

II. Gruppe: Alle anderen Duplicia (auch maiora), Semiduplicia, Simplicia und die Feriae der Osterzeit

An diesen Festen und Tagen werden die Psalmen und Antiphonen aller Horen sowie die Versus der Matutin von dem okkurrierenden Wochentage gebetet, alles übrige aber (auch die Antiphonen zum Magnificat und Benedictus) wie bisher aus dem Proprium oder Commune.

Eine Ausnahme machen hier die Feste, die in einer der großen Horen Antiphonae propriae vel peculiariter assignatae haben (z. B. das Fest der heil. Agatha am 5. Febr.); sie behalten die Antiphonen und dazu auch die eigenen Psalmen bei, aber nur in dieser Hore, während in den übrigen Horen abweichend von der bisherigen Regel die Psalmen und Antiphonen de Feria occurrente genommen werden.

2. Die Lektionen zur Matutin in der I. Nokturn werden immer der Scriptura occurrens entnommen, auch wenn dafür bisher im Brevier Lektionen aus dem Commune verzeichnet sind. Eine Ausnahme hiervon machen: die in der I. Gruppe genannten Feste; ferner diejenigen Feste, die entweder, wie z. B. das Fest des hl. Leo I. am 11. April, Lectiones propriae, non vero de Communi, haben, oder, wie z. B. das Fest der hl. Agnes am 21. Januar, Lectiones de Communi, Responsoria vero propria; endlich jene Feste, die mit einer solchen Feria okkurrieren, die keine Lektionen aus der Scriptura occurrens hat.

3. An den Ferialtagen und den Simplexfesten werden die Psalmen der Matutin, die im neuen Psalterium in drei Nokturnen geteilt sind, mit ihren Antiphonen „durch“ gebetet, mit Auslassung des ersten und zweiten Versus.

Titel II. Über den Vorrang der Feste.

1. Um zu beurteilen, welches von mehreren Festen bei Okkurrenz, Konkurrenz und Translation den Vorrang hat, ist zu beachten: a) Der Ritus altior, wenn nicht eine Dominica, Feria, Octava privilegiata oder irgendeine dies Octava okkuriert; b) die Ratio Primarii aut Secundarii; c) die Dignitas Personalis; d) die Solemnitas externa; e) die Proprietas Festorum.

Titel III. Über die zufällige Okkurrenz von Festen und deren Translation.

1. Die Dominica maior I classis weicht keinem Feste, die Dominica II classis nur einem Duplex I classis. In diesem Falle wird der Sonntag kommemoriert in beiden Vespern, den Laudes und der Messe mit der IX. Lektion in der Matutin.

2. Die Dominica minor hat immer das Offizium, außer wenn ein Fest des Herrn, ein Duplex I vel II classis oder die dies Octava eines Herrnfestes okkurriert. In diesen Fällen wird der Sonntag in derselben Weise kommemoriert, wie oben unter Nr. 1 angegeben ist.

5. Von den Duplexfesten werden nur noch die Duplicia I et II classis verlegt, wenn sie durch eine Dominica maior oder ein Officium nobilius verhindert sind. Sie werden auf den nächsten freien Tag verlegt, der nicht durch ein

anderes Duplex I vel II classis, oder durch ein Offizium, das diese Feste ausschließt, behindert ist. Die Feste Purificatio, Annuntiatio B. M. V. und die Commemoratio sollemnis S. Ioseph (19. März) behalten die ihnen konzedierten Privilegien bei.

4. Die Duplicia maiora et minora werden im Verhinderungsfalle nicht mehr transferiert, sondern nur noch kommemoriert, ausgenommen an einem Duplex I classis. In Okkurrenz mit einer Dominica maior oder minor werden sie kommemoriert in beiden Vespern, den Laudes und der Messe; die IX. Lectio historica von ihnen fällt weg. Bezüglich der Feste des Herrn in Okkurrenz mit einer Dominica minor vgl. oben Nr. 2.

Titel IV. Über die dauernde Okkurrenz der Feste und deren Verlegung.

1. Alle Duplex- und Semiduplexfeste, die dauernd verhindert sind, werden nach den Rubriken auf den nächsten freien Tag verlegt. Die Duplicia I et II classis werden auf den nächsten Tag verlegt, der nicht durch ein Duplex I aut II classis, eine dies Octava oder durch ein Offizium, das diese Feste ausschließt, behindert ist.

2. Die Dominicae maiores schließen die dauernde Belegung mit einem Duplex I classis aus, die Dominicae minores die Belegung mit einem Duplex maius oder minus, wenn es nicht ein Fest des Herrn ist. Mariä Namensfest wird dauernd auf den 12. September verlegt.

Titel V. Über die Konkurrenz der Feste.

1. Die Dominicae maiores haben in Konkurrenz mit jedem Feste, wenn es nicht ein Duplex I aut II classis ist, die ganze Vesper. In der 1. Vesper werden die Antiphonen und Psalmen vom Samstag genommen, nur in der Adventszeit die Laudes-Antiphonen vom Sonntag.

2. Die Dominicae minores weichen in der Vesper bei Konkurrenz den Duplicia I aut II classis, allen Festen des Herrn und der dies Octava der Herrnfeste. In Konkurrenz mit allen anderen Festen haben sie die ganze Vesper und nehmen für die 1. Vesper Antiphonen und Psalmen vom Samstag.

Titel VI. Über Kommemorationen.

1. An den Duplicia I et II classis wird in Okkurrenz und Konkurrenz jede Dominica kommemoriert; sie gestatten also auch die Kommemoration der voraufgehenden Dominica minor in der ersten Vesper.

2. Bei den Kommemorationen in der Vesper, den Laudes und der Messe ist stets folgende Reihenfolge zu beobachten:

1. de Dominica qualibet; 2. de die infra Octavam Epiphaniae aut Corporis Christi; 3. de die Octava; 4. de Duplici maiore; 5. de Duplici minore; 6. de Semiduplici; 7. de die infra Octavam communem; 8. de Feria VI post Octavam Ascensionis; 9. de Feria maiori; 10. de Vigilia; 11. de Simplici.

Titel VII. Über den besonderen Hymnenschluß, den Versus proprius der Prim, die Suffragien, die Preces, das Symbolum Athanasianum und die dritte Oration in der Messe.

1. Wenn an demselben Tage mehrere Offizien okkurrieren, die einen eigenen Hymnenschluß oder einen eigenen Versus zur Prim haben, so werden von dem Offizium beide Teile genommen, das gebetet wird.

2. An Stelle der früheren fünf Suffragien wird jetzt nur ein Suffragium de Sanctis gebetet.

3. Das Symbolum Athanasianum wird nur noch gebetet an dem Dreifaltigkeitsfeste und an den Sonntagen nach Epiphanie und Pfingsten, wenn das Offizium von diesen zu beten ist.

4. Wird an dem Sonntage aber irgendein Duplex, eine dies Octava oder eine dies infra Octavam kommemoriert, dann fallen das Suffragium, die Preces, das Symbolum Quicumque und die dritte Oration der Messe aus.

Titel VIII. Über die Votivoffizien und andere zugelassene Offizien.

1. Alle durch das Generalindult vom 5. Juli 1883 konzedierten Votivoffizien sowie auch ähnliche Offizien, die durch Spezialindult gewährt wurden, sind jetzt aufgehoben und dürfen nicht mehr gebetet werden.

2. Für das Chorgebet ist an den bis jetzt von den Rubriken dafür angegebenen Tagen die Verrichtung des Officium parvum B. M. V., des Officium defunctorum und der Gradual- und Pönitentialpsalmen aufgehoben. Nur die Kapitel sind hierzu weiter verpflichtet, die daran gebunden sind ex peculiari constitutione aut legato.

Titel IX. Über die Feste der Kirchweih, der Titel und Patrone.

1. Das Kirchweih- und Titularfest der Kathedralkirche ist sub ritu Duplici I classis cum Octava in der ganzen Diözese vom Säkularklerus und den Regularen, die das Diözesankalendarium benutzen, zu feiern. Die Regularen in der Diözese, die ein eigenes Kalendarium haben, feiern die beiden Feste ebenfalls sub ritu Duplicis I classis aber ohne Oktav.

2. Das Fest des Ortspatrons (Patronus principalis) einer Stadt, Provinz, Nation usw. ist vom Säkular- und Regularklerus in derselben Weise zu feiern wie das Kirchweih- und Titularfest.

Titel X. Über die Messen an den Sonntagen und Ferien und über die Messen für die Verstorbenen.

1. An allen Sonntagen ist in Okkurrenz mit jedem Feste, das nicht ein Fest des Herrn, dessen dies Octava, oder ein Duplex I vel II classis ist, die Messe de Dominica cum commemoratione festi. Ist ein Duplex zu kommemorieren, dann fällt die dritte Oration aus.

2. An den Quadragesimalferien, Quatembertagen, der feria II Rogationum und Vigilien kann man, wenn das Offizium eines Duplex maius oder minus, oder eines Semiduplex okkurriert, nach Belieben die Privatmesse entweder von der Ferie oder Vigil lesen mit Kommemoration des Festes oder die Festmesse mit Kommemoration und Schlußevangelium der Ferie oder Vigil. Verboten sind aber in diesem Falle private Votivmessen und private Requiemsmessen, wie diese auch verboten sind an der Ferie, an der die Messe von einer Dominica anticipanda vel reponenda gelesen wird. In der Quadragesimalzeit darf nur an dem ersten Tage jeder Woche eine private Requiemsmesse gelesen werden, der nach dem Kalendarium der betreffenden Kirche frei ist.

3. Wird durch eine Dominica minor irgendein Fest verhindert, das ex voto oder cum concursu populi (worüber der Bischof zu entscheiden hat) gefeiert wird, so dürfen doch von diesem Feste Messen gelesen werden, wenn nur eine Messe von der Dominica ist. So oft extra ordinem Officii irgendeine Messe gelesen oder gesungen wird und darin ein Sonntag, eine Ferie oder Vigil zu kommemorieren ist, wird auch hiervon das Schlußevangelium gelesen.

4. In allen Sonntagsmessen, die mit Kommemoration eines Duplex maius oder minus oder einer dies infra Octavam zu feiern sind, wird die dem Sonntag eigene Farbe beibehalten, ebenso die Präfation de Trinitate, wenn nicht von der Zeit oder von der Oktav eines Herrnfestes eine eigene ist.

5. Für die Requiemsmessen in cantu bleiben die bestehenden Bestimmungen unverändert. Die Lesemessen sind an Duplexfesten nur in die obitus, aut pro die obitus gestattet, vorausgesetzt, daß es kein Festum de praecepto, oder ein

Duplex I vel II classis oder eine Ferie ist, die ein Duplex I classis ausschließt. Was die gelesene Requiemsmesse an den Semiduplex- und Simplexfesten anbelangt, so dürfen sie nie gelesen werden an den oben unter Nr. 2 genannten Ferien; nur die dort gemachte Ausnahme gilt auch hier. Es ist aber erlaubt, in diesen Messen der obengenannten Ferien und Vigilien an vorletzter Stelle eine Oration einzulegen für die Verstorbenen, für die die Messe gelesen wird. Kraft päpstlichen Indultes ist auch für diese Messen mit der Oration pro Defunctis, obschon sie nicht in schwarzer Farbe gelesen werden, die Möglichkeit gegeben, den vollkommenen Ablaß des privilegierten Altares zu gewinnen.

Titel XI. Über die Kollekten der Messe.

Die vom Ordinarius vorgeschriebene Imperaten sind, wenn nicht pro re gravi vorgeschrieben, in Zukunft nicht nur an den Vigilien von Weihnachten und Pfingsten und an den Duplica I classis verboten, sondern auch an den Duplicia II classis, den Dominicae maiores, und innerhalb der privilegierten Oktaven, sowie in allen Messen, die mehr als drei von den Rubriken für diesen Tag vorgeschriebenen Orationen haben.

Titel XII. Über die Konventsmessen.

In Kirchen mit Chorgebet wird nur immer eine Messe cum assistentia Choralium gefeiert und zwar die vom Tagesoffizium, wenn nicht die Rubriken anders vorschreiben. Andere Messen, die bisher ebenfalls mit genannter Assistenz gefeiert wurden, sind jetzt extra Chorum zu lesen (post propriam Horam Canonicam). Es bilden jedoch eine Ausnahme von dieser Regel: die Messen auf St. Markus und an den Bittagen, auf Weihnachten, an den Jahrestagen der Wahl und Krönung des Papstes, der Wahl, Konsekration oder Translation des Bischofs, am Jahrestage des letztverstorbenen Bischofs, aller Bischöfe und Kanoniker, und endlich alle Messen ex fundatione.

Titel XIII. Über den Gedächtnistag Allerseelen.

Auf Allerseelen wird das Offizium von der okkurrierenden Ferie nicht gebetet, sondern nur das Officium cum missa pro Defunctis, wie es im Appendix des neuen Psalteriums vorgeschrieben ist. Wenn am 2. November ein Sonntag oder irgendein Duplex I classis okkurriert, so wird Allerseelen am nächsten Tage gefeiert, der nicht in gleicher Weise verhindert ist.

Vorschriften für die Übergangszeit.

I. Für das Jahr 1913 müssen die Kalendarien aller Diözesen, Orden und Kongregationen, die das Breviarium Romanum gebrauchen, nach den neuen Rubriken eingerichtet werden.

II. Im laufenden Jahre 1912 kann man an den Sonntagen, an denen sub ritu Duplici maiori vel minori ein Fest der Gottesmutter, der Engel oder Heiligen, oder ein Oktavtag verzeichnet ist, bei der Privatverrichtung des Offiziums und bei der Missa lecta ganz nach Belieben entweder sich an das Direktorium von 1912 halten, oder man kann Offizium und Messe vom Sonntag nehmen cum commemoratione Duplicis. Dieses ist jedoch nicht erlaubt, wenn ein Herrnfest auf den Sonntag fällt. Für die Ferien der Quatember, der Fastenzeit und an den Vigilien gilt bezüglich der Messe das unter Titel X, 2 Gesagte.

III. Die unter Titel XIII angegebenen Bestimmungen für den Allerseelentag müssen schon im Jahre 1912 befolgt werden.

IV. Bis die vom Heiligen Vater beschlossene Reform des Breviers und Missale publiziert ist, gilt folgendes:

a) Kalendaria perpetua sind der Ritenkongregation zur Verbesserung oder Approbierung nicht vorzulegen;

b) um Erhöhung des Ritus oder um Neueinführung von Festen stelle man keine Forderung;

c) Partikularfeste sub ritu Duplici maiori aut minori der Gottesmutter, der Heiligen oder Seligen, die den Sonntagen assigniert sind, können von den zuständigen Ordinarien oder Oberen entweder als zu kommemorierende in beiden Vespern, Laudes und Messe vorgeschrieben werden, oder, wenn man der S. R. C. triftige Gründe beibringt, auf einen anderen Tag verlegt werden, oder endlich sie können ganz fortfallen;

d) ohne eine Umänderung der Rubriken vorzunehmen, werden die hier gegebenen Bestimmungen in den neuen Brevier- und Missaleausgaben nach den Generalrubriken eingefügt;

e) in den neuen Brevierausgaben sind in den Laudes zu verändern die 5. Antiphon von Sexagesima und von der Feria IV Maioris Hebdomadae und die 3. Antiphon von der Dominica III et IV Quadragesimae und der Feria IV Maioris Hebdomadae.

II. S. Congregatio Rituum.

17. November 1911 (S. 611). Bezüglich der jetzt nach Art der Epiphanie-Oktav privilegierten **Fronleichnams-Oktav** wird folgendes bestimmt:

1. Eine schon begonnene Oktav wird in der Fronleichnamsoktav kommemoriert, und ebenso läßt sie hierfür die Oktav eines in sie fallenden Duplex I classis zu.

2. Die dies Octava von Fronleichnam schließt mit Ausnahme von Peter und Paul jedes Duplex I classis aus.

Paderborn. K. Gierse, Subregens am Bischöflichen Priesterseminar.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

H. Grimme-Münster fördert in seinen **Bemerkungen zu den aramäischen Achikarsprüchen** (Or. Literaturzeit. 1911, Sp. 529–40) das Verständnis der in den Papyri von Elephantine uns wiedergeschenkten schwierigsten Teile des Achikarbuches für 18 Spruchtexte weit über E. Sachau Aramäische Ostraka und Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911) hinaus. Vgl. Th. u. Gl. 1911, S. 793–800. Gr. hält die altaramäischen Achikarsprüche für einen moralischen Anhang zur Achikarerzählung; zu den allermeisten sind keine Parallelen zu finden. In die Geisteswelt ihres Verfassers ragt jedenfalls der Monotheismus hinein. „Ob aber der Boden, auf dem die Achikarsprüche erwachsen sind, ein jüdisch monotheistischer war, das erscheint sehr fraglich“ (Sp. 540).

F. E. Peiser, **Die neue Inschrift aus Sendschirli** (ebenda Sp. 540–45) veröffentlicht nach Luschans Bericht eine Transkription und Übersetzung der Inschrift des Kilammu nebst kurzem Kommentar und Bemerkungen. Er verlegt die Sendung Kilammus an den König von Assur in die Zeit von 849–41. Zum Schluß macht er auf die religionsgeschichtliche Wichtigkeit der Zeilen 9–13 vgl. mit Lev. 21, 1–4 aufmerksam. Der Anfang dieser Stelle heißt nämlich: Früher vermieden die früheren Könige Tote gleich Hunden (sc. zu berühren) und schließt und ich legte Hand an zu ihrer Bestattung, und dem Toten stellte ich auf ein Grabmal.

Schmal an Umfang, aber gewichtig an Tatsachenmaterial ist F. Böhls-Leiden Schrift **Kanaanäer und Hebräer** (Leipzig 1911, Hinrichs; *M* 3,20. Beitr. z. Wiss. v. A. T. H. 9). Er will auf Grund des gesamten heute erreichbaren Nachrichtenmaterials einen Beitrag liefern für die Untersuchung der Religion Kanaans als Faktor der Religionsgeschichte Israels. Man findet deshalb namentlich das außerbiblische Quellenmaterial hier bequem zusammengetragen. Das Hauptresultat der sorgfältigen Untersuchungen ist: „In Syrien und Kanaan wohnte z. Z. der hebräischen Wanderung ein kompliziertes Völkergewirr mit hochgespannter Kultur; es herrschte ein Synkretismus, den wir nach seinem Grundton als ‚Babylonismus‘ zu bezeichnen das Recht haben“ (S. 100 f.), mit dem er den Hellenismus der Zeit nach Alexander vergleicht. Damit stürzt die Voraussetzung vom reinsemitischen Charakter der vorisraelitischen Bewohner Palästinas, von ihrer Bauernreligion und ziemlich rohen und urwüchsigen Kultur in den Aufstellungen der entwicklungsschematischen Schule (Kuenen, Wellhausen, R. Smith usw.). Dieser Schule gegenüber formuliert B. seinen religionsgeschichtlichen Standpunkt so: „Die Religion Israels nimmt ihren Ausgang von Sinai und Qadesch, abseits von den Brennpunkten der Kultur, zwar eng verknüpft mit einer älteren Entwicklungslinie (Religion der ‚Väter‘), doch zunächst nur wenig

und rein äußerlich beeinflußt von den Kulturen des Synkretismus (Babylonismus und Ägypterherrschaft). Die Übertragung (Einwanderung) in das Gebiet des babylonischen Geistes und des Synkretismus ergibt einen Bruch (Israels Volksreligion), neben welchem aber eine fortlaufende Entwicklungslinie bestehen bleibt, die schließlich (in der prophetischen Bewegung) in immer kräftigerer Reaktion in die Gesetzlichkeit des Judentums ausmündet" (S. 105). Daher „Recht und Pflicht, im Sammelwerk des Pentateuchs echtes Gut des mosaischen Zeitalters zu suchen und zu finden" (S. 106). Anderes: die Amoriter sind Semiten, die Kanaaniter Nichtsemiten; vor diesen müssen jene ins Gebirge und in den Negeb weichen. Die Israeliten sind ein Zweig der Völkergruppe der Hebräer d. i. der Habiru der Tell-el-Amarnabriefe. Mit den ʿprjw der Ägypter haben die Hebräer nichts zu tun. Der Auszug aus Ägypten wird gegen Eerdmans frühe angesetzt. Stark gewinnt durch die Heranziehung der außerbiblischen Quellen die Glaubwürdigkeit der in die biblischen Bücher eingebetteten alten Überlieferungen, z. B. in Gen. 9 (S. 69), Gen. 10 (S. 10. 69), über den Amoriterkönig Sihon (S. 59 ff.), über Moses (S. 101 f.). Hoffentlich wird aus der „vorläufigen Skizze" über Synkretismus und Mosaismus (S. 96 ff.) recht bald ein schönes Buch.

Nach dem zweiten Bericht über die **Vulgata Revision** (Rom 1911, S. Anselm. 32 S.) wird die Arbeit länger dauern, als in solchen Dingen unerfahrene Optimisten erwartet haben. Es wird die Gründung eines eigenen Organs für die Revisionsarbeit, der **Collectanea biblica latina** angezeigt, das in freien Zwischenräumen erscheinen wird. In der Hauptsache berichtet das Heft über die bereits photographierten (66) und die kollationierten (65 Bde) Handschriften, über die Ergebnisse zweier Studienreisen De Brunnes nach Spanien, Österreich und Deutschlands. Angehängt ist eine Note upon the present state of the Vercelli Gospels (4. Jahrh.).

O. Rescher, **Einiges über die Zahl Vierzig** (Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 1911, S. 517 ff.), teilt einige Zusätze zu dem von W. Roscher zusammengetragenen Material über den typischen Gebrauch der Zahl Vierzig mit.

Eine mehr erbauliche als streng wissenschaftliche Erklärung des 80. Psalms in Verbindung mit einer Art Abriß der Geschichte der Juden seit der Zerstörung des zweiten Tempels ist D. Barons, eines zum Christentum übergetretenen englischen Juden, Buch **Der Hirte Israels und seine zerstreute Herde,** Autoris. Übers. v. Gräfin E. Groeben (Berlin 1911, G. Nauck [Fritz Rühe]; ℳ 1,50). Verf. sieht in Ps. 80 „ein prophetisches Gebet, das noch einmal aus Herz und Seele des gottseligen Überrestes von Israel für die Gesamtheit des Volkes zur Zeit des Endes emporsteigen wird". Er will die wahre Lösung des Rätsels der Geschichte der Juden geben, aber zugleich auch apologetisch wirken, insofern er mit Recht in den Leiden Israels die Erfüllung göttlicher Vorhersagung sieht und einen Anschauungsunterricht für die Christenheit. Die Darstellung der Leidens-Geschichte der Juden, über die man als Motto das Sophokleische Wort setzen könnte: „*Τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα*" (Ödipus Col. 266), ist insbesondere in der Schuldfrage einseitig; Verf. sei etwa auf W. Sombarts jüngst erschienenes Buch über die Juden als Väter des Kapitalismus verwiesen.

M. Kegel-Wittenberg, **Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese** (Gütersloh 1911, Bertelsmann; ℳ 2,–), zeigt, daß Vatke, durch sein Jugendwerk „Die Religion Israels" (1835) einer der Begründer der genannten Hypothese, später seinen früheren Standpunkt in wesentlichen Punkten aufgegeben hat.

Ein neues Schema mit wertvollen Beobachtungen über **Die Chronologie des Priesterkodex und ihre Umgestaltungen** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1911, S. 241–55) legt O. Fischer-Döbeln vor. Im M. T. kann er beispielsweise die Zeit vom Welt-

anfang bis zu Abrahams Auszug genau auf 2058 = 6 · 7 · 7 · 7 Jahre zurückführen. Dabei setzt er freilich die Schöpfungswoche mit 7 Jahren ein und fügt Kenan mit 30 Jahren hinzu. N. Peters.

Neues Testament.

Die Simon-Magus Perikope (Apg. 8, 5 – 24). Ein Beitrag zur Quellenfrage in der Apostelgeschichte von Dr. Karl Pieper, Geistl. Oberlehrer in Hamm i. W. Neutest. Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz, Münster, Aschendorff; 1911. 84 S. Nach einer Skizzierung der zahlreichen quellenkritischen Erörterungen über die Apostelgeschichte und deren divergenten Resultate kommt der Verf. dieser gediegenen Münsterschen Doktordissertation zu seinem speziellen Thema. Er behandelt den ersten Teil der Philippusgeschichten in Apg. 8, 5 – 40, nämlich die Simon-Magus-Perikope. Er wurde dazu veranlaßt durch eine Arbeit von H. Waitz über diese Geschichten, der zu dem radikalen Urteile kommt, Apg. 8, 5 – 40 gehört gar nicht in die Apg., sondern sei erst später eingeschmuggelt. Was speziell die S.-M.-Perikope betrifft, so gelangt W., nachdem er vorher eine Reihe von Versen wegen angeblicher Widersprüche mit dem übrigen, als spätere Interpolation ausgeschieden, zu dem Resultate, die Perikope sei ein Fragment und speziell Teil alter Petrusakten semitischen Charakters. Was als neu bei W. hervortritt, ist der Versuch, die von ihm angenommene Petrusschrift durch Zeugnisse aus der altchristlichen Literatur zu erweisen, insbesondere aus den apokryphen Petrusakten. Verf. prüft zunächst in eingehender kritischer Untersuchung die von W. mit den Mitteln der Textkritik vorgebrachten Gründe gegen die Ursprünglichkeit der Perikope, und man muß gestehen, daß seine Ausführungen gegen jeden einzelnen derselben überzeugend sind. Gerade so verhält es sich mit seinen Darlegungen gegen die These W.s, daß die zugrunde liegende Quellenschrift eine Petrusgeschichte gewesen. Diese letztere wird aber nicht nur vom literarkritischen Gesichtspunkte aus untersucht, sondern es wird in einem besonderen Kapitel das „Neue" bei W. kritisch beleuchtet, nämlich sein Versuch, die Existenz der Quellenschrift durch Zeugnisse aus der übrigen altchristlichen Literatur nachzuweisen, inbesondere aus Clem. Al. und den apokryphen Petrusakten. Die Beweisgänge des Verf. zur Begründung, daß sich in diesen Schriften keine Anhaltpunkte für die Existenz einer Petrusgrundschrift ergeben, sind scharfsinnig und schlagend. Ebenso die Widerlegung der Behauptung W.s, daß Zitate in anderen altchristlichen Schriften seine These empfehlen. Auch die Kritik P.s der W.schen Beweisführung als einer methodisch fehlerhaften finden wir berechtigt.

Ist die Heilung des Beamtensohnes, Joh. 4, 46 ff., das zweite Wunder Jesu in Galiläa? Von P. Hub. Klug O. M. Cap. in Bibl. Zeitschr. 1911. S. 369–71 Nach der Ansicht des Verf. folgt aus Joh. 2, 12 nicht, daß Jesus in Kapharnaum keine Wunder wirkte. Er kann auch in der Zeit zwischen 2, 12 u. 2, 13 in Galiläa Wunder gewirkt haben. Der Text Joh. 4, 54 sagt nicht, daß das dort erzählte Wunder das zweite in Galiläa, sondern das zweite in Kana gewesen sei. Die Stelle ist nach K. nämlich so zu interpretieren: Dieses zweite, abermals zu Kana gewirkte Wunder vollbrachte Jesus erst nach seiner Rückkehr von Judäa.

Zur Frage nach der Anwesenheit des Verräters Judas bei der Einsetzung der Eucharistie, von M. Meinertz, Münster. Ibid. 372–90. Im allgemeinen neigt man in der Gegenwart auf katholischer Seite immer mehr zu der Meinung, daß Jesus den Verräter gleich nach der Feier des jüdischen Passah bezeichnete und dadurch veranlaßte, vor Einsetzung der Eucharistie den Saal zu verlassen. Gegenüber Bernhard, der die Anwesenheit des Judas behauptet und sich dabei wesentlich auf die Tradition

stützt, führt **Meinertz** aus, daß zwar die alte Tradition der Entfernung des Judas vor der Eucharistie nicht ungünstig sei, daß aber der Beweis nicht aus dieser, sondern ausschließlich aus dem biblischen Texte zu führen sei. Eine Untersuchung des Textes ergibt, daß die Entfernung des Judas vor der Eucharistie nach Mt. und Mk. sehr nahe liegt, daß Lk. nicht dagegen spricht; Joh. gibt den Ausschlag, einmal dadurch, daß zwischen 13, 19 u. 21 kein solch wichtiges Ereignis wie die Eucharistie liegen kann, sodann durch die Erwähung des Bissens in 26, worauf Judas den Saal verließ.

Das neue Dekret der Bibelkommission über das Matthäusevangelium und die sog. Zweiquellentheorie. Ibid. 391–96. Von **Joseph Sickenberger, Breslau.** S. untersucht die Frage, ob die Entscheidung der Bibelkommission die zwei Thesen dieser Theorie berühren, nämlich 1. daß Mk. nicht bloß für Lk., sondern auch für Mt. (d. h. den griechischen Mt.) literarische Vorlage gewesen, 2. daß die Gleichheit zwischen Mt. und Lk. sich nicht durch Abhängigkeit des letzteren von Mt., sondern durch eine gemeinsame, also zweite Quelle dieser Evangelien (Q), erkläre. — Antwort: 1. Die These von der Priorität des Mt. (Bibelk. Satz 2) bezieht sich nicht auf den griechischen, sondern den aramäischen Mt., hat also mit der genannten Theorie nichts zu tun. 2. Satz 4 der B. K. lehnt zwar die Annahme einer „Collectio dictorum seu sermonum Christi" als Quelle ab, das tat aber auch die Zweiquellentheorie, — aber nicht die Vorlage eines gemeinsamen Evangeliums. — Nimmt man an, daß der griechische Mt. **eine freie Redaktion** des aram. Mt. (Q) mit eingehender Berücksichtigung des Mk. ist, so läßt sich die Theorie halten, ohne gegen das Dekret zu verstoßen. Übrigens ist die Frage eine rein literarische.

Die evangelische Geschichte von der Verklärung von F. **Spitta**-Straßburg in Zeitschr. f. wiss. Theologie 1911, 97–167. I. Die Verklärung hat nichts mit Mk. 9, 1, Mt. 16, 28, Lk. 9, 27 zu tun, auch nichts mit dem Bekenntnis Petri, wohl aber mit den vorausgehenden Ausführungen. II. Die synoptischen Darstellungen zeigen Differenzen. Es liegt eine zwiefache Darstellung vor: Mk.-Mt. und Lk. III. behandelt Sp. die Verwendung der Verklärungsgeschichte in der Petrusapokalypse, II Petri, den Petrusakten, den Joh.- und den Thomasakten. IV. bespricht er verwandte evangelische Erzählungen (Gethsemane, Joh. 12, 23–32, Taufe Jesu, Himmelfahrt). V. Weitere religionsgeschichtliche Parallelen. Von der Erzählung: Moses auf Sinai ist die Verklärungsgeschichte nicht abhängig, noch weniger von Buddha- u. a. Legenden. Die religionsgeschichtlichen Parallelen tragen zur Aufhellung der ältesten Überlieferung nichts bei. VI. Verteidigt Sp. die Geschichtlichkeit der Verklärung, die zu denken ist als eine Gottesoffenbarung, als deren äußerlich physische Erscheinung für die empfänglichen Jünger eine Gewittererscheinung anzusehen ist. Eine eigentliche Verklärung (Verwandlung des Körpers Jesu) nimmt Sp. nicht an.

Thesen über die Entwicklung einer johanneischen Literatur von **W. Soltau.** Ibid. 167–70. S., der die Einheit des Johannesevangeliums leugnet, will hier zeigen, mit welchem Teil der johanneischen Schriften der Name des Apostels zuerst verknüpft gewesen sei, und wie er von diesem allmählich auch auf andere Abschnitte übertragen worden sei. Er stellt 12 Thesen auf, ohne nähere Begründung an dieser Stelle.

H. **Poggel.**

Kirchengeschichte.

Wir besitzen zwar eine Reihe von guten kirchengeschichtlichen Lehrbüchern, aber eine voll befriedigende Kirchengeschichte für weitere gebildete Kreise besitzen wir nicht. Diesem Mangel will und wird auch, soweit man nach der ersten Lieferung urteilen kann, die **Illustrierte Kirchengeschichte** von **G. Rauschen, J. Marx** und **J. Schmidt**

abhelfen (München, Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H. 1. Lieferung; das ganze Werk ist auf ca. 20 Lieferungen berechnet; Preis jeder Lieferung 60 ₰). Die Darstellung ist wissenschaftlich gehalten, ohne jedoch, wie naturgemäß, durch wissenschaftliches Beiwerk beschwert zu sein. Ein besonderer Vorzug des Werkes liegt in den Abbildungen. Es wird ein reiches, „sehr vielfach bislang noch unbekanntes und unveröffentlichtes Bildermaterial" in Aussicht gestellt, das zum Teil auf eigenen Tafelbildern naturgetreue Wiedergabe finden soll. Dabei werden nur Abbildungen streng geschichtlichen Charakters aufgenommen. Auch besonders wichtige Dokumente finden Aufnahme. So enthält die erste Lieferung neben 29 wohlgelungenen Bildern auf zwei Tafelbildern die Vorderansicht des Kreuzreliquiars des byzantinischen Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenitos und seines Sohnes Romanus II. und die Clematianische Inschrift in St. Ursula in Köln und den Text des Schreibens des Plinius an den Kaiser Trajan und die Antwort des letzteren. Die Lektüre wird reiche Belehrung und reichen ästhetischen Genuß bereiten. Vollendet wird das Werk sich sehr als Geschenk eignen.

Eine zeitgemäße Frage behandelt J. Marx in seiner Schrift: **Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung** (Trier, Paulinusdruckerei; ℳ 1,50). Marx fragt zunächst, ob der Eid dem katholischen Geschichtsforscher eine neue Bindung auferlege, und kommt durch Vergleichung der die Geschichte betreffenden Bestimmungen desselben mit dem Dekrete Lamentabili, dem „neuen Syllabus", mit dem alten Syllabus vom Jahre 1864 und besonders mit dem Vatikanum zur Verneinung der Frage. Des weiteren untersucht er den Sinn und die Bedeutung des Eides für die Geschichtsforschung und gelangt zu dem Schlusse, daß derselbe mit nichten den Forscher in irgendeinem Betracht hindere. Um dies noch klarer herauszustellen, geht er endlich in breiter Ausführlichkeit auf die Forderungen der Geschichtswissenschaft ein und zeigt, daß der katholische Forscher sie alle gut erfüllen kann. Als Anhang sind (lateinisch und deutsch) die Formel des Antimodernisteneides und das vierte Kapitel der Concilii Vaticani Constitutio dogmatica de fide catholica: De fide et ratione beigegeben. Zur Widerlegung der immer wieder gehörten gegenteiligen Behauptungen bietet die Schrift reiches, gutes Material. Namentlich wegen des ausführlichen Abschnittes über die Forderungen der Geschichtswissenschaft sei sie auch den katholischen Studierenden dieser Wissenschaft empfohlen.

In der Schrift: **Bischof Julian von Kios,** der Nuntius Leos des Großen in Konstantinopel (Würzburger Dissertation von S. S. 1909. Druck von J. Kösel, Selbstverlag; ℳ 3,–) zeichnet A. Wille das Leben und Wirken eines Mannes, der seinerzeit eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Julian war im Occident geboren, doch lag das Feld seiner Tätigkeit im Orient. Er war, wie d. V. gegenüber der gewöhnlichen Annahme feststellt, Bischof von Kios in der Provinz Bithynia Pontica, nicht von Kos im südlichen ägäischen Meere. In den Streitigkeiten, die sich an den Namen des Eutyches knüpfen, nahm er von vornherein gegen diesen entschieden Stellung. An der Synode von Chalcedon nahm er als Beirat der Legaten und als Stellvertreter des römischen Bischofs teil. Zwar unterschrieb Julian den bekannten Kanon 28 (die Privilegien der Kirche von Konstantinopel betreffend) nicht, trat aber später in einem Briefe an Papst Leo I. für denselben ein, was ihm einen scharfen Verweis desselben zuzog. Übrigens wurde dadurch das sehr vertraute Verhältnis Julians zu Leo nicht gestört, vielmehr ernannte ihn dieser zum apostolischen Nuntius in Konstantinopel. Als solcher hat er unter den Kaisern Marcian und Leo I. eine hervorragende Tätigkeit entfaltet. Der Verfasser schließt sich eng an die Quellen an. Als solche dienen ihm namentlich die Briefe Leos und die Konzilsakten (auch „die

syrischen Akten der Räubersynode"). Nicht benutzt hat er die monophysitischen Berichte zum Chalcedonense. Eine mehr auf das eigentliche Thema konzentrierte Darstellung wäre der Arbeit vorteilhafter gewesen.

Gewöhnlich findet die Darstellung der Kreuzzüge mit dem Falle von Akkon ihren Abschluß. Und doch hat die Kreuzzugsidee noch lange fortgelebt, sind noch während des ganzen 14. Jahrhunderts Kreuzzugsversuche unternommen worden. Die **Kreuzzugsversuche um die Wende des 13. Jahrhunderts** schildert im 31. Hefte der Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, hrsg. von v. Below, Finke und Meinecke (Berlin und Leipzig, Rothschild; ℳ 2,50), der Schüler Finkes F. Heidelberger. Nikolaus IV., der zur Zeit des Falles von Akkon die Tiara trug, betrieb sogleich energisch einen neuen Kreuzzug. Lebhaft wurde, wie auch noch in der Folgezeit, die Vereinigung der Orden der Johanniter und Templer erwogen. Große Hoffnungen setzte man auf die Bundesgenossenschaft der Mongolen. Geringeren Eifer zeigte Bonifatius VIII. inmitten der zahlreichen Verwicklungen und Schwierigkeiten seines Pontifikates. Dagegen lag Klemens V. der Kreuzzug sehr am Herzen. Die Ausführungen über die während seines Pontifikates gemachten Bemühungen bilden den Hauptteil der Schrift. Auch Johannes XXII. zeigte sogleich im Anfange seiner Regierung Interesse für den Kreuzzug. Erreicht wurde allerdings nicht viel; höchstens, daß es den Johannitern gelang, sich in den dauernden Besitz von Rhodus zu setzen und so eine neue Vormauer gegen den heranflutenden Islam zu schaffen. Die streng wissenschaftliche Arbeit ist ein sehr dankenswerter Beitrag zur Kreuzzugsliteratur und ist um so mehr zu begrüßen, als über die Kreuzzugsbestrebungen seit dem Falle Akkons noch wenig Zusammenhängendes geschrieben ist. Als Anhang ist eine „zusammenfassende Darstellung der literarischen Kreuzzugspläne unter Klemens V.", und ferner ist ein Exkurs „zum Bericht über die Schlacht bei Hims in den Annales Caesarienses" beigegeben.

In einem neuen Bändchen der „Illustrierten Geschichtsbibliothek für jung und alt" behandelt L. Smolle **Wallenstein** und das Zeitalter des dreißigjährigen Krieges (Graz und Wien, Styria; mit 20 Illustrationen; ℳ 1,20). Auf der ausgedehnten Wallensteinliteratur fußend, schildert er in lebendiger Sprache den gewaltigen Friedländer auf dem Hintergrunde seiner Zeit. Viele interessante Einzelheiten sind in die Darstellung eingeflochten. Dem Zwecke des Unternehmens, weitesten Kreisen geschichtliche Bildung zu vermitteln, wird das Büchlein gerecht. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Theodorets Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von Dr. Léon Parmentier, Professor an der Universität Lüttich (Leipzig, Hinrichs; ℳ 17,–). Eine neue Ausgabe der Kirchengeschichte Theodorets war ein längst empfundenes Bedürfnis, da die letzte bereits 1854 zu Oxford erschienene von Gaisford ihre großen Mängel hatte. Die vorliegende, mit einem Aufwande von großer Gelehrsamkeit und unter der tätigen Beihilfe mehrerer hervorragender Männer, sowie durch die pekuniäre Unterstützung der Kirchenväter-Kommission hergestellte Ausgabe dürfte daher allgemein freudig begrüßt werden. Die ausführliche Einleitung (IX–CX) handelt zunächst über die Handschriften, dann eingehend über die Gruppierung derselben, ferner über die Kapitel-Indizes, die Handschrift des Nicephorus, die Textgeschichte, die Handschrift der Tripartita; über die Urkunden und deren Überlieferung, die Abschreiber, die Ausgaben und Übersetzungen; über die Quellen (Urkunden, Rufinus, Sokrates, Sozomenus,

Philostorgius, Theodorus von Mopsuestia u. a.). Daran reiht sich eine knappe Vita und Charakteristik Theodorets und seiner Kirchengeschichte, sowie ein Schlußwort nebst einem Verzeichnis der Handschriften und Abkürzungen. Dem nun folgenden griechischen Text (1—349) sind als Anhang 6 Register beigegeben: I. Biblischer Index, II. Wörtlich zitierte Schriften (Schriftsteller und Synodalschreiben), III. Parallelschriftsteller, IV. Abschreiber, V. Namenregister, VI. Wortregister, letztere drei besonders ausführlich und sehr wertvoll, indem sie eine leichte und ausgiebige Benutzung des Buches nach jeder Richtung hin erst so recht ermöglichen. Der Herausgeber hat sich durch seine mühevolle und hochverdiente Arbeit gerechten Anspruch auf uneingeschränkte Anerkennung erworben. Die Ausstattung des Buches ist dieselbe, wie wir sie an allen bisherigen Editionen der Kirchenväter-Kommission, die sämtlich in dem bekannten Verlag von J. C. Hinrichs erschienen sind, bewundernd hervorheben müssen.

Hippolyts Schrift „Über die Segnungen Jakobs" von C. Diobouniotis und N. Beïs. **Hippolyts Danielkommentar** in Handschrift Nr. 573 des Meteoronklosters von Konstantin Diobouniotis. Mit Vorwort von G. Nathanael Bonwetsch. Leipzig, Hinrichs; ℳ 2,50 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. Bd. 38, 1). Nach einem kurzen, aber gut orientierenden Vorwort von Bonwetsch wird von dem Herausgeber D. in der Einleitung zunächst dargetan, daß die schon im Altertum erwähnten Schriften Hippolyts „über die Segnungen Isaks" und „über die Segnungen Jakobs" nicht zwei verschiedene Schriften sind, sondern nur eine, die zugleich die Erklärung beider Segen umfaßt, was auch aus der bereits von Bonwetsch s. Z. (Texte und Untersuchungen 1904, Bd. 26, 1a) herausgegebenen (freilich nicht auf dem griechischen Text, sondern auf einer georgischen bezw. russischen Version beruhenden) deutschen Übersetzung dieser Stücke hervorzugehen scheint. Den nun folgenden bisher nicht edierten griechischen Originaltext entnehmen die Herausgeber einer Handschrift des Meteoronklosters „der Verklärung" (Thessalien), von der eine gute Beschreibung sowie eine Mitteilung ihres reichen Inhalts gegeben wird. — Der Text aus dem Danielkommentar Hippolyts ist leider nur aus Stücken zusammengesetzt, wie sie sich eben in der Handschrift finden; sie sind jedoch beachtenswert wegen der eigentümlichen Anordnung des Textes der einzelnen Gesichte und wegen der guten Lesarten, die er bietet und in denen sich der vorliegende Text von jenem der Ausgabe der Berliner Kirchenväter-Kommission (Hippolyts Werke Bd. I von Bonwetsch und Achelis 1897) unterscheidet.

Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers. Von Alfred L. Feder S. J (Stimmen aus Maria-Laach 1911, II 30—45). Die Schriften des großen gallischen Lehrers geben, wenn auch nicht in dem Maße wie dies bei Augustin, Hieronymus, Chrysostomus u. a. der Fall ist, doch in ähnlicher Art ein anschauliches Spiegelbild der Kulturwelt, in der er lebte und wirkte. Feder hat die weit zerstreuten Bemerkungen und Andeutungen über die kulturgeschichtlichen Zustände jener Zeit gesammelt und zu einem Gesamtbild vereinigt. Es tritt uns da auf der einen Seite das ursprüngliche keltische sowie das von den Eroberern importierte sowohl bei vielen der Gebildeten, als auch bei der Masse des Volks herrschende Heidentum mit all seinen Torheiten und seiner sittlichen Entartung anschaulich entgegen und daneben als schlimmer und mächtiger Feind die arianische Staatskirche, auf der andern Seite sehen wir das verhältnismäßig noch wenige Anhänger zählende, aber mächtig und unaufhaltsam vordringende katholische Christentum, das namentlich unter des Hilarius Führung den Arianismus siegreich niederringt. Auch in das innere Leben der Kirche gewinnen wir manchen Einblick, lernen gewisse altkirchliche Sitten und Gebräuche kennen, hören von Gottesdienst und Hymnengesang. Auch ein Bild von

dem Studium und dem Stande der profanen Wissenschaft in ihren einzelnen Zweigen, sowie von dem theologischen Studium wird uns geboten. Endlich lernen wir aus den Schriften des Hilarius Land und Leute, das Treiben in den Städten und auf dem Lande, die merkantilen und sozialen Verhältnisse, den großen Reichtum des Landes und im Zusammenhange damit die arge sittliche und soziale Entartung der Zeit (Habsucht, Wucher, Luxus, Unmäßigkeit, Unsittlichkeit und vielfache Zerrüttung des Familienlebens) kennen. Manches erinnert schon an die zwei Menschenalter später von Salvian von Marseille angehobene schmerzerfüllte Klage über die Sittenzustände Galliens (vgl. diese Zeitschrift 1910, 330 ff.).

Der Jobprolog des Julianos von Halicarnassos in einer armenischen Bearbeitung. Herausgegeben von P. Petrus Ferhat, Priester der Mechitaristenkongregation (Oriens christianus 1911, S. 26–31). Der armenische Text ist nach den beiden in der Wiener Mechitaristenbibliothek vorhandenen Handschriften nebst einer lateinischen Übersetzung mitgeteilt, während die entsprechenden Abschnitte des griechischen Textes aus dem in einer Pariser Handschrift enthaltenen (oft dem Origenes zugeschriebenen) Kommentars zur Vergleichung in Fußnoten abgedruckt sind. Gegen Erwin Preuschen (vgl. Theol. Lit. Zeitung XVIII, 1893) wird auf Grund des ausdrücklichen Zeugnisses der armenischen Version die Identität des Julianos von Halicarnassos und des Julianus Episcopus Alexandrinus außer Zweifel gestellt, da eine Vergleichung des griechischen Textes mit dem armenischen das Problem der Autorschaft vollends löst. Der Beiname Alexandrinus erklärt sich daher, daß Julianos, bereits seit 518 von seinem Bischofssitze vertrieben, seitdem in Alexandria lebte. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des rein göttlichen Jesu. Von William Benjamin Smith (Eugen Diederichs, Jena 1911; ℳ 5,–). Verf. glaubt zur Lösung des „wichtigsten und interessantesten, aber auch zugleich verwirrtesten aller geschichtlichen Probleme“: des Problems des Ursprungs des Christentums höchst wertvolles Material zu besitzen, welches er zum Teil bereits in seinem „vorchristlichen Jesus“ veröffentlicht hat, zum Teil in der vorliegenden Schrift vorlegt, während das durchschlagendste erst in späteren Publikationen veröffentlicht werden soll. Verf. wendet sich ausschließlich gegen die herrschende liberale Theologie. Hatte diese Christus der modernen Welt mit einem fast einstimmigen Ecce homo vorgestellt, indem sie den Stifter des Christentums zu einem erst mit der zunehmenden Verehrung vergotteten Menschen stempelte, so glaubt Verf. nachweisen zu können, daß es sich umgekehrt verhalte, daß nämlich Jesus ein vermenschlichter Gott sei. Das Ecce Deus des Titels gibt also in prägnanter Fassung seine These. Den Ursprung des Christentums erklärt er synkretistisch aus dem Zusammenströmen aller philosophischen und theologischen Gedankenströme der alten Welt. Es ist nichts anderes als der endliche, einmütige Protest der Menschheit gegen den albernen Polytheismus, der nicht allein von Judäa, sondern gleichzeitig von verschiedenen Brennpunkten ausging. Der in jener Zeit überall vorhandene Gedanke eines Weltheilandes brachte es mit sich, daß für den einen Gott, den man dem Polytheismus entgegensetzte, allmählich der Name Jesus (= Heiland) unter Verdrängung aller anderen den Sieg davontrug. Smith leugnet demnach wie sein Freund Drews die geschichtliche, menschliche Existenz Jesu vollständig. Was die Hl. Schriften an Tatsächlichem uns vom Leben Jesu berichten, muß überall als Gleichnis, als Symbol einer Lehre und als nichts anderes verstanden werden. Das Urchristentum mußte, wollte es sich gegen den staatlich geschützten Polytheismus

durchsetzen, seine Lehren verhüllen, in Symbole kleiden. Die Christen der ersten Zeit verstanden diese Gleichnisse richtig, allmählich aber trat ein Mißverständnis dieser symbolischen Sprechweise der Hl. Schrift ein, und so beruht denn unser ganzes heutiges Christentum auf einem ungeheuerlichen Mißverständnis. Indem Verf. das Neue Testament durchgeht, sucht er zu zeigen, daß zunächst die erste Predigt Jesu, wie sie in der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel uns entgegentritt, von den Lebensschicksalen und Taten Jesu nichts enthalte (wobei unbequeme Stellen einfach als Interpolationen gestrichen werden) und daß die menschlichen Züge in den Evangelien sich im Laufe der Zeit eingeschlichen haben. An verschiedenen Beispielen sucht er zu zeigen, wie Tatsachenberichte der Evangelien symbolisch zu deuten seien. Lazarus z. B. ist ein Symbol der todkranken Heidenwelt, welche durch den monotheistischen Jesuskult zu neuem Leben erweckt wurde. Verf. glaubt an ungefähr 60 Stellen der Evangelien augenfällige Sinnbilder annehmen zu müssen und folgert, daß sie deshalb wahrscheinlich überall symbolisch zu verstehen seien. In einem besonderen Abschnitt wendet sich S. gegen die neun Grundsäulen Schmiedels, d. h. gegen die von Schmiedel entdeckten neun Stellen der Evangelien, welche nach dessen Ansicht, weil für Jesus ungünstig, nicht erfunden sein können und deshalb als wissenschaftliche Grundlage der tatsächlichen menschlichen Existenz Jesu gelten müssen. Nachdem S. auch diese Grundsäulen, wie er glaubt, erschüttert hat, vermeint er den herrschenden Liberalismus tödlich getroffen zu haben. Wie Drews operiert auch Smith oft sehr glücklich gegen die liberale Exegese, wie sie hauptsächlich von Harnack, Wellhausen und Loisy vertreten wird. Wir unserseits können diesem Kampfe mit einer gewissen Genugtuung zuschauen. Wenn wir sehen, wie die einen in Jesus den Menschen sehen, der zu Unrecht vergöttlicht wurde, während die andern in ihm von Anfang den Gott finden, der zu Unrecht vermenschlicht wurde, so kann uns das nur in der Überzeugung stärken, daß beide unrecht haben und daß Jesus in Wahrheit Gott und Mensch war, wie es die Kirche ohne Wanken von Anfang an gelehrt hat.

Was muß man von der Religionsgeschichte wissen? Von Berthold von Schottenfeld (Berlin 1911, Hugo Steinitz; ℳ 1,–). Verf. beabsichtigt eine allgemeinverständliche Darstellung der Hauptfragen der Religionswissenschaft und insbesondere der Entwicklung der Religionen zu geben, ohne dabei Apologetik oder Kritik irgendeiner Konfession oder der Religion überhaupt einfließen zu lassen. Es zeigt sich freilich auch wieder bei ihm, wie schwierig eine objektive Behandlung der hier vorliegenden Probleme ist. Er trägt die moderne These von der Aufwärtsentwicklung der Religion aus niedersten Anfängen als wissenschaftlich erwiesen vor. Der Mensch besaß anfangs überhaupt kein ethisches Empfinden (S. 53). Der Monotheismus entwickelte sich aus dem Polytheismus (S. 50). Wenn das Christentum in einem solchen Gesamtüberblick über alle Religionen mit ganz wenigen Worten abgetan wird, so entspricht das nicht seiner wahren Bedeutung, wie sie selbst derjenige anerkennen muß, der seine Einzigartigkeit und Absolutheit leugnet.

Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus. Von Mag. theol. Johannes Frey-Dorpat (Reval 1911, Franz Kluges Verlag). Verf. wendet sich gegen die im Verlag des deutschen Monistenbundes (1910) erschienene Broschüre Berliner Religionsgespräch „Hat Jesus gelebt?" usw., wobei er jedoch weniger das eigentliche Thema jenes Gespräches, die von Drews aufgestellte Mythenhypothese bekämpfen, als vielmehr der durch den Vorstoß Drews' bewirkten Erschütterung der Glaubwürdigkeit der Hl. Schriften entgegen wirken will. In ruhigen, allgemeinverständlichen Ausführungen stellt er die historische Zuverlässigkeit zunächst der Paulusbriefe, sodann der Evangelien wie der übrigen Schriften des N. T. fest. Nachdem

er auch die Apokryphen für die Glaubwürdigkeit der kanonischen Schriften hat Zeugnis ablegen lassen, legt er die außerchristlichen Zeugnisse vor, von denen er das des Flavius Josephus zwar als Interpolation ausschließt, wofür er jedoch in den Erweiterungen der slavischen Übersetzung des Josephus einen gewissen Ersatz findet, sofern er die Abfassung dieser von Jesus handelnden Zusätze durch einen Juden des 1. Jahrhunderts für wahrscheinlich hält. Verf. steht auf orthodox protestantischem Standpunkt.

Totemismus, soziale Gliederung und Rechtspflege bei einigen Stämmen Togos. Von Fr. Wolf S. V. D. (Anthropos 1911, S. 449–465). Verf. legt sein in dem genannten Gebiet zur Frage des Totemismus gesammeltes Material vor, ohne dazu Stellung zu nehmen. Er füllt durch seine Mitteilungen eine wirkliche Lücke aus, da gerade das von ihm untersuchte Gebiet „fast das einzige noch übrig gebliebene an der ganzen langen Küste von Oberguinea ist, wo das Vorhandensein von Totemismus nur schwankend und spärlich festgestellt werden konnte." A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet von Dr. M. Grabmann, Prof. in Eichstätt (Herder; 9,00 ℳ). Das Vorwort betont mit Recht, daß dieser zweite Band, nach zwei Jahren mühsamer Arbeit fertiggestellt, an Umfang und Inhaltsfülle den ersten noch überragt. Zur Behandlung kommen die Theologen des 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts. Gedrucktes und ungedrucktes Material wurde durchforscht und wie über einzelne Autoren neues Licht verbreitet, so an dem Gesamtbilde eine Reihe von Korrekturen angebracht. Mehrere Gönner und Freunde steuerten zu dem Werke bei und förderten es durch ihre Unterstützung. Es zerfällt in zwei Teile. In dem ersten allgemeinen Teile werden die „allgemeinen Faktoren und Gesichtspunkte in der Entwicklung der scholastischen Methode des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts" dargelegt: Aufschwung des höheren Unterrichtswesens (Paris ist wissenschaftliche Metropole, Frankreich geistige Vormacht); ungedruckte Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren; die Bibliothek der Scholastiker (antike Klassiker, Aristoteles, Väterwerke, auch griechische [Damaszenus] in Übersetzungen) theologische Richtungen und Gegensätze (Dialektiker, Mystiker). Im zweiten, speziellen Teile werden die einzelnen Autoren und ihre Schulen behandelt: die Thätigkeit Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon und ihrer Schüler; Abälard, Hugo von St. Viktor, Robert von Melun, Petrus Lombardus, Gilbert de la Porrée, Johannes von Salisbury, Alanus de Insulis, Petrus Cantor und die von ihm ausgehende biblisch-moralische Richtung und endlich Petrus von Poitiers und die ungedruckten Summisten um 1200. Interessieren dürfte das Urteil über Abälard; er hält sich von den Extremen fern. Nach Grabmann ist Abälard kein Rationalist: „Was Abälard durch das intelligere angestrebt wissen will, ist eine Erkenntnis dessen, was die Glaubensgeheimnisse bedeuten und besagen wollen, ist eine mit unserem Diesseitszustande des Glaubens vereinbare Einsicht in den Inhalt der Mysterien des Christentums. Von einem Aufgehen der Heilswahrheiten in bloßen Vernunfterkenntnissen oder gar von einem vollständigen Begreifen dieser übernatürlichen Wahrheiten und Tatsachen durch die auf sich selbst gestellte Menschenvernunft will Abälard grundsätzlich nichts wissen" (191). Doch hat er praktisch bisweilen die Grenzen zwischen Glauben und Wissen verwischt und dadurch mancherlei Irrungen begangen. Besonders ausführlich wird Hugo von St. Viktor behandelt. Ihm glaubt Grabmann auch die „Summa sententiarum" zuschreiben zu dürfen, wenngleich er gesteht, daß das nicht auf „wirklich

durchschlagende Gründe" hin geschieht. Über Robert von Melun konnte durch Verwertung handschriftlicher Quellen neues Licht verbreitet werden. Ebenso über Petrus von Poitiers und die sich an ihn schließenden Pariser Summisten. Das Werk will ja vorerst nur die „Methode" bearbeiten, hat also hauptsächlich formalen Charakter, doch wird auch oft die Theologie gestreift. Vielleicht wäre es manchem Leser erwünscht, wenn das noch öfter geschehen wäre und zwar vor allem in jenen Partien, welche in der Scholastik eine erst eben anhebende oder schon fortschreitende Entwicklung durchgemacht haben. Wir denken an die Sakramentenlehre, Gnadenlehre, Kirchenlehre, den Primat, Ablaß usw. Es geht dieser Wunsch freilich nicht auf längere Ausführungen, sondern nur auf kurze Gedanken und fertige Urteile, wie sie sich dem Verf. bei der Lektüre der Quellen inbetreff der in der Entwicklung begriffenen Lehren von selbst einstellen. Auch negative Urteile sind ja bisweilen von Wert, besonders wenn sie nach des Verfassers objektiver und besonnener Art gefällt werden. Das Sachregister zeigt, daß nach der gedachten inhaltlichen Seite manches geboten wird, besonders in der allgemeinen Sakramentenlehre. Wenn wir aber um ein „Mehr" nach dieser Hinsicht bitten, dann geschieht es aus Vertrauen zu dem Urteile des Verfassers und auch aus theologischem Interesse an seinem mühevollen und gelehrten Werke.

Glauben und Wissen von Viktor Cathrein S. I. (4. u. 5. Auflage, Herder 3,00 *M*.) Glauben und Wissen ist das vielbehandelte Thema der Väterzeit und der Scholastik, es ist auch das Thema unserer neueren und neuesten Zeit. Besonders aktuell ist es seit der Verurteilung des Modernismus geworden. Verf. sagt mit Recht, daß dieser „nur ein Versuch ist, den Kant-Schleiermacherschen Gefühlsglauben, der seit einem Jahrhundert den Protestantismus beherrscht und zersetzt, auf den katholischen Boden hinüberzuschmuggeln". Daher urteilt er: „Die Widerlegung der Kant-Schleiermacherschen Ansichten ist eine genügende Widerlegung der Grundvoraussetzungen des Modernismus" (Vorw.). Er handelt im ersten Kapitel vom Wissen, im zweiten vom Glauben, im dritten vom Verhältnis von Wissen und Glauben. Beim Wissen wird zunächst sein allgemeiner Begriff festgestellt, wobei die bekannte Stellung Kants geprüft und kritisiert wird. Es wird weiter der Kantsche Einfluß auf die protestantische Theologie erörtert und zuletzt das Wissen der Offenbarungstatsache erwiesen. Beim Glauben wird zuerst der protestantische Gefühlsglaube beschrieben, dann der katholische Glaube (Fürwahrhalten geoffenbarter Wahrheiten). Im letzten Kapitel wird kurz und prinzipiell die Harmonie zwischen Glauben und Wissen dargetan, die schlimme Folge der protestantischen Lehrfreiheit aufgezeigt und die Stellung des Glaubens zur Kultur normiert. Bei der Lektüre dieses letzten Artikels freute es den Referenten, daß der Verf. hier reinlich scheidet. Es ist das durchaus notwendig; schon der Herr betont das (Luk. 16, 8). Verf. antwortet auf die Frage, ob die Kultur im weltlichen Sinne den richtigen Maßstab für den Wert der Religion abgebe, rundweg mit nein. „Was würde man dazu sagen, wenn jemand den Wert der Moral nach dem Reichtum und der Machtstellung derjenigen beurteilen wollte, die sie befolgen? Die Moral käme dabei schlecht weg" (228). Freilich täte sie das; schon Paulus bemerkt: Non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles (1 Kor. 1, 26). Das muß zwar nicht so sein, aber es ist das tatsächliche Verhältnis wie im Urchristentum, so in der verwandten heutigen Zeit. Wie arm war Israel an Kultur und wie relativ reich an Religion; umgekehrt, wie reich war Griechenland an Kultur, wie arm an wahrer Religion; niemand wird sich an seinem albernen Götterkulte und Götterliebschaften erbauen. Daß aber der katholische Glaube auch nebenher die Kultur gefördert hat und mit ihr einen harmonischen Bund eingehen kann, zeigt doch handgreiflich die Entwicklung des Mittelalters. Auch von den neueren Staaten zeigt Cathrein,

vielfach mit statistischem Material, daß der Glaube keineswegs kulturhemmend wirkt. Wo das den Anschein hat, da handelt es sich um ganz andere Hemmnisse als religiöse. Auspowerung der Katholiken durch Säkularisation, systematische Unterdrückung, Imparität usw. Hier operiert Verf. vielfach mit ganz modernem Zahlenmaterial. Die Darstellung ist flott und rhetorisch gehalten; mehr im Stile von Vorträgen als einer rein wissenschaftlichen Abhandlung. Daher sei die lesenswerte Schrift auch für Vortragszwecke besonders empfohlen. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Victor Frins S. I. ist seit Jahren mit einer umfangreichen wissenschaftlichen Arbeit **De actibus humanis** beschäftigt. Den beiden ersten Bänden („De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis" und „De actibus humanis moraliter consideratis") hat er jüngst den dritten Band **De formanda conscientia** folgen lassen (Herder; 5 ℳ). Er behandelt darin zunächst die überwindliche und unüberwindliche Unwissenheit und deren Einfluß auf die sittliche Beurteilung des menschlichen Handelns, sodann das Gewissen (Begriff, Notwendigkeit, die „formatio conscientiae") und damit zusammenhängende Fragen (die Einteilung des Gewissens usw.) und endlich den Probabilismus; ein Anhang erörtert die Auktorität und Lehre des hl. Alphons. Frins hat seinen klaren und gründlichen Untersuchungen im großen und ganzen die scholastische Form gegeben; sein Latein liest sich leicht und flüssig. In der Frage des Moralsystems steht er fest und entschieden auf dem Boden des sog. gemäßigten Probabilismus; „ante omnia dicimus, ipsum (sc. probabilismum moderatum) nobis videri unice probandum" (S. 230). Ob die Schriftstelle auf S. 34 (es handelt sich um Röm. 1, 20 f.) wirklich den von Frins gewollten Sinn hat, bezweifle ich; auch bezüglich der Verwendung von Eccli 15, 14 auf S. 245 trage ich Bedenken. Abt Joachim von Floris ist (S. 26) dem Wortlaut nach fast den „Ss. Patres" zugerechnet. Kann man Albert den Großen glatt als Zeugen für den „gemäßigten Probabilismus" der heutigen Schulsprache zitieren? Vgl. etwa Lauer, Die Moraltheologie Alberts d. Gr., S. 64. Frins liebt mehr die spekulativ-positive Art der Darstellung. Diese hat sicherlich viel Gutes; sie ist klar und schafft vielfach Klarheit. Auch wer bei solchen Dingen im allgemeinen eine mehr geschichtliche Betrachtungsweise vorzieht, wird gern die großen Vorzüge des wissenschaftlich bedeutsamen Buches anerkennen.

In die Form eines Dialoges zwischen einem eifrigen und für das Gute begeisterten Volksschullehrer und einem älteren ihm befreundeten Stadtschulrat hat Hermann Acker S. I. (Bonn a. Rh.) seinen Aufsatz **Der Kampf gegen den literarischen Schund und Schmutz** gekleidet (Christliche Schule 1911, S. 705—716; vgl. diese Ztschr. 1911, S. 685 über desselben Verfassers Aufsatz **Was versteht man unter Schundliteratur?**) Bei der Frage der Bekämpfung der Schundliteratur ist der Charakter von Jugend und Volk stets im Auge zu behalten. „Spannende Handlung in ordentlichem Deutsch ist der klassischen Erzählung, bei der die Leser sich langweilen, entschieden vorzuziehen." „Der sich bildenden Phantasie der Jugend muß entschieden Rechnung getragen werden." Im Kampfe gegen den Schmutz darf man die Wichtigkeit und Kraft des religiösen Ideals nicht übersehen. Mit besonderer Freude registrieren wir die Sätze: „Es ist freilich die höchste Zeit, daß vor allem die berufenen Volkserzieher diesen Literatur- und Bibliotheksfragen ein ganz anderes Interesse entgegenbringen. Große Aufwendungen für Kirchen sind gut; aber was nutzen uns herrliche Gotteshäuser, wenn durch eine farblose und gottlose Literatur, durch die Pest des Schmutzes unser Volk, unsere Jugend

denselben Gotteshäusern entfremdet werden? Die Bibliotheken bilden sich immer mehr aus zu Bildungszentren, zu geistigen Versorgungsstätten unseres Volkes. Möchte doch der Apostel erstehen, der mit gewaltiger Donnerstimme dem katholischen Volke und seinen Führern die dringende Notwendigkeit im katholischen Sinne geleiteter Büchereien predigt."

Für die von Dogmatikern, Moralisten und Pastoraltheologen vielfach und in verschiedenem Sinne behandelte Frage **Wie groß ist die Frucht der heiligen Messe?** m. a. W.: „Ist die Frucht der heiligen Messe, die aus der Applikation des Priesters gezogen wird (fructus specialis oder fructus medius gewöhnlich genannt), in dem Sinne unbeschränkt groß, daß sie nicht vermindert wird, wenn das heilige Meßopfer für mehrere, für viele dargebracht wird?" betont Al. Remont in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift (1912, S. 38–50): „Somit ist sicher, daß die Frucht der heiligen Messe außer der persönlichen Disposition noch andere Voraussetzungen hat, die Gott nach seiner unendlichen Weisheit kennt und dem großen Werke der Heiligung der Menschheit einordnet. Wesentlich ist diese Wahrheit dadurch festgestellt, daß wir sagen müssen: Das Opfer bewirkt nicht Gnade, sondern erfleht sie, und daß demgemäß alles, was über die Wirkungsweise des Gebetes gilt, in analoger Weise auch mit einigen Änderungen, die sich namentlich auf das unendlich würdige Opfer des Neuen Bundes beziehen, angewendet werden muß."

Die heilige Kommunion und das ewige Leben ist die überschrift eines Aufsatzes von Albert Schmitt S. I. in der Zeitschrift für katholische Theologie 1912 S. 196 bis 204. Er geht von der erhabenen und zentralen Stellung der hl. Eucharistie im geistigen Leben aus, um ihre enge Beziehung zum ewigen Leben darzulegen. Die hl. Eucharistie ist zwar nicht notwendig necessitate medii. „Wo sich's . . . um den relativen Wert der Sakramente handelt, um ihre necessitas salutis, da stehen die Sakramente der Toten an erster Stelle . . . Wenn aber der hl. Thomas die Eucharistie empfehlen will, dann hebt er ihre innere Vorzüglichkeit hervor, ihre zentrale Stelle unter allen Sakramenten, und in dieser Beziehung stellt er sie an erste Stelle." „Nehmen wir zum Ausgangspunkt die allererste Wirkung, die Vereinigung des Menschen mit Christus, die erhabene Stellung der Eucharistie, das wesentliche Unterscheidungsmerkmal von allen übrigen Sakramenten, daß nämlich Christus selbst in ihr enthalten ist, – so haben wir eine sichere Grundlage, von der aus wir die enge Beziehung der hl. Kommunion zum ewigen Leben viel schöner, eindringlicher und verständlicher zeigen können als durch den zweifelhaften Nachweis einer necessitas medii, die auch dem Volke weniger verständlich ist."

über **Die Pflichten des Beichtvaters inbezug auf die Erstkommunion** (The Duties of the Confessor in Regard to First Communion) schreibt L. F. Schlathölter einige Gedanken in The Catholic Fortnightly Review (1911, S. 733 f.).

Eine gediegene Untersuchung der Frage **Sind exemte Ordensleute auf Reisen verpflichtet, bei ihrem sie begleitenden Mitbruder zu beichten?** beginnt Gerardus Oesterle O. S. B. in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1912, S. 55–66. Wir warten den Abschluß der Studie ab, um das Resultat der Arbeit beurteilen zu können.

Zur Geschichte der außerkirchlichen Seelsorge liefert J. Rauter einen kleinen Beitrag (Katholische Kirchenzeitung, 1911 Nr. 52), indem er auf die Bedeutung mancher Philosophen des heidnischen Altertums (Sokrates, Plato, Aristoteles, Stoiker wie Seneka) als „Lehrer und Seelsorger der Menschheit" hinweist.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Oberlandesgerichtsrat Marx, **Das Gesetz betreffend die Unterhaltung der öffentlichen Volksschulen v. 28. Juli 1906.** (3. vermehrte u. verb. Aufl. Köln. Generalsekretariat der Rheinischen Zentrumspartei; M 1.–.) „Der Kampf: hie Konfessionsschule – hie Simultanschule! – ist gesetzgeberisch (§§ 33 ff.) zu gunsten der ersteren entschieden; Sache des Volkes ist es nun, dafür zu sorgen, daß der richtige Grundsatz des Gesetzes nun auch bei der Anwendung des Gesetzes zur Anwendung kommt." So zeichnete der V. bei Erscheinen der 1. Aufl. 1908 die Situation. Sie ist seitdem nicht verändert. Der klar geschriebene Kommentar leistet die trefflichsten Dienste für das Verständnis des wichtigen Gesetzes; er hat in der 3. Aufl. durch die erweiterten Hinweise auf die in der Anwendung gemachten Erfahrungen und die entsprechenden Ministerialverordnungen noch größeren Wert erhalten.

Im Archiv f. kath. Kirchenr. 91 (1911), S. 448 ff. u. 601 ff. behandelt Dr. iur. Hugo Hellmuth **Die missio canonica**; besonders beachtenswert sind die Erörterungen über das „Staatskirchenrecht" in dieser Frage.

Peter Bastien O. S. B., Konsultor der heiligen Kongregation für das Ordenswesen, der päpstlichen Kommission für die Kodifizierung des kanonischen Rechts usw., **Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden.** Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Französischen übertragen von Konrad Elfner O. S. B. aus der Beuroner Kongregation. (Freiburg, Herder; M 4,50.) Bastien ist anerkannte Autorität für das Ordensrecht, und sein französisch erschienenes Handbuch wurde beifällig aufgenommen. Elfner hat darum mit der glatten Übersetzung den zahlreichen deutschen Kongregationen, welche bisher eines zuverlässigen Führers in den mancherlei sie betreffenden kanonistischen Fragen entbehrten, einen Dienst erwiesen. Ferner werden die Beichtväter der Ordenspersonen und selbst die Ordinariate gerne zu der Schrift greifen, welche auch in den Fragen, die nicht ausdrücklich durch Gesetze geregelt sind, gesunde Grundsätze vertritt, z. B. über Andachten, Abtötungen, Mittel zur Erhaltung der Disziplin usw.

Joseph Jansen Obl. M. I., **Ordensrecht.** Kurze Zusammenstellung der geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen für die Orden und religiösen Kongregationen (Paderborn, Ferdinand Schöningh; geb. M 2,40). Das Schriftchen ist zwar wesentlich kürzer wie Bastien-Elfner, aber so gut disponiert und in der Auswahl der Materie so glücklich, daß es für die Praxis in den meisten Fällen ausreichen wird. Da es zudem auch die wichtigsten Rechtsbestimmungen für die eigentlichen Orden mitaufgenommen hat, einzelne Fragen wie die Vorschriften über die Meßstipendien und die rechtlichen Bestimmungen für die Mitglieder religiöser Genossenschaften in den Missionsgebieten noch genauer angibt, wird man seine Brauchbarkeit noch über die der erstgenannten Schrift setzen. – Der sprachliche Ausdruck konnte bisweilen korrekter sein. – Das wichtige Dekret der S. C. de religiosis: Quum singulae v. 16. Mai 1911 konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Vgl. darüber diese Ztschr. III (1911), S. 489 ff. und Dr. F. Heiner, Auditor der Röm. Rota: **Das Prozeßverfahren bezgl. der Ausstoßung oder Entlassung der Religiosen aus den Orden und religiösen Instituten** (im Archiv f. kath. Kirchenrecht 91 (1911), S. 681 ff.

Dr. C. Adams, Ord. Min. Inf. spricht (daselbst S. 696 ff.) im Anschluß an A. Vermeersch S. I. und F. Piat O. Cap. **„Über die Gesetzeskraft der allgemeinen Dekrete Clementis VIII. de reformatione Regularium und de receptione et educatione novitiorum"** und kommt zum Resultate, daß sie verpflichtend nur für Italien sind, aber außerhalb Italiens immerhin als praktische Norm dienen können.

A. Wynen P. S. M., Rom gibt (ebenda S. 230 ff., S. 424 ff., S. 638 ff.) den Inhalt der **bisherigen Entscheidungen der S. R. Rota** ausführlich wieder, verzichtet jedoch in Ansehung der immerfort neu erfolgenden Urteile nach Erörterung von 15 Fällen auf die Fortsetzung seines Artikels.

Ein Mangel der ebengenannten Schriften von Bastien-Elsner und Jansen besteht darin, daß sie auf die Staatsgesetze über das Ordenswesen keine Rücksicht nehmen. Und doch wäre das wichtig genug gewesen (vgl. z. B. den Artikel „Orden“ Abs. XIII von Sägmüller im Staatslexikon III [3], 1464 ff.)! Für Bayern liegt nun eine eindringende, gründliche Arbeit vor von Dr. iur. et rer. pol. Anton Grauer, **Das katholische Ordenswesen nach bayerischem Staatskirchenrecht** (Kempten, Jos. Kösel; ℳ 2,–). Zuerst wird die Reichsgesetzgebung über die Orden gestreift und dann das bayerische Recht genau dargestellt nach den Gesichtspunkten: Ordensniederlassung und Ordensmitglieder. Da in Bayern die öffentlich-rechtliche Seite des Ordenswesens vielfach durch Verordnungen geregelt wird, so bleibt noch manche rechtliche Unbestimmtheit. Zu der weitläufigen Feststellung der kanonischen Begriffe „Orden“ und „Kongregation“ vgl. Jansen S. 2 ff. Übrigens war das beanspruchte ius reformationis monasteriorum nur eines der Dinge, wodurch „der Anstoß zur Entfaltung der staatlichen Macht gegeben wurde“.

A. M. Micheletti, **De superiore communitatum religiosarum.** Manuale asceticum, canonicum ac regiminis iuxta SS. RR. Congr. novissimas leges digestum. (Rom, F. Pustet; Lire 8,–). Auch dieses neue umfangreiche Werk des sehr produktiven Verfassers wird alle Anerkennung finden. Da ihm in den aszetischen Fragen die berühmtesten Geistesmänner, z. B. S. Augustinus, Gregorius, Bernhardus, Thomas a Kempis, Trithemius, Führer sind, so geht er hier sichere Wege. Die aszetische Behandlung waltet vor in dem I. Teile über die Persönlichkeit des Ordensobern (seine Demut, Klugheit, Gerechtigkeit, Wissenschaft). Das kanonistische Moment tritt mehr zutage im II. Teile von der Tätigkeit des Ordensobern. Hier sind in der Tat alle neuen Dekrete, welche für die Orden wichtig sind, berücksichtigt: z. B. die Gesetzgebung gegen die Modernisten S. 415 ff.; über die Güterverwaltung S. 424 ff., über die Laienbrüder in den Orden S. 444 ff., über die Teilnahme an der Verwaltung der Banken S. 536 f. usw. Umgearbeitet müßte werden die Darstellung über die Ausstoßung und Entlassung von Ordenspersonen aus den Orden S. 587 ff. nach dem mehrerwähnten Dekrete: Quum singulae. Ein Ordensoberer, der sich nach diesem Buche richtet, wird sein schweres Amt zum Nutzen seiner Genossenschaft und der Kirche verwalten.

In 8. Auflage erschien das kleine, aber praktische Schriftchen: **Decretum de sponsalibus et matrimonio S. C. C. 2. Aug. 1907 cum declaratione** von H. Noldin S. I. (Innsbruck, F. Rauch; ℳ 0,20). Anm. 2 S. 14 ist entstellt. Zu S. 11 wäre eine Einfügung über die Dispensvollmachten von Ehehindernissen in articulo mortis wünschenswert.

J. Linneborn.

Homiletik.

Der Rosenkranz, eine Fundgrube für Prediger und Katecheten, ein Erbauungsbuch für katholische Christen. Von Dr. Philipp Hammer, zweiter Band, vierte Auflage (Paderborn, Bonifacius-Druckerei; ℳ 3,60). Über diesen zweiten Band gilt, was bereits über den ersten Band in dieser Zeitschrift (1911, S. 427) gesagt ist.

Frohe Botschaft in der Dorfkirche. Homilien für Sonn- und Feiertage. Von Dr. Karl Rieder (Freiburg, Herder; ℳ 3,00). R. bietet hier 50 Predigten, die er

selbst gehalten hat; es sind Predigten im Anschluß an Schrifttexte oder an biblische Tatsachen. Es ist meist das Neue, mehreremal aber auch das Alte Testament benutzt. Einige Predigten sind eigentliche Homilien, in den meisten Predigten sind aber nur die Hauptgedanken den Texten entnommen. Die Sprache ist populär, dabei immer durchaus edel. Was R. sagt, ist praktisch, den Bedürfnissen des Volkes ganz angepaßt, kräftig, zu Herzen gehend. R.s Predigtweise verdient nachgeahmt zu werden. Wie R. predigen, heißt so recht schriftgemäß predigen. Die Predigten sind auch als Sonntagslesung für Laien gedacht und als solche auch sehr geeignet.

Das neue Leben. Der Epheserbrief des heiligen Paulus in Homilien für denkende Christen dargelegt von Franz Keller, Dr. theol. et rer. polit. Zweite, verbesserte Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 1,50). Der Epheserbrief ist in zwölf Abschnitte zerlegt; jeden derselben erklärt K. in populärer Weise unter einem einheitlichen Gesichtspunkt, um dann die praktischen Anwendungen aufs Leben der Gläubigen zu machen. Die Homilien sind nicht nur ein vorzügliches Hilfsmittel für den Homileten, sondern eignen sich auch wie die Homilien Rieders für geistliche Lesung.

Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt von Dr. Jakob Schäfer. Zweite verbesserte Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 5,40). Die neue Auflage weist wesentliche Veränderung nicht auf; im Ausdruck sind die Homilien stellenweise rhetorischer gestaltet, die Form ist etwas mehr abgerundet. In einem Begleitwort weist der hochwürdigste Herr Bischof von Keppler auf die Bedeutung gerade der Parabeln hin und schließt mit den Worten: „Das letztere (das vorliegende Homilienwerk) stehen wir nicht an als treffliche Musterschule der Parabelhomilien zu bezeichnen und zu empfehlen. Hier findet der Prediger den ganzen Ertrag einer gründlichen und eingehenden Exegese bereits homiletisch gemünzt und geformt, – nicht damit er die Form einfach sich aneigne und die Münzen austeile, sondern damit er dem Meister ablerne, selber zu münzen und zu formen und selber Altes und Neues hervorzuholen aus seiner Vorratskammer."

Bauernpredigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres nebst einer Allerseelen- und Primizpredigt. Verfaßt von Anton Westermayer. Vierte, verbesserte Auflage, herausgegeben von G. Böhm (Regensburg, Manz; ℳ 6,–). Diese Predigten sind sehr volkstümlich, vor allem recht anschaulich und praktisch; man kann aus ihnen lernen, aber nicht in allem darf man sie nachahmen, nicht einmal auf einem einfachen Dorfe.

Abraham a Sancta Clara. Blütenlese aus seinen Werken. Von Dr. Karl Bartsche. Zweites Bändchen mit 10 Bildern. Erste und zweite Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 3,60). Die gute Aufnahme, die das erste Bändchen der Blütenlese gefunden hat (vgl. diese Zeitschrift 1911, S. 75), hat B. bewogen, ein zweites, viel umfangreicheres Bändchen folgen zu lassen. In diesem Bändchen zeigt B. den P. Abraham mehr von der poetisch-künstlerischen Seite. Während im ersten Bändchen Proben aus fast allen Schriften Abrahams gebracht wurden, sind im vorliegenden Bändchen nur wenige Werke: „Judas der Erzschelm" II, „Abrahamisches Bescheid-Essen", „Abrahamische Lauber-Hütte" I, „Huy! und Pfuy! der Welt" herangezogen. Möge auch dieses Bändchen die verdiente Aufnahme finden und zu der Erkenntnis beitragen, daß Abraham a Sancta Clara nicht etwa nur ein derber, nicht recht ernst zu nehmender Prediger gewesen, sondern ein fein gebildeter und wissenschaftlich sehr hoch stehender Ordensmann gewesen ist, an dem man sich auch heute noch erfreuen und wirklich bilden kann! Daß Abraham a Sancta Clara in neuester Zeit wieder besser gewürdigt wird, auch von Nichtkatholiken, geht daraus hervor, daß Professor Hans Litzmann in seine bekannten „Kleine Texte für Vorlesungen und

Übungen als Nr. 76 eine **„Auswahl aus Abraham a Sancta Clara"** von Bartsche aufgenommen hat (Bonn, A. Marcus u. E. Weber; ℳ 1,–).

Predigten und Vorträge von P. Aug. Andelfinger. 1. Heft: Ein Zyklus **Aloysiuspredigten** (Schöningh; ℳ 1,–); 2. Heft: **Glaube und Unglaube** I (ℳ 1,40); 3. Heft: **Tugenden und Vorzüge der Gottesmutter** (ℳ 1,–). Diese Predigten und Vorträge sind nach dem Tode des P. Andelfinger herausgegeben. Sie haben einen reichen, durch und durch praktischen Inhalt und sind sehr gut durcharbeitet. Andelfinger wirkt mehr durch seine strenge Logik als durch Rhetorik. Die hl. Schrift hätte hier und da wohl mehr ausgenutzt werden können. Die Predigten über die Gottesmutter sind nur in geringer Anzahl Muttergottespredigten; am besten sind wohl die Vorträge „Glaube und Unglaube".

Priester und Volk. Vier Predigten über den Priesterstand und die Pflichten des christlichen Volkes gegen den Priester. Von Ludwig Hagemann (Schöningh; ℳ 0,80). Diese praktischen Predigten können bestens empfohlen werden. Es sind zwar keine besonders tiefe Gedanken, die der Verf. bietet, aber die einfachen Gedanken werden in herzlicher Sprache dem Volke vorgelegt. Ich würde es gern sehen, wenn der Verf. mehr aus dem Priestertum Christi heraus die Erhabenheit der Priesterwürde zeigte.

Grüßet Maria! Fünf Maipredigten von Eugen Vögele (Schöningh; ℳ 0,65). Schwungvolle Predigten, die belehren über das Ave Maria, den Angelus und das Rosenkranzgebet, durchflochten mit praktischen Anwendungen!

Die öftere heilige Kommunion. Sechs Predigten im Anschluß an das Kommuniondekret vom 20. Dezember 1905 von P. Adolf Chwala Obl. M. I. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage (Dülmen, Laumann; ℳ 1,–). Gute Predigten voll rhetorischen Schwunges! Doch hat der Verf. Gebot und Rat nicht immer hinlänglich genug auseinander gehalten.

Predigten des hochwürdigsten Herrn Dr. Augustin Egger, Bischof von St. Gallen. Herausgegeben von Dr. Adolf Fäh, Stiftsbibliothekar. Dritter Band: Predigten für den Pfingstfestkreis, I. Teil (Einsiedeln, Benziger; ℳ 2,40). Dieser dritte Band enthält Predigten für Pfingsten und die ersten neun Sonntage nach Pfingsten (Vgl. diese Zeitschrift, 1911, S. 77).

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Das **Manuale Sacrarum Caeremoniarum** in libros octo digestum a Pio Martinucci wird durch Jos. Bapt. M. Menghini in dritter vermehrter und verbesserter Auflage herausgegeben und es liegt davon heute die Pars prima (pro clero universo pontificalium privilegiis non insignito) Volumen I vor (400 S. Fr. Pustet, Regensburg). Martinuccis Werk darf unzweifelhaft zu den klassischen Anleitungen für eine in allweg korrekte Ausübung des liturgischen Gottesdienstes in seinem ganzen Umfange angesehen werden. Jedem Kleriker vom niedrigsten bis zum höchsten Weihegrade wird für seine Offizien die allersorgfältigste Instruktion zuteil. War nun im Verlauf von dreißig Jahren das Manuale veraltet, so ist es von dem neuen Herausgeber durch Einfügung aller in dieser Zeit erlassenen Entscheidungen der Ritenkongregation wieder vollständig auf die Höhe gebracht. Dazu litt die frühere Ausgabe an zu geringer Gliederung des weitschichtigen Stoffes. Zunächst ist das ganze Werk mit seinen 8 Büchern in zwei Hauptteile geschieden, von denen der erste die Offizien der niederen Kleriker und einfachen Priester behandelt, der zweite die Funk-

tionen der Bischöfe und Kardinäle. Durch diese Scheidung wird bezüglich der Anschaffung des Werkes die Möglichkeit beabsichtigt und herbeigeführt, jeden Teil für sich zu erwerben, was sicher vielen Priestern erwünscht sein dürfte. Der einzelne Teil kostet 15 L, für beide ermäßigt sich der Preis auf 25 L. Sodann hat Menghini auch der mangelhaften Anordnung und Zergliederung des Stoffes in den einzelnen Büchern gründlich abgeholfen durch klare Disponierung und übersichtliche Einteilung in Tituli, Capita und Articuli. Manche Partien sind ganz umgestellt und neugestaltet, wie es eine klarere Darstellungsweise und ein bequemerer Gebrauch notwendig machte. Endlich hat der Text selbst im einzelnen eine sehr sorgfältige Durcharbeitung erfahren. Durch Einsetzung eines Sternchens zeigt Menghini jedesmal an, welche Zusätze von ihm gemacht wurden. Schon ein flüchtiger Blick in den ersten Band zeigt uns, wie zahlreich sie sind. Als neu aufgenommen sind zu verzeichnen die Kapitel: De officio cantorum deque organorum modulatore (S. 159 – 166, nach dem Motuproprio Pius' X. v. 22. Nov. 1903) und De officio Presbyteri assistentis in missa solemni (S. 313* – 316). Dringend zu wünschen ist, daß das Erscheinen der folgenden Bände nicht zu lange auf sich warten läßt.

P. Placidus Banz O. S. B. leitet durch sein erbauliches Büchlein **Gold, Edelsteine und Perlen** oder die Zeremonien bei der hl. Messe (240 S., gebd. ℳ 3,– ; Benziger, Einsiedeln) unser katholisches Volk in bester Weise an zum Verständnis der hl. Messe („Gold"). Das I. Kapitel führt seine Leser an die Stätte des Opfers und macht sie bekannt mit der Bedeutung des Altares in seiner ganzen Ausstattung, mit den liturgischen Gewändern, den Opfergeräten und der liturgischen Sprache. In den vier folgenden Kapiteln durchgeht der Verfasser erklärend die Zeremonien („Edelsteine") und Gebete („Perlen") der hl. Messe in ganz schlichter und doch warmer Sprache. Um seine Unterweisungen noch anregender, belehrender und interessanter zu gestalten, hat er an passender Stelle erbauliche Erzählungen in durchaus würdiger Auswahl eingeschaltet. Das Büchlein kann, recht und fleißig benutzt, seinen Zweck nicht verfehlen, die Leser anzuspornen, dem eucharistischen Opfer stets mit hl. Freude und großer Andacht beizuwohnen. Sein Preis ist mit Rücksicht auf die vorzügliche Ausstattung nicht als zu hoch zu bezeichnen, wohl aber wenn es große Verbreitung im Volke finden soll.

Einführung in die lateinische Kirchensprache zum Gebrauch für Frauenklöster und andere religiöse Genossenschaften von Johannes Zwior (86 S., Herder, Freiburg; steif broch. ℳ 1,–). Wie der Titel schon andeutet und das Vorwort klar ausspricht, will das Büchlein nur so weit in die lateinische Kirchensprache einführen, wie es die verständnisvolle Verrichtung des Officium Parvum B. M. V. als notwendig erscheinen läßt. Die Beifügung der deutschen Übersetzung zum lateinischen Text reicht ja hierzu, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, keineswegs aus. Vorliegendes Büchlein will die Brücke zwischen beiden bilden. Vokabeln sowohl wie Übungssätze sind fast ausschließlich dem Officium Parvum entnommen. Wird hierdurch einerseits der Gebrauch des Büchleins nur auf die Frauenklöster beschränkt bleiben, so erreicht es in diesen andererseits sein Ziel auch um so schneller. Im Verlauf eines Jahres werden die Novizinnen sich die hier gebotene und für sie wünschenswerte Kenntnis der lateinischen Kirchensprache aneignen können.

Ganz aktuelles Interesse beansprucht heute neben dem im letzten Jahrgange dieser Zeitschrift (1911, S. 563) veröffentlichten Aufsatze von Dr. Fr. Schubert **Die Vorschläge zur Brevierreform auf dem Vatikanum** die mit wärmster Begeisterung für das kirchliche Offizium geschriebene Abhandlung **Zur Reform des Breviers** von Prof. Dr. Vinzenz Harth im Katholik (1911 II 321 – 344). Zunächst kommt die Schönheit

des Breviers in seiner Anlage in ansprechender Weise zur Darstellung, sodann werden die Vorzüge und Mängel der Ausführung geltend gemacht — die Mängel in der Sprache, in der Auswahl der Psalmen und in der Auswahl der Lektionen. Zum Teil sind diese Ausstellungen mit dem Erscheinen der Apost. Konstit. „Divino afflatu" hinfällig geworden; was Verf. aber über den dritten Mangel sagt, ist noch sehr der Beachtung wert. Mehr Abwechselung der Lektionen, besonders in den Väterhomilien! „Denn die Väter haben noch viel mehr Homilien geschrieben, die ebenso schön und ebenso passend sind als diejenigen, welche wir im Brevier haben; in der Hl. Schrift des A. T. und in den paulinischen und katholischen Briefen des N. T. kommen noch viel mehr ebenso ergreifende, ebenso verständliche, ebenso praktische, ebenso passende Abschnitte vor wie in den Lektionen der 1. Nokturn." Bezüglich der Lektionen der 3. Nokturn gibt H. als beste Lösung, die zudem die Meßformulare unberührt ließe, folgende an: Wechsel der Homilien oder sonstigen Texte nach den 4 Partes des Breviers. „Wären in jedem ‚Teil' immer nur Vätertexte, die in keinem anderen vorkommen, würde dabei auch noch auf eine genügende Abwechslung der I°, II°, III° loco okkurrierenden Lektionen gesehen, so böte das eine wahrhaft wohltuende Bereicherung des Breviers ohne jegliche Vergrößerung des Umfanges." Interessant und gewiß nicht unberechtigt ist der von H. ausgesprochene Wunsch, auch den Sacerdotes gegenüber den Confessores ein eigenes Commune zu schenken, wie es die Doctores und Pontifices haben und die Viduae gegenüber den Virgines.

K. Gierse.

Missionswissenschaft.

Aus der Zeitschrift für Missionswissenschaft (1911) notiere ich folgende Artikel: Grendel S. V. D., **Die zentrale Stellung des Missionsgedankens im ewigen Heilsplane Gottes** (281—293); Mayer O. S. B., **Ärztliche Mission bei den Katholiken** (293—314); Houpert S. I., **Religiöse Propaganda in Indien während des 19. Jahrhunderts** (314—326); Schwager S. V. D., Missionsrundschau: **Japan und Korea** (236—258, 326—344).

Um all den protestantischen Korporationen, die auf der Edinburgher Welt-Missionskonferenz vertreten waren, ein einigendes Band zu schaffen, hat das zur Weiterführung der Konferenzbeschlüsse gebildete Continuation Committee eine vierteljährlich erscheinende wissenschaftliche Missionszeitschrift, die **International Review of Missions** (Edinburgh, Henry Frowde, 100 Princes-Street), herausgegeben, deren erste Nummer jetzt vorliegt. Anscheinend strebt die Zeitschrift eine zwar gründliche, aber der Form nach mehr populär-wissenschaftliche als streng-wissenschaftliche Art der Behandlung an. Es sind durchweg nicht geschichtliche, sondern aktuelle Fragen, die da vorgeführt werden. Da es sich um Probleme handelt, die zurzeit auch die katholischen Missionskreise lebhaft beschäftigen, wird es sich empfehlen, die Zeitschrift in unseren theologischen Missionsseminaren sowie in den Zentralstationen der Missionsgebiete fortlaufend zu verfolgen. Auf Artikel wie The Growth of the Church in the Mission Field (20—43) von Fr. Joh. Warneck, The Continuation Committee (62—78) von John Mott, The Special Preparation of Missionaries (108—124) von Henry T. Hodgkin sei besonders verwiesen. Da die Zeitschrift dem Studium der vergleichenden Religionswissenschaft besondere Pflege widmen will, kann sie auch der christlichen Apologetik gute Dienste leisten. Schätzenswerte Beiträge liefern bereits die Artikel The Vital Forces of Christianity and Islam (44—61, bes. 55 ff.) von W. Gairdner und Christianity in Japan (79—97, bes. 86 ff.) von Tasuku Harada. Im Kampfe mit dem Islam und dem Heidentum

empfindet der Missionar weit unmittelbarer als wir in der christlichen Atmosphäre, für welche Glaubenswahrheiten sich das ungläubige Gemüt empfänglicher erweist. Apologeten, denen es am Herzen liegt, aus dem Leben zu schöpfen und für das Leben zu schaffen, bietet sich darum durch die intimere Bekanntschaft mit dem Kampfe der Weltanschauungen auf dem Missionsfelde eine reiche Quelle von Anregungen und die Möglichkeit, auch die jeweiligen Erfordernisse der missionarischen Apologetik zu berücksichtigen. Die bibliographische Übersicht (178–192) ist hinsichtlich der protestantischen Literatur recht brauchbar, die Angaben über katholische Missionsliteratur beschränken sich auf die Aufsätze der Zeitschrift für Missionswissenschaft, sind somit gar zu dürftig.

Die Erforschung der Geschichte der portugiesischen und mehr noch der einen ganzen Weltteil umfassenden spanischen Kolonialmissionen wird in den mit erneuter Kraft einsetzenden missionsgeschichtlichen Studien eine besondere Rolle spielen. Und zwar sind es zwei die Eigenart dieser Missionsperiode bestimmende Hauptpunkte, auf die das Augenmerk sich besonders richten muß: das enge Verhältnis zwischen der Kolonialregierung und der Mission, sodann die daraus sich ergebende Missionsmethode, deren Licht- und Schattenseiten. Einen wertvollen Beitrag hierzu bietet P. Zephyrin Engelhardt O. F. M., **The Missions and Missionaries of California.** Vol. I Lower California. With Portraits, Maps and Facsimiles. (San Francisco 1908. James H. Barry Company XXII u. 653 S., $ 2,50) Erst spät, im Jahre 1683 wurde die Mission in Kalifornien von Mexiko aus durch die Jesuiten unter großen Mühen grundgelegt, nach ihrer Vertreibung 1768 von den Franziskanern im südlichen und nördlichen Teile, seit 1773 von den Dominikanern im Süden fortgeführt, bis nach der Säkularisation der Missionen (1833) durch die junge Republik Mexiko eine Station nach der anderen einging und die Indianer in bitterer Armut und geistiger Verlassenheit sich zerstreuten. Im wesentlichen bietet die kalifornische Mission dasselbe Bild wie die anderen Missionsfelder unter spanischem Regime. Der spanischen Krone hatte der Apostolische Stuhl alle seine übertragbaren Rechte abgetreten, und so waren die spanischen Könige die tatsächlichen Regenten der Kolonialmissionen. Das Staatskirchentum mit seinen materiellen Vorteilen, aber unvergleichlich größeren Nachteilen auf geistigem Gebiete wurde einfach in die Missionsländer übertragen. Die Könige überwiesen den einzelnen Orden ihre Arbeitsfelder, kamen meistens für den Unterhalt der Missionen auf, an sie als letzte Instanz gingen alle Klagen. Wären die Anordnungen der Krone in den Kolonien treu befolgt worden, so hätten sich die Erfolge der Missionen außerordentlich steigern lassen. Aber nur zu oft kamen die Kolonialbehörden den königlichen Anordnungen nicht nach oder bereiteten gar den Missionen direkte Schwierigkeiten (111, 117, 165, 223, 483). In den Missionen selbst hatten die Missionare große Machtbefugnisse. In Kalifornien unterstand die kleine staatliche Schutztruppe, die auf Kosten der Mission unterhalten wurde, ihrem Oberkommando. Die Entlassung der Soldaten und Offiziere lag in ihrer Hand, wodurch zweifellos mancher Gewaltakt vermieden wurde. Jede Station hatte wenigstens einen Soldaten zur Verfügung, der die wirtschaftlichen Geschäfte versah und in Abwesenheit des Missionars die Aufsicht führte (112, 116, 144, 146). Wiederholt sprachen die Missionare die Notwendigkeit der Vermehrung der Soldaten und ihrer Posten, die den heutigen Polizeistationen in unseren Schutzgebieten entsprachen, aus (163, 213, 222, 227). Für die materiellen Bedürfnisse der kalifornischen Mission leistete der Staat sehr wenig, so daß die Jesuiten ihr Werk hauptsächlich durch Almosen erhalten mußten. In Mexiko, Guadalajara und anderen Städten waren eigene Prokuratoren oder Kollektanten angestellt, die mit so großem Erfolge wirkten, daß die Jesuiten in

sieben Jahren 814000 Mark für Kalifornien aufwenden und im Laufe der Jahre einen Fond, die sog. „Fromme Stiftung", sammeln konnten, der zur Zeit ihrer Vertreibung auf mehr als zwei Millionen angewachsen war. Die mexikanische Regierung, die diese Stiftung an sich genommen hatte, wurde 1902 vom Haager Schiedsgericht dazu verurteilt, den katholischen Bischöfen in Ober-Kalifornien (Vereinigte Staaten) eine einmalige Summe von 1420682 Dollars und außerdem auf immer jährlich 43050 mexikanische Dollars auszuzahlen (74, 117, 131, 170, 456, 598). In missionsmethodischer Hinsicht enthält das Werk noch reiche Ausbeute, doch gestattet der Raum nicht, darauf einzugehen. Mit Interesse sehen wir dem zweiten Bande, der die Mission in Ober-Kalifornien behandelt, entgegen. — Im Zusammenhang mit diesem Werk sei auch notiert die Flugschrift Esperanza, **The Holy Man of Mission Santa Clara** (ohne nähere Angaben), die einige Daten aus dem Leben des durch auffallende Vorhersagungen ausgezeichneten Franziskaners und kalifornischen Indianermissionars P. Magin Catalá gibt. Der Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Lebenserinnerungen eines deutschen Malers. Selbstbiographie nebst Tagebuchniederschriften und Briefen von Ludwig Richter (Leipzig 1911, Hesse u. Beckers Verlag; geb. ℳ 3,—). Die vorliegende von Ferd. Avenarius mit einer Einleitung versehene Ausgabe ist eine vom Dürerbund veranlaßte Volksausgabe, welche bereits bis zum 30. Tausend vorgeschritten ist. Eine so niedrige Bemessung des Preises für das gebundene, 750 Seiten starke und dazu gut illustrierte Exemplar war wohl nur durch eine Subvention aus den Mitteln der Dürerbundkasse möglich. Die Lebenserinnerungen Richters sind ohne Zweifel ein in mehr wie einer Hinsicht höchst interessantes Buch, sie spiegeln vor allem ganz die treue deutsche Seele, das tiefe Gemütsleben wieder, wie es uns auch in den trefflichen Holzschnitten Richters gegenübertritt. Wenn jedoch der Verf. der Einleitung zu dem oben erwähnten Richteralbum die Lebenserinnerungen ein „Volksbuch, wie es nur eines geben kann" nennt, und wenn ähnlich das Buch auf dem Umschlag als ein „echtes und rechtes Volksbuch" bezeichnet wird, das „in jedem deutschen Hause in jeder Familie zu finden sein sollte", so können wir das nach unserer besten Überzeugung nicht ganz unwidersprochen hingehen lassen. Richters merkwürdiges verschwommenes Christentum — er blieb bis zum Ende katholisch, hörte aber fast nur protestantische Predigten — erklärt sich aus seiner Erziehung und den Einflüssen seiner Umgebung zur Genüge. Aber nur ein durchaus reifer, in seiner konfessionellen Überzeugung gefestigter Leser wird dies richtig würdigen und ohne Gefährdung dieser seiner Überzeugung die einen großen Teil des Buches ausmachenden religiösen Ausführungen lesen können. Ein solcher kann sich sogar durch das ewige Schwanken, die unaufhörliche Unruhe Richters in der Überzeugung gefestigt fühlen, daß ein verschwommenes, undogmatisches Christentum den Bedürfnissen der Seele niemals genügen kann. Auf weniger reife Leser aber wird die unklare religiöse Denkart Richters umso leichter abfärben, da sie im Gewande einer gütigen Duldung erscheint und Richter als Mensch, Schriftsteller und Künstler soviele überaus sympathische Züge zeigt. Auch auf gläubig protestantischer Seite wird man eine so weit d. h. bis zur Selbstaufgabe der Konfession gehende Toleranz nicht gern in die Kreise der Konfessionsgenossen eindringen sehen. Die von Richter verfaßte Selbstbiographie reicht nur bis zum Jahre 1847. Nahezu die Hälfte des Buches besteht aus Nachträgen seines Sohnes, der die Lebensschicksale bis zum Tode des Meisters weiter erzählt und

dem ganzen noch umfangreiche Auszüge aus Richters Tagebüchern und Briefen anfügt. Unter den Briefen finden sich auch drei Briefe von Wilhelm von Kügelgen an seinen Freund Ludwig Richter.

Die bekannte Sammlung Berühmte Kunststätten des E. A. Seemannschen Verlages in Leipzig ist um zwei weitere Bände vermehrt worden. In Nr. 54 behandelt Universitätsprofessor Dr. Fr. Friedrich Leitschuh **Würzburg** (140 Abbildungen, ℳ 4,–). Verf. verehrt in Würzburg seine Vaterstadt und konnte mehr als ein Jahrzehnt auf die Erforschung der Kunstentwicklung dieser alten Bischofsstadt verwenden. So kann er aus dem Vollen schöpfen, und es ist ein wahrer Genuß, einem so anerkannten Kunsthistoriker auf einem Gebiete zu folgen, auf dem er sich ganz besonders zu Hause fühlt und das er mit sichtlicher Freude und mit einer Wärme, die sich dem Leser mitteilt, behandelt. Die Fülle der Denkmäler und Kunstschätze, deren sich Würzburg rühmen kann, ist überaus groß. Es sei nur hingewiesen auf den Dom, das Kloster Oberzell, die Schottenkirche, das Neumünster mit seinem Kreuzgang, den Graf Eckardsbau, Feste und Schloß Marienberg, die Franziskanerkirche, die Abtei Himmelspforten, die Dominikanerkirche, die Deutschhauskirche, Stift Haug und die Peterskirche. Klangvolle Künstlernamen sind es, an die sich Würzburgs Ruhm als Kunststätte knüpft: Til Riemenschneider, die Bildhauerfamilie van der Auvera und J. P. A. Wagner schmückten es mit herrlichen Skulpturen, Tiepolo mit Fresken und der geniale Baukünstler Balthasar Neumann schuf in der Residenz das „monumentalste und prachtvollste Bauwerk des deutsch-italienischen Barockstils, welches Deutschland aus der mittleren Zeit des 18. Jahrhunderts besitzt". Erwähnung hätte wohl verdient, daß die Bischöfe von Würzburg das Rationale besaßen, welches auf den meisten der abgebildeten Bischofsgrabdenkmäler deutlich erkennbar ist, vom Verf. aber anscheinend als Pallium gedeutet wird. (Vgl. Eisenhofer, Das bischöfliche Rationale, S. 13.)

Im folgenden Bande Nr. 55 **Viterbo und Orvieto** (110 Abbildungen, ℳ 3,–) führt uns Fritz Schillmann in das alte, zur Zeit vom Verkehr fast zu sehr gemiedene Land der Etrusker, den eigentlichen Kern des Kirchenstaates. Außer den im Titel genannten Städten sind auch die kleineren Orte und isolierte Baudenkmäler in die Darstellung einbezogen, so Bracciano mit seinem mächtigen Kastell, Sutri mit seiner Unterkirche des Domes, Capranica mit der Kirche der Madonna del Piano, das Lustschloß der Farnese Caprarola, die Kirche der Madonna della Quercia und die Villa Lante bei Viterbo, die etruskischen Totenstädte, der See von Bolsena mit seinen Städten, endlich Nepi und Civita Castellana. Der Hauptteil des Textes aber fällt auf Viterbo mit seinem Papstpalast, seinen Brunnen und Kirchen und auf Orvieto mit seinem Dom, dessen Fassade unstreitig zu dem Schönsten gehört, was die Baukunst überhaupt hervorgebracht hat und dessen Inneres sich durch die grandiosen Malereien Luca Signorellis der herrlichen Fassade würdig erweist. Beide Städte wurden in die unseligen Kämpfe zwischen Papst- und Kaisertum hineingezogen und haben schwer darunter gelitten. Leider steht Verfasser, dem wir auf kunsthistorischem Gebiet uns gern anvertrauen, diesen Kämpfen nicht mit der Ruhe und Objektivität gegenüber, die man von jedem, der heute über diese Kämpfe schreibt, mit Recht erwarten dürfte. Nur auf päpstlicher Seite sieht er alle Schatten; ohne Beweis vergleicht er Klemens IV. mit einem Meuchelmörder (S. 50) und erklärt ihn für mitschuldig an der Ermordung Konradins. S. 110 erwähnt er die fetten Aale des Sees von Bolsena nur, um daran die Bemerkung knüpfen zu können, Papst Martin IV. solle an deren übermäßigem Genuß gestorben sein (S. 110), was für ihn auf der folgenden Seite bereits eine Tatsache ist, wobei er dann auf Grund einer ähnlichen Fabel von einem deutschen Bischof sagt, er habe sich am Bolsener Wein zu Tode getrunken. Wenn Verf. auch auf katho-

lische Leser rechnet, so sollte er die Verehrung der hl. Rosa von Viterbo nicht kindisch nennen (S. 59), und schließlich darf man auch von einem protestantischen Verfasser erwarten, daß er eine Maria mit Verehrern zu ihren Füßen darstellende Plastik nicht dahin auslegt, daß erstere hier angebetet werde (S. 18). A. Fuchs.

Philosophie.

Die Freiheit der Wissenschaft, Ein Gang durch das moderne Geistesleben von Dr. Joseph Donat, Prof. an der Universität Innsbruck (Rauch, Innsbruck; M 4,00), hat schon nach zwei Jahren eine Neuauflage erlebt, eine Tatsache, welche wir mit großer Freude begrüßen. Wie das Buch ohne Zweifel schon viel Gutes gestiftet hat, so wird es auch in Zukunft noch manchen in den schwierigen Fragen des modernen Geisterlebens orientieren. Abgesehen von wenigen kleineren Veränderungen, meist Erweiterungen, wie sie die neuesten Ereignisse notwendig machten (besonders Modernisteneid) ist das Buch dasselbe geblieben, — dieselbe Klarheit und Anschaulichkeit, dieselbe Lebendigkeit und Frische, dieselbe Ideenfülle und Ideenkorrektheit, dieselbe Konsequenz und Wahrheit. Wir wiederholen, was wir schon von der ersten Auflage in dieser Zeitschr. 1910 (S. 695) schrieben: „Es sollte in den Händen aller wissenschaftlich Gebildeten sein." Namentlich wünschten wir es in den Händen aller angehenden und jungen Akademiker, es würde ihnen Licht und Leuchte sein. **Vgl. auch diese Zeitschrift 1911 S. 48 f.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band X. Heft 5. Dr. Jos. Fischer: **Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury** (Münster, Aschendorff; M 3,00). Anselm hat nirgendwo eine formelle Erkenntnistheorie hinterlassen. Der Verf. sah sich also gezwungen, die zerstreut sich findenden erkenntnistheoretischen Anschauungen des Erzbischofs von Canterbury zu sammeln und zu einem systematischen Ganzen zu vereinigen, eine nicht gerade leichte Aufgabe, die er mit Geschick gelöst hat. Nach der Erledigung einiger psychologischen Vorfragen über die Natur des Menschen, über den Begriff, den Sitz, die Vermögen der Seele behandelt er die Sinneserkenntnis, die geistige Erkenntnis, den Formalgrund der Erkenntnis, die Wahrheitslehre, die Gewißheitslehre und die Universalienlehre bei Anselm. Er schreibt dem hl. Lehrer nicht gerade Originalität in der Erkenntnislehre zu und betont mit Recht seine Abhängigkeit von Augustinus, aber ebenso wichtig hebt er die Tiefe seiner Spekulation und den freien Flug des Geistes gebührend hervor. „Er hat das einseitige Autoritätsprinzip der Vorzeit durchbrochen, der Vernunft eine mehr selbständige Rolle eingeräumt, . . . und so den großen Entwicklungsprozeß der christlichen Wissenschaft des Mittelalters angebahnt" (S. 80).

Die beiden folgenden Bändchen führen uns in die orientalische Philosophie. Heft 4. Dr. Jakob Guttmann: **Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli** (M 2,50). Zuerst lernen wir die philosophischen Schriften Israelis kennen, ihre Quellen, ihren Standpunkt und ihre Wirkung speziell auf die jüdische Literatur und auf die Scholastik. Weiter folgen die Kapitel: Begriffsbestimmung der Philosophie, die Schöpfung und Entstehung der Dinge, die Intelligenz, die Seele, die Sphäre, die Elemente. Nach dem Verf. verdankt I. seine Berühmtheit seinen medizinischen Leistungen. Auf dem Gebiete der Philosophie gebührt ihm das Verdienst, dieselbe in das Forschungsgebiet der jüdischen Gelehrten eingeführt zu Leben. Im übrigen ist er „als philosophischer Schriftsteller ein bloßer Kompilator geblieben, der die ihm nicht immer aus ungetrübten Quellen bekannt gewordenen Lehren der älteren Philosophen zusammenträgt, ohne sich jemals zu einer selbständigen Anschauung emporzuziehen oder auch nur die Anschauungen seiner Vorgänger zu systematischer Einheit zusammenzufassen."

Heft 5. bringt **Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik** von Dr. Hans Bauer (ℳ 2,75). Die Einleitung beschäftigt sich kurz mit dem Leben und den Schriften A.s, mit seiner Mathematik und Physik. Seine Psychologie lernen wir kennen aus seiner „Anatomie des Auges, seiner Physiologie des Sehens und seiner Psychologie der Sinneswahrnehmung". Seine Bedeutung besteht weniger in der Tiefe der Spekulation als in den Arbeiten auf dem experimentellen Gebiete. B. macht darauf aufmerksam, daß A. schon den Grundgedanken des Weberschen Gesetzes gefunden habe.

Goethe und Spinoza. Ein Beitrag zur Darstellung der Goetheschen Weltanschauung. Von Dr. Adolf Trampe. Fuldaer Aktiendruckerei. Der Verf. will den Beweis erbringen, daß Goethe kein Anhänger oder Schüler Spinozas genannt werden darf. Es sind recht kräftige Argumente, welche T. gut geordnet in seiner durchsichtigen Untersuchung zusammenstellt. Goethe hat nie eine eigentlich systematische Weltanschauung im Sinne der Philosophie gehabt und blieb sich selbst auch nicht treu in den einzelnen Perioden seines Lebens; daher die Tatsache, daß er für verschiedene Systeme sowohl in Anspruch genommen als auch abgelehnt worden ist.

Die Reinkarnations- oder Wiederverkörperungslehre. Von Annie Besant, deutsch von Franz Hartmann (Leipzig, Theosoph-Verlagshaus). Ein eigentümliches Buch. „Es existiert ein lebendiges und individuelles Prinzip, welches den menschlichen Körper bewohnt und beseelt und nach dem Tode des Körpers . . . in einen andern Körper übergeht. So reihen sich dann die aufeinanderfolgenden Körperleben . . . aneinander und sind miteinander in Verbindung" (S. 51). Diese Lehre wird dargestellt in der Beantwortung der Fragen: Was versteht man unter Reinkarnation? Was gelangt zur Wiedergeburt? Was gelangt nicht zur Wiederverkörperung? Kann der Mensch wieder zum Tiere werden? Wie findet die Wiederverkörperung statt? Dann verbreitet sich die Verfasserin noch eingehend über Zweck, Ursachen, Beweise für die Wiederverkörperung. Sie führt 14 Argumente an zur Stütze ihrer buddhistischen und brahministischen Anschauungen, begnügt sich aber damit, ihre Lehre „als eine beachtenswerte, der Vernunft entsprechende Hypothese, nicht als einen bewiesenen Lehrsatz hinzustellen" (S. 151). Sie ist Phantasie.

Aristoteles und seine Weltanschauung von Franz Brentano (Leipzig, Quelle u. Meyer; ℳ 3,00). Nach einer kurzen Einleitung über das Leben und die Schriften des Aristoteles stellt uns der bekannte Verf. der „Psychologie des Aristoteles" die Grundgedanken der aristotelischen Weltanschauung eingehend da, indem er nicht nur die einzelnen Sätze des Aristoteles anführt, sondern dieselben auch durch die Verarbeitung der in ihnen gelegenen Konsequenzen und mancher gelegentlichen Einzelbemerkungen des Philosophen erweitert und zu einem volleren System komplettiert. Man erkennt bald den gründlichen Aristoteliker, namentlich da, wo er die scheinbaren Gegensätze in der Doktrin des A. aufhebt, indem er die einzelne These aus der gesamten Systematik seines großen Philosophen zu erklären versteht. Er macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß oftmals Gegensätze völlig verschwinden, wenn man die vermittelnden Sätze aus der Gesamtlehre herauszuheben und einzufügen weiß. Das Buch ist mit großer Liebe und Verehrung gegen den Stagiriten geschrieben, verschweigt freilich auch nicht manche Schwächen der aristotelischen Weltanschauung. B. Funke.





Kanada.

Von den Ereignissen, welche sich seit den letztem Bericht in Kanada[1] zugetragen haben, dürften wohl folgende das Interesse der Leser dieser Zeitschrift verdienen. Zunächst fand am 8., 9. und 10. August 1911 der vierte deutsch-kanadische Katholikentag in Regina, der Hauptstadt der Provinz Saskatchewan und dem Sitz des neu erwählten Bischofes Mathieu, statt. Von dem Glanz, der in der alten Heimat oder in den Vereinigten Staaten bei solchen Gelegenheiten entfaltet wird, sind wir hier noch weit entfernt, da alles noch zu jung ist; aber für unsere Verhältnisse haben diese bescheidenen Veranstaltungen nicht weniger Bedeutung. Von vornherein heißt es, alle deutschsprechende Katholiken zusammenscharen und organisieren, um sie möglichst lange empfänglich zu erhalten für alles, was das katholische Deutschland Großes geleistet hat, und um, wenn sich eine Verschmelzung mit den anderen Nationalitäten nicht mehr hindern läßt, eine vorteilhafte Verschmelzung vorzubereiten, bei welcher mit der deutschen Sprache nicht zugleich andere Vorteile verloren gehen. Der diesjährige Katholikentag nahm einen guten Verlauf; es handelte sich vor allem darum, die Statuten des Volksvereins für die deutsch-kanadischen Katholiken endgültig festzusetzen, und das ist gelungen. Im Vorstande des Vereins sind sämtliche Distrikte, in denen deutsche Katholiken leben, vertreten; Präsident ist der hochw. Herr Abt Bruno Dörfler O. S. B. von Münster, Sask., Generalleiter der hochw. P. Suffa O. M. I. in Regina. Hoffen wir, daß die junge Organisation blühe und gedeihe. Ein anderes freudiges Ereignis, das für Deutsche ein spezielles Interesse hat, ist die Erhebung des Benediktinerpriorates St. Peter zu Münster, Sask. zur Würde einer Abtei. Die neue Abtei ist nämlich eine deutsche Niederlassung und ist das erste Kloster des altehrwürdigen Benediktinerordens in Kanada. Sie ist der Mittelpunkt der großen St. Peterskolonie, welche 1800 Quadratmeilen umfaßt und zum größten Teil von deutschen Katholiken bewohnt wird; die Seelsorge liegt ausschließlich in den Händen der Benediktiner. Gegründet wurde die Kolonie im Jahre 1902; heute umfaßt sie rund 25 größere und kleinere Gemeinden. Der erste Abt ist der hochw. P. Bruno Dörfler; er erhielt die Weihe am 18. Oktober durch den hochw. Herrn Bischof Pascal O. M. I. von Prince Albert.

Eine andere, bedeutendere Feierlichkeit war die Konsekration des ersten Bischofs von Regina, Msgr. Mathieu; dieselbe fand statt am 5. November 1911 in Quebec, wo der neue Bischof sich bisher der Erziehung gewidmet hat. Eine große Anzahl Bischöfe war zugegen, wie es wohl nur selten der Fall ist; daraus kann man schon ersehen, welch eine tüchtige und beliebte Persönlichkeit Msgr. Mathieu ist. Eine

[1] Jahrgang 1911, S. 614 ff.

seiner hervorragendsten Charaktereigenschaften spiegelt sich wider in seinem Motto: Pacem largiente Domino: dieser Eigenschaft bedarf es besonders in der neuen Diözese, in welcher die Bevölkerung sprachlich so gemischt ist und sich so viele Interessen gegenüberstehen. So kann man sagen, daß Rom eine glückliche Wahl getroffen hat. Msgr. Mathieu war übrigens früher schon mehrmals für die bischöfliche Würde ausersehen, hatte aber immer abgelehnt, um nicht aus seiner Lieblingsbeschäftigung, der Erziehung, herausgerissen zu werden; dieses Mal hat er, auf Drängen höherer Autoritäten, nachgegeben. Ein Grund mehr, weshalb die neue Diözese sich freuen kann, einen solchen Mann an ihrer Spitze zu haben.

Am 23. November fand dann die feierliche Inthronisation Msgr. Mathieus in seiner Bischofsstadt statt. Als Kathedrale dient einstweilen die Pfarrkirche; jedoch sind die finanziellen Verhältnisse der neuen Diözese so günstig, daß der Bau einer geziemenden Kathedrale nur mehr eine Frage der Zeit ist.

Kurze Zeit nach der Konsekration Msgr. Mathieus wurde Msgr. Spratt zum Erzbischof von Kingston, Ont. geweiht; diese Feierlichkeit fand aber nicht solche Beachtung wie die vorhergehende.

Ein politisches Ereignis, mit dem religiöse Fragen etwas verknüpft sind, waren die Landeswahlen am 21. September 1911, in welchen die bisherige liberale Regierung eine Niederlage erlitt. Die Hauptfrage war die Reziprozität, Freihandel in vielen Punkten, mit den Vereinigten Staaten. Die liberale Partei war zum größten Teile dafür und büßte dafür mit einer gewaltigen Niederlage. Aber auch religiöse Fragen wirkten hierbei mit. An der Spitze der liberalen Partei steht nämlich Wilfried Laurier, ein Katholik. Namentlich durch seine Teilnahme am Eucharistischen Kongreß zu Montreal hatte er das Mißfallen der Orangisten, der fanatischen Protestanten erregt. Eine gute Anzahl Katholiken, die immer mehr zunahm, war ungehalten über die Stellungnahme Lauriers zu der Angelegenheit der katholischen Schulen in Manitoba; tatsächlich hat Laurier nicht erfüllt, was er in diesem Punkte noch vor seinem Regierungsantritte (1896) versprochen hatte; ob und wie weit er persönlich dafür verantwortlich ist, ist schwer zu sagen. Nunmehr ist er gefallen.

Der neue konservative Premierminister, Robert Laird Borden, ist zwar Protestant, aber den Katholiken gut gesinnt; in seinem Kabinett sind die Katholiken mit vier soliden Leuten vertreten: Monk, Doherty, Nantel und Pelletier; friedlich daneben sitzen ein paar ebenso solide Orangisten, wie z. B. Sam, Hughes. Der Führer der Opposition hat schon mehrere Male versucht, Uneinigkeiten hervorzurufen, aber bis jetzt ohne Erfolg.

Es ist wohlbegründete Aussicht, daß unter der neuen Regierung die Manitobaer Schulfrage entweder direkt oder wahrscheinlicher indirekt gelöst wird; jedenfalls tritt diese Angelegenheit in ein neues Stadium, und zwar in nicht allzulanger Zeit; alsdann dürfte eine längere Auseinandersetzung dieser Frage willkommen sein.

Das Bemerkenswerteste auf protestantischer Seite war die „ökumenische Konferenz" der Methodisten in Toronto. Dieselbe findet alle 10 Jahre statt; mehrere Hundert Delegaten aus allen Ländern nahmen daran teil. Ein jeder konnte seine Meinung vortragen; besonders wurde viel geredet über die Vereinigung der zahlreichen Zweige der Methodistenkirche; das Ende vom Lied aber war, daß man jeden bei seiner Meinung ließ und wiederum unverrichteter Dinge nach Hause ging. Nichtsdestoweniger wurde der Kongreß zu einer imposanten Kundgebung des Protestantismus aufgebauscht.

„Doch mit des Geschickes Mächten
Ist kein ew'ger Bund zu flechten,
Und das Unglück schreitet schnell."

Eine bittere Enttäuschung erlebten die Methodisten Canadas durch das Urteil des weltlichen Gerichtes im Fall Workman im November 1911. Dr. Workman war Professor im Methodistenseminar zu Montreal und wurde vor einigen Jahren wegen „Häresie" entlassen. Zuerst gab es dann ein kirchliches Gerichtsverfahren, und als dabei nichts herauskam, wandte Workman sich an den weltlichen Richter. Dieser Prozeß endigte nun mit der Verurteilung der Seminarverwaltung, die ihre Rechte überschritten hatte; der weltliche Richter, Justice Weird, bezeichnete den kirchlichen Gerichtshof der Methodisten geradezu als einen Hohn auf jegliches Gerechtigkeitsgefühl.

Die Leuchten von der „ökumenischen Konferenz" waren ratlos, keiner wußte, was man in einer solchen Kalamität eigentlich tun sollte. Recht bezeichnend ist, daß eine angesehene Persönlichkeit sagte, man solle dem Dr. Workman einfach die vom weltlichen Richter zuerkannte Geldsumme zahlen und damit die Sache als erledigt betrachten; sonst käme man aus den Schwierigkeiten gar nicht heraus. Das zeigt zur Genüge, wie leichtsinnig man im hiesigen Protestantismus mit Glaubensfragen umgeht. Es ist nur eines von vielen Beispielen. So meinte noch vor kurzer Zeit ein fashionabler Prediger hier in Winnipeg, er wünschte eine Theologie zu haben, die sogar einen Atheisten befriedigen könnte. Das alles wird von einer andächtigen Volksmenge als bare Münze hingenommen.

Der Kampf protestantischer Fanatiker gegen das Ne temere-Dekret hält auch noch immer an; wann er aufhören wird, kann man noch nicht absehen; das Dekret ist nun einmal ein so vorzügliches Mittel, um den furor Protestanticus aufrecht zu erhalten, und wird für alles mögliche benutzt.

Winnipeg, Dezember 1911. P. Habets O. M. I.



(13. 2. 12.)



Hugo Kochs Kritik über „Cyprian und der römische Primat".

Von Dr. Anton Seitz, Universitätsprofessor, München.

(Schluß.)

VIII. Päpstliche Unfehlbarkeit.

Kochs Hieb gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, daß bei Cyprians „Gegenüberstellung der ‚fides' und ‚perfidia' der römische Bischof nicht so recht auf seiten der ‚fides' steht", und jener „in Ep. 74 Stephan offen des Irrtums zeihen kann" im Ketzertaufstreit, habe ich (S 83 ff.) pariert mit der eigenen Konstatierung Kochs, daß umgekehrt Cyprian wenigstens materiell in häretische Lehrmeinungen verfallen ist, während Stephans praktisches Verhalten im Ketzertaufstreit gar kein Objekt päpstlicher Unfehlbarkeit ist. Und nun erklärt Koch (30) mit der unschuldigsten Miene: „Es handelt sich nicht um die Entscheidung darüber, wer im Ketzertaufstreit sachlich recht oder unrecht hatte, sondern lediglich um den formalen Standpunkt Cyprians Rom gegenüber", daß er „nämlich niemals . . . den römischen Bischof als oberste und unfehlbare Autorität oder als unentbehrlichen Einheitspunkt der Kirche betrachtete". — Über Cyprians nach dem Vorgang Pauli im Römerbrief klar ausgesprochene Überzeugung, daß „zu Petri Stuhl . . . Verfehlung gegen den Glauben keinen Zugang finden kann" (S 81 f.), hüllt sich der moderne Dogmengeschichtler in mystisches Schweigen. Seinem Gegner aber wirft er vor, daß er „nicht imstande ist, die Ansicht eines Autors in dessen Sinne wiederzugeben, ohne sein eigenes dogmatisches Urteil damit zu verquicken". Besser hätte er vor der eigenen Türe gekehrt, da er schon auf der nächsten Seite (K 31) die Ansicht desselben Gegners nicht wiederzugeben imstande ist. Zu dem gegen ihn erhobenen Vorwurf: „Er redet ohne jede Begründung seinem wissenschaftlichen Gegner nach" (S 85) ergänzt nämlich Koch als Objekt: die Ansicht dieses Gegners (!) statt: die Denkschwäche oder Charakterlosigkeit eines Doppelspieles.

Ebenda schlägt Koch seiner unmittelbar vorhergehenden Versicherung, daß er keinen sachlichen Vorstoß gegen die Unfehlbarkeit des Papstes in der Frage der Ketzertaufe beabsichtige, durch die Tatsache ins Gesicht, daß er einen „sicheren Irrtum" desselben Papstes konstatiert wegen seines innerlich damit zusammenhängenden negativen Entscheides über die Gültigkeit der Ketzerfirmung. Hierbei spricht er (K 32) wenigstens als annehmbare

Hypothese dem protestantischen Theologen v. Soden nach die „Ansicht, daß der ganze Ketzertaufstreit von der Frage nach der Gültigkeit der novatianischen Ordination ausgegangen sei, die Kornelius und Cyprian verworfen hätten, während Stephan sie anerkannt habe." Auch Stephan habe nämlich geglaubt, daß der Heilige Geist „nur in der Kirche eigentlich wirksam sei" (?), jedoch „erst bei der Firmung mitgeteilt werde", weshalb er bloß „die Ketzerfirmung ganz allgemein und prinzipiell verwirft", was „nach dem Maßstab der späteren kirchlichen Entscheidung einfach falsch ist". Cyprian verwirft überdies noch die Ketzertaufe mit der Begründung, daß „der Geist schon bei der Taufe wirke". — Die verwickelte Materie des Ketzertaufstreites erforderte eine eigene Abhandlung; hier müssen wir uns auf die Klärung der Hauptgesichtspunkte beschränken: Die Gültigkeit der Ordination spielt nicht bei der Taufe, die ja bereits nach Cyprians Lehrmeister Tertullian (De bapt. 17) wenigstens gültig schließlich jeder Laie spenden kann, sondern bei der Firmung eine Rolle. Mangels gültiger Ordination muß die Firmung durch Häretiker nach unveränderlichen, die Kirche jederzeit gleichmäßig bindenden Normen prinzipiell verworfen werden. Dieses selbstverständliche, von niemand bestrittene Prinzip braucht Cyprian nicht weiter zu erörtern. Es genügt, daß er (Ep. 73, 9) ausdrücklich die kirchliche Forderung vertritt, daß die Firmlinge „den Vorstehern der Kirche dargeboten werden (praepositis ecclesiae offerantur)" zur Mitteilung des Hl. Geistes unter Gebet und Händeauflegung. Die allgemeine Formulierung des Urteils über die Gültigkeit der Ketzertaufe und Firmung schließt keineswegs aus, daß auf die Entscheidung ganz konkrete Verhältnisse, im letzteren Fall namentlich die Tatsachenfrage über die Gültigkeit der häretischen Ordination, eingewirkt haben. Mit Verschiebung solcher konkreter Verhältnisse modifiziert sich naturgemäß im Laufe der Zeit die kirchliche Beurteilung, die von jenen nicht schon deshalb abstrahiert, weil sie darüber formell sich nicht weiter ausspricht.

Der unfehlbare Lehrprimat des Bischofs von Rom wird nicht illusorisch gemacht durch das selbständige Auftreten der Bischöfe unter Cyprians Führung in der (dem Bußstreit analogen) praktischen Verwaltungsfrage des Ketzertaufstreites. Zwar protestiert Koch (57 ff.) gegen die Behandlung dieser „so hochwichtigen, die ganze Kirche berührenden, mit Glaubenslehren in Zusammenhang stehenden Punkte" als Disziplinarangelegenheiten, weil „die Beifügung ‚mit Glaubenslehren in Zusammenhang stehenden Punkte' eine Steigerung des Gedankens bedeutet", aber diese Steigerung geht nicht bis zu formellen Glaubensentscheidungen, welche allein dem unfehlbaren Lehrprimat des Oberhauptes der Gesamtkirche vorbehalten bleiben, und beweist nicht mehr, als daß der oberste Lenkprimat des Papstes zur Zeit Cyprians noch nicht vollkommen entfaltet ist (S 43 ff.). Eine „sekundäre Verwaltungsfrage" ist und bleibt die — in der Regel bedingte — Wiedertaufe eines Häretikers auch heute noch, insofern sie von der praktischen Erwägung über den Gewißheitsgrund des bereits oder noch nicht bestehenden Taufcharakters abhängt. Davon ist jedoch wohl auseinanderzuhalten die dogmatische Theorie über die wesentlichen Bedingungen zum Zustandekommen der Sakramente und weiterhin eine allgemeinverbindliche dogmatische Lehrentscheidung, durch welche die praktischen Verhaltungsmaßregeln aus dem depositum fidei heraus tiefer begründet werden. Eine solche kann nach katholischem Dogma von den Bischöfen weder im einzelnen noch in ihrer Gesamtheit selbständig, ohne das

Oberhaupt der Gesamtkirche gegeben werden, weil die von diesem getrennten Bischöfe bloß als Zeugen das depositum fidei zu wahren, nicht aber als Richter ein entscheidendes Urteil darüber zu fällen haben. Im Ketzertaufstreit speziell konnte Cyprian den einzelnen Bischöfen ihr Verhalten frei geben, ohne den päpstlichen Lehrprimat oder gar dessen Unfehlbarkeit in Frage zu stellen, weil durch Papst Stephan darüber offiziell keine dogmatische Entscheidung erfolgt war, sondern bloß eine praktische Pastoralanweisung (S 85), für welche Cyprian als leitender Gesichtspunkt vorgeschwebt haben mag: Praxis est multiplex. Wohl möchte Koch (59) indirekt eine dogmatische Lehrnorm feststellen durch den Schluß aus Cyprians Widerlegungsversuchen der ihm entgegenstehenden Theorien. Aber von etwaigen theologischen Erörterungen des Papstes in verloren gegangenen Privatbriefen ist noch ein weiter Weg zu einer amtlichen allgemeinverbindlichen Lehrentscheidung, ganz abgesehen von ihrem Unfehlbarkeitscharakter, der sich übrigens nicht einmal auf die theologische Motivierung einer sententia definitiva erstreckt. Anderseits ist es kein „Anachronismus" (K 59), wenn man nicht erst eine unfehlbare Kathedralentscheidung, sondern schon eine zum Glaubensgehorsam allgemeinverpflichtende Direktive des obersten Lehrers und Hirten der Kirche Christi von jenen formalen Bedingungen abhängig macht, welche allgemeingültiger Rechtsordnung entnommen sind.

Nachdem Stephans praktische Verhaltungsmaßregel in der Ketzertauffrage jedenfalls kein Gegenstand päpstlicher Unfehlbarkeit ist, braucht der Apologet in dieser Hinsicht ebensowenig „den Papst Stephan zu retten" (K 33), wie er durch das „Zeichen der, wenigstens ‚materiellen', Häresie" Cyprian oder gar „das ganze Urchristentum — brandmarkt". Denn materielle Häresie ist keine eigentliche Häresie; mangels bewußter Absicht ist sie weder subjektiv zurechenbar noch objektiv gänzlich vermeidbar auf dem großen Gebiete, welches nicht durch die Prärogative der päpstlichen Unfehlbarkeit vor dem allgemein menschlichen Irrtum gesichert ist; sie kann schon durch inkorrekte Ausdrucksweise gegeben sein, wie sie vor der festen dogmatischen Formulierung durch das unfehlbare kirchliche Lehramt — man denke nur an den Gebrauch des Terminus „ὑπόστασις"! — auch dem hervorragendsten Theologen unterlaufen kann. Wenn „die ‚Nachlässigkeit des Honorius' ebenso mit dem Anathem bestraft wurde wie die Irrlehre selber", so gibt Koch (53, vgl. 22 die Verbindung des Honorius- mit dem Liberiusfall) damit selbst zu, daß Honorius nicht direkt eine Irrlehre ex cathedra verkündigt und dadurch die päpstliche Unfehlbarkeit zuschanden gemacht hat. Daß aber letztere mangels prompter und nachdrücklicher Betätigung in vereinzelten Fällen überhaupt allen Wert verliere, weil „der Papst den rechten Glauben doch zugrunde gehen ließe", ist eine starke Übertreibung.

IX. Kornelius, Bischof der Haupt- und Mutterkirche der Christenheit, und der Gegenpapst Novatian.

Im novatianischen Schisma bedürfen die Kompilger aus Karthago allerdings einer „Ermahnung, an der ‚römischen Kirche' festzuhalten" — eben „wegen der schismatischen Umtriebe", welche einen Teil von dieser abzubröckeln suchen, aber „einer Belehrung über die Merkmale" der „matrix et radix ecclesiae catholicae in Rom" bedürfen sie nur in dem Sinne, daß hierfür maßgebend ist die Rechtmäßigkeit der Wahl durch Klerus und Volk des

römischen Bistums, nicht der Anschluß der Gesamtkirche an den legitimen Bischof von Rom. Welcher von den beiden Kandidaten: Kornelius oder Novatian den entscheidenden Vorzug der gültigen Wahl aufzuweisen habe, ist Cyprian selbst noch nicht bekannt. Das sollen die Pilger in Rom erst in Erfahrung bringen. So weit hat Koch (37 ff.) recht, aber unrecht, insofern er nicht auf das eben Gesagte die „bestimmten Weisungen" Cyprians bezieht und (39) „inkompatibel" nennt die Beziehung der matrix et radix ecclesiae catholicae auf „die römische Kirche im Verhältnis zur Gesamtkirche" und zugleich auf die Gemeinde des rechtmäßigen Bischofs von Rom im Gegensatz zum schismatischen. Gerade die rechtmäßige Wahl und Weihe ihres Oberhirten macht ja die römische Kirchengemeinde als solche aus, während eine schismatische Gemeinde in Rom sowenig wie anderswo die wirkliche Kirchengemeinde ist. In diesem Sinne mahnt Cyprian zum Anschluß an die „römische Kirche", welche zugleich die Hauptkirche (ecclesia principalis) oder fundamentale Mutterkirche (matrix et radix) der gesamten Christenheit ist. Was in abstracto allerdings nicht durcheinanderzuwerfen ist, das ist in concreto in der „rechtmäßigen, katholischen Gemeinde Roms im Verhältnis zur Gesamtkirche" tatsächlich vereinigt[1]. „Eine Deutung ex eventu" wäre bloß dann gegeben, wenn man den Namen des rechtmäßig erwählten Bischofs von Rom: Kornelius noch vor seinem Bekanntwerden durch Cyprian beifügen ließe, nicht aber, wenn man ihn zur Verdeutlichung für die Lehre in einer objektiven Darlegung einflicht (S 71).

Den Nachweis, daß bei Cyprian „radix überhaupt nie von einer andern Kirche als der römischen vorkommt, und die Stellen, welche Koch zum Beleg der ‚mit matrix synonymen' Bedeutung von radix heranzieht", gleichfalls auf die durch das Schisma Novatians gefährdete römische Kirche sich beziehen (S 74), schlägt Koch (41) in den Wind mit der eminent „wissenschaftlichen" Erklärung, das sei „reiner Zufall"! Zugleich verwechselt er (40) die Anwendung des hermeneutischen Grundprinzips, daß das nämliche Wort (matrix) in einem besonderen Zusammenhang (mit der Hauptkirche Roms) auch einen eigenartigen (höheren) Sinn erhält, mit einer „petitio principii in unverhüllter, blendender Schönheit". Endlich sucht er (41 2) einen Selbstwiderspruch aus den beiden Sätzen abzuleiten: „Cyprian setzt die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof Kornelius ohne weiteres gleich der Gemeinschaft der katholischen Kirche" und: Die Stellung dieses Bischofs von Rom „klingt wenigstens nebenbei hindurch", mag auch das Verhältnis des rechtmäßigen Bischofs zum Schismatiker Novatian im Vordergrund stehen. Er merkt nicht, daß die Gleichsetzung „ohne weiteres" oder „geradeswegs" auf die prinzipielle Bedeutung sich bezieht, die „nebenbei hindurchklingende" aber auf deren taktische, den Umständen entsprechende Verwertung: Je nach dem Zusammenhang kann derselbe Autor die Stellung des römischen Bischofs bald als einheitliches Felsenfundament der Gesamtkirche bald als rechtmäßiger Inhaber der römischen Kirche, welche die Haupt- und Mutterkirche der Christenheit ist, als Kriterium gegenüber dem Schisma in den Vordergrund stellen.

Ep. 45, 1 besagt nach Koch (13): „Die Gegenpartei hat in ihrer Halsstarrigkeit und Unbeugsamkeit sich sogar einen Bischof gegeben, den Novatian." Für die novatianische Gegenpartei habe ich (S 74), wozu mich

[1] Vgl. oben n. IV gegen Schluß.

allerdings nicht der grammatikalische, wohl aber der logische Zusammenhang berechtigte, deren Seele oder geistiges Haupt Novatian unmittelbar eingesetzt, denn faktisch hat Novatian sich selbst zum Gegenpapst aufgeworfen. Ohne sein eigenes Betreiben hätte seine Partei ihn nicht als Gegenkandidaten dem Papst gegenüberstellen können. Meine „Originalleistung" reduziert sich also darauf, daß ich nicht „Grammatik und Logik", sondern Grammatik durch Logik „souverän beherrscht" habe. Über die Logik der Tatsachen aber kommt auch Koch nicht hinaus, daß der Satz, mit welchem ich Ep. 45, 1 sinngemäß beleuchtet habe: „Novatianus a se ipso ortus est" (Ep. 69, 3), ebenso unbestreitbar cyprianisch ist wie die Charakterisierung Novatians als „Ehebrecher an der katholischen Einheit und Gegenhaupt außerhalb der Kirche (contrarium caput extra ecclesiam: Ep. 45, 1)", und zwar außerhalb der als matrix et radix bezeichneten Kirche Roms.

Kochs (42 ff.) „Glanzleistung" besteht in dem „Nachweis", Cyprian lehre Ep. 55, 24 „mit aller Deutlichkeit: Selbst wenn Novatian rechtmäßiger römischer Bischof geworden wäre, so hätte er doch — auch ohne Häresie — sein Bischofsamt verloren durch den Abfall von der Gemeinschaft der Mitbischöfe, d. h. durch das Schisma". Daraus folge: „Der römische Bischof — steht und fällt mit seinem Anschluß an die Gesamtheit des Episkopates", so daß er mit dieser, „um rechtmäßiger Bischof zu sein, ebenso verbunden sein muß, wie jeder andere Bischof. — Nicht ubi Petrus ibi ecclesia, sondern ubi ecclesia ibi Petrus". Dabei verdreht jedoch Koch Text und Zusammenhang. Cyprian meint, „in erster Linie (primo in loco) dürfen wir nicht neugierig sein" nach dem näheren Inhalt der Lehre Novatians (quid ille doceat — quam haeresim introduxisset), sondern das Hauptgewicht sei darauf zu legen, daß er mit seiner Sonderlehre außerhalb der Kirche stehe (cum foris doceat). Damit wird Novatians häretischer Charakter nicht in Abrede[1], sondern bloß sein schismatischer Charakter in den Vordergrund gestellt. Gibt es doch überhaupt kaum ein Schisma, welches reines Schisma geblieben wäre, ohne im Laufe der Zeit irgendwelchen häretischen Charakter anzunehmen. Darum ist es auch durchaus kein Widerspruch (K 58), wenn nicht an sich, sondern mit Rücksicht auf gewisse, von Novatian aufgestellte häretische Lehren das novatianische Schisma, oder wegen gewisser, von Koch selbst „hochdramatisch" genannter donatistisch-wiklefitischer Anschauungen Cyprians Verhalten im Ketzertaufstreit, wenn auch nur materiell, zugleich als Häresie bezeichnet wird. Novatians Häresie speziell ist aus der Kirchengeschichte sattsam bekannt. Selbst das protestantische „Lehrbuch der Dogmengeschichte"[2] des Berliner Professors Dr. Reinhold Seeberg erwähnt die jedenfalls nicht mehr katholischen Lehren Novatians, Abfall zum Götzendienst sei die wenigstens vonseiten der Kirche „unvergebbare Sünde wider den Geist"; durch ihre frühe von Götzendienst befleckten Glieder sei „die große Kirche unrein" geworden und als „Kirche der Heiligen" wiederherzustellen durch Wiedertaufe der ihrer Gemeinschaft Angehörigen. Nach Harnack hat weiterhin „Novatian über Kirche, Absolution und Priestergewalt andere An-

[1] Vgl. Cyprians Hinweis auf Novatians Neubegründung seines religiösen Systems im allgemeinen (quaedam recentia institutionis suae fundamenta) und Hervorhebung der Glaubensintegrität (in fide integri) der durch Novatians Kreaturen verdrängten katholischen Bischöfe.

[2] I² Leipzig 1908, 502 ff.

schauungen gehabt als die Kirche", was Seeberg seinerseits bestreitet. Dagegen legt er[1] Novatians christologischen Irrtum des Subordinatianismus ausführlicher dar.

An unserer Stelle verschleiert Koch den vollen Zusammenhang durch die mangelhafte Wiedergabe des Textes: „Nach der Lehre Novatians brauche man gar nicht (statt: nicht an erster Stelle) zu fragen", um den so erschlichenen Ausschluß jeder Häresie verallgemeinernd auf den folgenden Zusammenhang zu übertragen: „Das Bischofsamt aber könnte er nicht behalten, auch wenn er vorher (vor Kornelius) Bischof geworden wäre, sobald er vom Körper seiner Mitbischöfe und von der Einheit der Kirche abfällt . . . Wer also weder die geistige Einheit noch die friedliche Verbindung wahrt und sich vom Bande der Kirche und dem Kollegium der Bischöfe trennt, kann weder die Vollmacht noch die Würde eines Bischofs haben, da er weder die Einheit noch den Frieden des Episkopats festhalten wollte." Von diesem cyprianischen Text nach eigener Übersetzung unterdrückt Koch bei seiner Erklärung den Abfall von der „geistigen Einheit" und dem damit parallelen „Band der Kirche", Ausdrücke, die offenbar nicht als leere Tautologie zu „friedliche Verbindung" mit dem „Kollegium der Bischöfe" oder „Körper seiner Mitbischöfe" hinzugefügt, sondern schon äußerlich durch die Gegenüberstellung mit „weder — noch" als verschiedenartige Begriffe gekennzeichnet sind. Wir verzichten auf den Hinweis, daß nach einem geläufigen theologischen Schema eine doppelte Einheit der Kirche unterschieden wird: Die Einheit der Leitung (regiminis oder hierarchica) und der Lehre (fidei oder symbolica), um nicht der Hineintragung einer „späteren dogmatischen Schablone" geziehen zu werden. Wir können uns jedoch nicht davon entbinden, den auf seine Kennerschaft Cyprians so sehr pochenden Dogmenhistoriker auf diesen Kirchenvater selbst hinzuweisen, der die Zerreißung der Einheit der Kirche auch sonst nirgends auf ein reines Schisma beschränkt mit Ausschluß jeder Häresie.

Gerade in seiner die Einheit der Kirche programmatisch verfechtenden Hauptschrift gibt Cyprian das Gegenteil der Kochschen Einseitigkeit „mit aller Deutlichkeit" zu erkennen, wenn er z. B. c. 4 auf das sacramentum unitatis gemäß Eph. 4 hinweist oder c. 5 seinen Mitbischöfen die solidarische Amtspflicht zur Mahnung der durch die Kirchenspaltung bedrohten Glaubenseinheit einschärft: Nemo fidem veritatis perfidia corrumpat (vgl. S 2. 15. 22/3) oder c. 12 im Anschluß an Mt. 18, 20 die corruptores evangelii atque interpretes falsi Schismatiker nennt mit dem Wortspiel: capituli unius sententiam scindunt, wobei er die auf Lehre und Leben bezüglichen Termini unanimitatem et pacem und später ausdrücklich haereses et schismata zusammengestellt. Auch in unserem Zusammenhang hat der Bischof von Karthago demgemäß zugleich an die Einheit in der Glaubenslehre (unitatem spiritus) gedacht, an das dogmatische Band der Kirchenlehre (ecclesiae vinculum), welches deren berufsmäßige „Aufseher", die Bischöfe, der Häresie gegenüber aufrechtzuerhalten haben, wollen sie nicht ihr Amt verwirken. Also nicht allein wegen Schisma, sondern wegen Schisma und Häresie kann auch der rechtmäßige römische Bischof — das wäre Novatian, wenn er bei der rechtskräftigen Wahl durch Klerus und Volk von Rom einen

[1] Ebd. 479 f.

Vorsprung vor Kornelius erhalten hätte[1] — eo ipso sein Amt verlieren. Daß dabei den eigentlichen Titel des Amtsverlustes die private, notorische Häresie bilde, braucht übrigens Cyprian um so weniger hervorzuheben, als nicht einmal das moderne katholische Kirchenrecht zwischen den Verbrechen des Schismas und der Häresie unterscheidet,[2] so daß auch hieraus kein Widerspruch mit dem römisch-katholischen Primatsdogma abzuleiten ist, und die höchst animose, alle katholischen Theologen herausfordernde Polemik des Feuergeistes Koch gerade auf dem „Gipfel der Untersuchung und des Beweisganges" (K 42) ins Wasser fällt.

Aus vorstehendem mag ersehen werden, wie sehr auf Koch zurückfällt sein Verdikt im Vorwort: „Der Kraft seiner ‚wissenschaftlichen' Gründe scheint Seitz selber nicht zu trauen. Darum sucht er sie durch persönliche Beleidigung der Gegner zu ersetzen." Dieses nur zu berechtigte Mißtrauen gegen die durchschlagende Kraft der eigenen Argumente bestätigt Koch zugleich dadurch, daß er sich gegen jede, auch rein wissenschaftliche Widerlegung salviert mit der Ankündigung: „Es ist das erstemal, daß ich mit Seitz einen literarischen Waffengang halte — aber auch das einzigemal, er mag gegen mich sagen oder schreiben, was er will." Sollte Koch neue wissenschaftliche Gesichtspunkte von wesentlicher Bedeutung zu bringen vermögen, so wird er mich auf der wissenschaftlichen Arena finden, aber auf dem Tiefstand seiner Polemik auch nicht ein einziges Mal.

Anhang: Gerh. Rauschens Kritik.

Hugo Koch hat auch im katholischen Lager teilweise Zustimmung gefunden. Der Bonner Patrologe Gerhard Rauschen lehnt in der „Theol. Revue" 1911, Nr. 11 (Sp. 334—39) „die Seitzsche Schrift" ungeachtet „mancher guten Anregung und Beweisführung" als in der Hauptsache und besonders in der Methode verfehlt" ab[3], — weil er selbst der Methode des „nackten Wortsinnes" das Wort redet, auch da, wo, wie beim vielumstrittenen Kirchenvater Cyprian, durchaus nicht „der Wortsinn klar ist" (R[1] 418).

Im allgemeinen unterstellt mir Rauschen (R 334/5), daß ich „in ein gegebenes dogmatisches Schema hineinspanne . . . die Aussprüche des hl. Ignatius, des hl. Irenäus und des hl. Cyprian über die römische Kirche . . . durch eine oft recht künstliche Exegese", die aus dem Schriftsteller „auch nicht herausgedeutet werden kann". — Ich lege bloß dar, was aus dem naturgemäßen, auch philologisch einwandfreien Sinn und Zusammenhang

[1] Wir wollen gar nicht darauf bestehen, daß Cyprian nicht absolut an den von Novatian in concreto angemaßten, dem Kornelius von Rechts wegen zustehenden, qualifizierten Episkopat der römischen „Hauptkirche" speziell zu denken braucht, sondern auch ganz allgemein exemplifizieren kann: Wäre Novatian wirklich überhaupt bereits (prius) rechtmäßiger Bischof in der katholischen Kirche, nicht über dieselbe, geworden, was er mangels rechtmäßiger Weihe nie geworden ist, so könnte er sein Bischofsamt nicht länger behalten (tenere), da er durch sein Häresie und Schisma bekundendes Verhalten sich selbst von der Gemeinschaft der katholischen Kirche ausschließt.

[2] Die Belege hierzu erbringt Ernst in „Der Katholik" 1912, H. 1, S. 21/2.

[3] Dagegen mußte der Angegriffene mit den notdürftigsten Berichtigungen in derselben Zeitschrift, Nr. 13, Sp. 418 sich begnügen. Seine sofort eingesandte, wegen Raummangel jedoch von die Redaktion zurückgewiesene Abwehr in allen Punkten gelangt hier, im wesentlichen Inhalt unverändert, nur weniger zusammengedrängt, zur Veröffentlichung. Rauschens Rezension in der Theologischen Revue (Nr. 17) wird abgekürzt mit R, seine Replik (Nr. 13) mit R[1], „die Seitzsche Schrift" mit S.

des Autors herausgelesen (nicht hineingelegt!) werden kann, ja muß, ohne „künstliche" Übertragung eines späteren „Zentralisierungssystems" im Realprimat des Papstes (S 44 ff. 102 ff.). Zwischen den beiden Extremen, „fertiges, festgeprägtes Schema" und „auch nicht der leiseste Ansatz zum Dogma" halte ich die wahre Mitte: Organische Entfaltung des Dogmas aus zarten, von Anfang an — schon auf dem Apostelkonzil (R 337) — vorhandenen Keimen, deren Herausstellung manchmal einigen theologischen Scharfsinn, d. i. Kunst, nicht Künstelei erfordert. Fände sonst die auch vor dem Forum der Wissenschaft bewährte katholische Grundanschauung der fides implicita überhaupt noch einen Boden? — Als „gekünstelt" bezeichnet umgekehrt gerade die von Rauschen persönlich gerühmte „ruhig abwägende, Licht und Schatten sorgsam verteilende Beurteilung, die der Münchener Privatdozent Karl Adam in der Theol. Revue 1910 Sp. 473—80 von der Kochschen Schrift gegeben hat, die beste, die bisher erschienen ist", die aber „Herrn Seitz gar nicht gefällt" (R 335), die temporal-typische Auslegung der Felsenstelle, obwohl sie diese sebst noch vor Koch vertreten hat[1]. Während derselbe Adam die rein zeitliche und vorbildliche Auffassung des Primates Petri wenigstens im Kleindruck Cyprian nicht mehr bestimmt zuschreibt, bleibt Rauschen hartnäckig bei der Ansicht stehen, Cyprian finde „in dem Bau der Kirche auf Petrus weiter nichts als ein Symbol ihrer Einheit", sowie deren „zeitlichen Ausgangspunkt, — nicht die Übertragung einer höheren Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche". Warum? Weil von letzterer Cyprian in seiner Einheitsschrift „nirgends etwas sagt" (R 335, 337 [Ep. 70, 3]) — ein typisches Schulbeispiel für das argumentum e silentio. Dabei findet Rauschen wohl seine gekünstelte, „mit anderen neuern Forschern" in Cyprian hineingetragene Auffassung für selbstverständlich, nicht aber den von ihm selbst (R 334) als objektiv „evident" nicht bestrittenen göttlichen Rechtstitel Petri auf den Real- oder Jurisdiktionsprimat kraft der Felsenstelle. War etwa Cyprian ein solcher theologischer Schwachkopf, daß er — nicht etwa für die erst bis zum Vatikanum und auch da noch nicht vollständig ausgeprägten dogmatischen Konsequenzen, sondern — für den elementaren Grundgedanken der berühmten Felsenstelle kein Verständnis gehabt hätte, daß es sich nämlich hierbei um die Abhängigkeit der Gesamtkirche außer Petrus von diesem als dem rein christlichen, unverrückbaren Fundament oder festesten Grund und Halt für alle Zeiten, mit einem Worte um den Realprimat des Apostelhauptes handelt?

Weiterhin leistet sich Rauschen die exorbitante Behauptung, daß ich „von philologischen Mitteln bei der Erklärung kirchlicher Schriftsteller nichts halte" (R 334), sondern „anzunehmen scheine, daß die Philologie nur auf den nackten Wortsinn der einzelnen Schriftstellen sehe, ohne auf deren Zusammenhang, auf das Milieu des Verfassers und bei kirchlichen Schriftstellern auch auf ihren sonst bekannten Glaubensstandpunkt Rücksicht zu nehmen" (R[1] 418) — eine durch nichts zu rechtfertigende Verallgemeinerung dessen, was ich lediglich an der im Antimodernisteneid verpönten, „rein" d. i. einseitig philologischen Methode des „nackten Wortsinnes" oder einer bloßen Buchstabenexegese bei Hugo Koch bemängele, der sich Rauschen bedenklich annähert. Ich erkläre die Philologie „selbstverständlich in formal-technischer Hinsicht" als unentbehrliche Grundlage „ohne ein Spezialprivileg für theologische Arbeiten"

[1] Theol. Revue 1910, 479, vgl. 1909, 181.

(S V, vgl. 138), aber materiell oder inhaltlich kann doch die Philologie nicht zugleich die Arbeit der theologischen Durchdringung des Autors übernehmen.

Im besonderen wird Cyprian nicht entstellt, sondern erst vollständig herausgestellt durch die Annahme der fundamentalen Bedeutung der Felsenstelle. „Am auffallendsten tritt der dogmatische Charakter" der Exegese Rauschens hervor, da er — wiederum im Gegensatz zu dem seine frühere einseitige Auffassung wahrheitsgemäß berichtigenden Dr. Adam[1] — Cyprian ohne alle Einschränkung sagen läßt, „daß die Apostel gleichen Anteil an Ehre und Macht wie Petrus (c. 4) erlangt hätten. Seitz macht allerdings (S 6) daraus eine nur zum Teil gleiche Gewalt, die noch dazu eine nebensächliche gewesen sei" (R 334 5). — Rauschen (R[1] 419) scheint das Verständnis dafür zu fehlen, daß die Beifügung von Joh. 20, 22 f. (= kirchliche Gewalt der Sündenvergebung) durch Cyprian — nicht Seitz — eine Bestimmung, d. i. Beschränkung der unmittelbar vorher ausgesprochenen „gleichen Gewalt aller Apostel" in sich schließt, und daß Seitz das Prädikat „nebensächlich" nicht auf die gleiche Gewalt als solche, sondern auf deren Verhältnis zur ungleichen, überragenden Stellung des Apostelhauptes bezieht. Rauschen (R 334) erweckt ferner den Anschein, als ob monstrare eindeutig mit „andeuten" wiederzugeben wäre im Sinne der typischen Auffassung; dagegen belegt Dr. Ernst[2] rein philologisch dessen Identität mit probare, erweisen aus dem cyprianischen Sprachgebrauch (z. B. Ep. 51, 2).

Gegen Rauschens einzelne Ausstellungen im Kleindruck (Theol. Revue 1911, 337 ff.) ist zu bemerken: Cyprian „gründet die Kindertaufe zwar ausdrücklich auf die Hl. Schrift (Luk. 9, 56)", aber nicht ausreichend, weil die zitierte Schriftstelle die Kindertaufe bloß indirekt begründet durch das allgemeine Motiv des Seeleneifers, nicht aber direkt als positiv göttliche Anordnung. Letztere konnte Cyprian bloß aus der Tradition entnehmen. — Wohl ist „caput" mit „Quelle" zu übersetzen, aber je nach dem Zusammenhang: De zelo 3 = der Eifersucht; Ep. 74, 10 = der göttlichen Offenbarungsüberlieferung im allgemeinen, authentisch erklärt als origo dominica atque apostolica traditio (!). In der Einheitsschrift dagegen (c. 3), wo der Grund der Kirchenspaltung darauf zurückgeführt wird: ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur, kann mit caput nicht die entfernte Quelle der Offenbarungsüberlieferung, die Hl. Schrift, gemeint sein, sondern deren nächstes, vermittelndes Organ, das lebendige kirchliche Lehramt in seiner einheitlichen Spitze, dem Oberhaupte der Gesamtkirche; denn der tote Schriftbuchstabe verhindert nicht, sondern veranlaßt gerade häretische Kirchenspaltung durch seine Vieldeutigkeit. Magisterii caelestis doctrina, einseitig auf die Hl. Schrift bezogen, würde Cyprian den Glauben an die Verbalinspiration eines vom Himmel gefallenen Offenbarungsbuches unterschieben. C. 12 verweist der Bischof von Karthago gegenüber den corruptores evangelii atque interpretes falsi außerhalb der Kirche (vgl. die Gnostiker) auf das corpus ipsius ecclesiae, wozu dessen caput eine naturnotwendige Ergänzung bildet. Das lebendige kirchliche Lehramt mit seinem einheitlichen Oberhaupt, nicht die Hl. Schrift haben die sektiererischen

[1] Theol. Revue 1909, 181; 1910, 476/77.
[2] „Cyprian und das Papsttum" in „Katholik" 1911, S. 65 66.

Schriftausleger verlassen (gegen R[1] 419). — Gleichfalls gegen Häresie und Schisma empfiehlt Cyprian in der an Papst Kornelius direkt gerichteten Ep. 59, 5 — ähnlich ist Ep. 72 (n. 1: ad sacerdotalem auctoritatem) an Papst Stephan unmitttelbar adressiert — den Anschluß an den unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi. In diesem Zusammenhang geht sacerdos Dei nicht auf jeden „beliebigen Bischof", deren es viele in der Kirche gibt, und von denen erfahrungsgemäß mancher selbst in Häresie und Schisma gefallen ist, sondern auf den einen jeweiligen Statthalter Christi, der als hohepriesterlicher Stellvertreter Gottes auf Erden die einheitliche Spitze der gottverordneten Hierarchie darstellt. — Mit der im Text (De cath. eccl. unit. 5) zunächststehenden, besonderen Mahnung: „Niemand verderbe den wahren Glauben durch ungläubige Übertretung!" appelliert Cyprian jedenfalls an das solidarische Pflichtgefühl des Episkopates, hauptsächlich zur Glaubenseinheit gegen Irrlehren, mag auch an sich ebenso gegen „allerlei andere Umtriebe" sich richten der vorausgehende allgemeine Satz: nemo fraternitatem mendacio fallat!

In Ep. 43, 5 handelt es sich gewiß bloß um die „Verbindung der karthagischen Gemeinde mit ihrem Bischofe" im „Schisma des Felicissimus" (vgl. R[1] 419), also um die Aufrechterhaltung der Einheit in einer Einzelkirche, aber hierfür wird als ideales Muster vor Augen gestellt das von oben her: in Gott, Christus, der Gesamtkirche Christi und deren Bau auf dem Felsenfundament des Stuhles Petri anschaulich verwirklichte Prinzip der realen und fundamentalen Einheit (Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata). Zudem fehlt Rauschens Erklärung: „Das eine kirchliche Lehramt, das durch die Worte des Herrn an Petrus gegründet worden ist" durch willkürliche Einschränkung des Begriffs cathedra auf das Lehramt (auch = Richteramt), vor allem aber durch die falsche Satzverbindung: Worte an Petrus (statt gebaut auf Petrus). — Firmilian verwirft zwar „viele andere Felsenfundamente und Neubauten vieler Kirchen" (Cyprian, Ep. 75, 17), d. i. die Gleichberechtigung vieler häretischen mit der einen wahren Kirche Christi in der Taufspendung, aber nicht das eine Felsenfundament der wahre Kirche; denn er wirft Papst Stephan lediglich vor Verdunkelung, ja förmliche Zunichtemachung der Wahrheit vom Felsen der christlichen Kirche (nec intellegit offuscari a se et quodam modo aboleri christianae petrae veritatem), ohne diese Wahrheit in antipäpstlichem Sinn aufzuhellen. Das bedeutet stillschweigende Anerkennung oder wenigstens Duldung des römischen Primates, an welchem Firmilian bloß auszusetzen hat, daß ihn Stephan nicht konsequent genug der Häresie gegenüber geltend macht durch Verwerfung der Ketzertaufe mit der von ihm in Anspruch genommenen Autorität des Oberhauptes der Gesamtkirche. Diesen objektiven Zusammenhang unserer Stelle „entschieden ablehnen" heißt durch die Festigkeit der Behauptung den mangelnden Beweis ersetzen wollen. — Das 17. Bischofsvotum des afrikanischen Septemberkonzils 256 verwirft die Taufe der Häretiker wegen Trennung von der Einheit 1. des Felsenfundamentes Petri, 2. des Gesamtepiskopates der katholischen Kirche.

Wenn Cyprian (Ep. 59, 14) den karthagischen Schismatikern die Pflicht einschärft, die erste Instanz des ordentlichen, bischöflichen Kirchenregiments nicht zu umgehen durch Appellation nach auswärts, um dadurch „Anklägern

und Zeugen ihres Vergehens“ aus dem Wege zu gehen, so liegt darin kein unbedingtes Verbot, sich an eine zweite und insbesondere die höchste Instanz in Rom zu wenden, sondern ein Verbot nur unter der angegebenen Bedingung hinterlistiger Absicht. Diese wird hier konkret beleuchtet, während sie abstrakt oder prinzipiell mit voller Deutlichkeit ausgedrückt ist in dem Zusatz sua subdola et fallaci temeritate zu dem Verbot nec episcoporum concordiam cohaerentem collidere. Durch das Zugeständnis, „daß man in Rom solche Appellationen gewöhnlich anzunehmen pflegte“, bezeugt Rauschen selbst die praktische Einbürgerung des theoretischen Rechtes der Appellation nach Rom an sich, das durch seinen Mißbrauch nicht abgeschafft wird. — Höchst naiv klingt Rauschens Vermutung: „Vielleicht aber enthielt sich Cyprian auch deshalb des Tadels gegen den Amtsbruder, weil er die Eintracht nicht stören wollte.“ Ist doch männiglich bekannt, wie freimütig der Bischof von Karthago gerade dem durch seine Autorität als Felsenfundament der Gesamtkirche ihn überragenden „Amtsbruder“ in Rom entgegentrat, um das im gleichen Verhältnis zu dessen Autorität gesteigerte vermeintliche Ärgernis für die Kirche Gottes zu verhüten. Entweder war die Entgegennahme von Appellationen ein Übergriff des Bischofs von Rom, dann mußte diesen Cyprian prinzipiell bekämpfen, oder sie war dessen gutes Recht, dann konnte sie die „Eintracht nicht stören“, sondern nur bekräftigen durch Beilegung des Streites zwischen den Parteien mittelst der unabweisbaren höchsten Autorität. — Den Sinn „kraft der Fülle seiner Amtsgewalt oder Jurisdiktion“ braucht die Bezeichnung des von Cyprian (Ep. 68, 2) gewünschten Amtsschreibens (litteras) des Papstes Stephan nach Arles als plenissimas allerdings nicht zu haben — an sich, wohl aber wegen des von Ep. 56, 3 grundverschiedenen, eigentümlichen Zusammenhangs (vgl. S 57 ff.).

„Die principalitas der römischen Kirche wird von Irenäus selbst damit erklärt, daß sie die ecclesia maxima et antiquissima et omnibus cognita a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundata ist“. Aber nicht bloß „besonders auf den letzteren Umstand kommt es hier an“; denn der Ehrenvorzug äußeren Glanzes, selbst von seiten der vornehmsten apostolischen Stifter, bietet noch keine hinreichende Gewähr für die allezeit (NB) unversehrte und einheitliche Forterhaltung der apostolischen Glaubensüberlieferung in dem Maße, daß damit dem naturnotwendigen (necesse est) logischen Grundgesetz der Identität zufolge die apostolische Überlieferung in sämtlichen übrigen Kirchen sich decken muß, soll sie als recht anerkannt werden. Entscheidend ist vielmehr die der römischen Kirche vor allen anderen tatsächlich anhaftende Prärogative innerer, gottverliehener Kraft, als unfehlbare Glaubensnorm zu dienen, die potentior principalitas. Schon im Worte liegt hier ausgedrückt ein „Machtprimat“, nämlich der mit dem Charisma der Unfehlbarkeit verbundene Lehrprimat der römischen Kirche kraft göttlichen Rechtes, der zur Zeit eines hl. Irenäus zwar nicht in seiner vollen Tragweite, aber wenigstens in seinem Grundbestand (implicite, nicht explicite) anerkannt worden ist als allgemein verständlich. Dessen Quelle: die Bestellung des erstgenannten Apostelfürsten zum unüberwindlichen Felsengrund der Gesamtkirche ist dem schriftkundigen und mit der göttlichen Glaubensüberlieferung wohl vertrauten altchristlichen Leser so allbekannt und von keiner Seite her bestritten, daß Irenäus darüber kein weiteres Wort zu verlieren braucht.

Worauf hätte sich denn eine Verwechslung Petri mit Paulus als Träger der von Christus dem Oberhaupt der Gesamtkirche verliehenen lehr- und richteramtlichen Vollgewalt gründen sollen?

Sogar „der Heide Ammianus Marcellinus erzählt (XV, 7), Kaiser Konstantius habe den Papst Liberius zu sich beschieden, um ihn zur Verurteilung des Athanasius zu bewegen; dabei nennt er den Papst (n. 6) christianae legis antistes." Das bedeutet nicht einfach „christlicher Bischof"; denn zur Absetzung eines Bischofs von der Bedeutung eines Athanasius von Alexandrien genügte nicht die Autorität eines gewöhnlichen „christlichen Bischofs", die der arianische Kaiser in seiner Hauptstadt Byzanz viel näher bei der Hand gehabt hätte, sondern dazu brauchte er eine unter den höchsten Trägern der kirchlichen Hierarchie, den im 6. Kanon des ersten allgemeinen Konzils zu Nicäa als solchen bestätigten drei ältesten Patriarchen der Christenheit in Rom, Alexandrien und Antiochien, hervorragende Autorität, d. i. die des Bischofs von Rom. Dieser war aber den orientalischen Patriarchen — zumal nach Verlegung der Zentrale der Weltmachtstellung in den Orient — nur überlegen durch seine nicht auf veränderlichem menschlichen, sondern unwandelbarem göttlichen Recht beruhende Primatstellung als einheitliches, Christi Stelle vertretendes Oberhaupt der Gesamtkirche. Mit dieser einzigartigen, höchsten geistlichen Autorität mußte auch der arianische Weltherrscher von Neurom oder Byzanz rechnen seinen katholischen Untertanen gegenüber. In diesem Zusammenhang bedeutet antistes das eine, als Nachfolger Petri in Rom residierende Oberhaupt und christianae legis der gesamten christlichen Religionsgemeinschaft. Lex ist der Inbegriff aller gesetzlichen Vorschriften, lex Christi nach cyprianischem Sprachgebrauch[1] die praktische Lebensnorm im Gegensatz zur theoretischen Lehrnorm des Christentums und nach dem im verlässigen Wörterbuch von Georges angegebenen philologischen Sprachgebrauch die christliche Religion. — Wie ein authentischer Kommentar zu dem Gesagten nimmt sich aus das vom nämlichen heidnischen Schriftsteller im nämlichen Zusammenhang (n. 10) bezeugte Verlangen des nämlichen Kaisers nach Bestätigung der Absetzung des Patriarchen von Alexandrien „durch die Autorität, kraft welcher die Bischöfe der ewigen Stadt einen Vorrang besitzen". Der diesen Vorrang bezeichnende Ausdruck potior kann hier nur als jurisdiktioneller, geistlicher Machtprimat verstanden werden, der beim Stellvertreter Gottes auf Erden in der „ewigen Stadt" innerhalb seiner gottverliehenen Amtssphäre denselben universalen Inhalt und Umfang hat, wie bei Gott selbst, von dem der nämliche Kirchenvater IV, 38, 3 ihn gebraucht. Dadurch wird zugleich der mit potentior wesentlich gleichbedeutende Sinn von potior erwiesen, womit manche mit Massuet die im einzigen codex Claromontanus aus dem 10. oder 11. Jahrhundert verstümmelte Lesart der fundamentalen Irenäusstelle III, 3, 2 pontiorem wiedergeben.

Augustinus (De bapt. II, 1, 2) endlich „will beweisen, daß Cyprians Standpunkt in der Ketzertaufe nicht entscheidend ist; denn wenn Petrus hinsichtlich der Verpflichtung des jüdischen Gesetzes für die Heiden dem hl. Paulus gegenüber irren konnte, so konnte noch mehr Cyprian irren[2], der nur Bischof, nicht Apostel war. Quis enim nescit illum apostolatus princi-

[1] De cath. eccles. un. 3: ut cum evangelio Christi et cum observatione eius et lege non stantes christianos se vocent.

[2] = in der praktischen Ausübung der Disziplinargewalt.

patum cuilibet episcopatui praeferendum? — Vorher hat er auch vom Primate des hl. Petrus gesprochen: apostolum Petrum, in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia praeeminet." Will damit Augustinus wirklich trotz der konkreten Andeutung illum bloß den Gedanken ausdrücken: Ein Apostel ist mehr als ein Bischof, und „der Primat oder Vorrang, den schon die Apostel haben, ist bei Petrus ein besonders hervorragender"? Rauschen unterstreicht einseitig apostolorum, ignoriert jedoch die nähere Charakterisierung der hervorragenden apostolischen Rangstufe speziell bei Petrus, in quo tam excellenti gratia praeeminet, und deren weitere Erläuterung als cathedrarum gratia. Darin liegt: Die cathedra Petri erfreut sich in der ihr eigentümlichen Amtssphäre eines „so ausgezeichneten Gnadenvorzuges", daß sie ebendadurch die cathedra nicht bloß jedes anderen Bischofs, sondern auch jedes anderen Apostels übertrifft, und zwar gerade inbezug auf die in diesem Zusammenhang angeschnittene Möglichkeit des Irrtums. Was kann das anders heißen als: Sie, die Amtsstellung des Stuhles Petri, nicht die persönliche, praktische Funktionierung ihres Inhabers (vgl. den persönlichen, praktischen Fehlgriff Petri im Legalienstreit!) ist ausgestattet mit dem einzigartigen, göttlichen Gnadenvorzug des Realprimates über die Gesamtkirche und speziell auch des unfehlbaren Lehrprimates? Oder welches andere göttliche Gnadenprivileg sollte den Bischofsstuhl Petri in Rom so auffällig auszeichnen vor einem gewöhnlichen apostolischen oder bischöflichen Stuhl? Das Apostelamt als solches ist dem Bischofsamt gegenüber eine personarum, nicht cathedrarum gratia, weil es sich in den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, vollinhaltlich fortsetzt, während die Apostel sich bloß gewisser persönlicher Gnadenprivilegien vor ihren Amtsnachfolgern erfreuten, und „ein hervorragender Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln" ist so lange eine leere Abstraktion, als er nicht mit dem konkreten Inhalt der Vollgewalt des sichtbaren Statthalters Christi auf Erden und unüberwindlichen Felsengrundes der Kirche ausgefüllt wird. — Alles in allem verrät Rauschens Rezension ein viel zu wenig in die Tiefe gehendes und mehr an der Oberfläche philologischer Deutelei haften bleibendes, theologisches Urteil.[1]



Tertullian und Basilius der Große.

Auch ein Beitrag zur Lehre vom Fasten.

Von Dr. Aug. Dirking, Münster i. W.

Es scheint sehr merkwürdig und gewagt zu sein, den feurigen Lateiner des 2. Jahrhunderts mit dem ruhigen Griechen des 4. Jahrhunderts in Verbindung zu bringen. Und doch, wie die Größe des hl. Basilius auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis liegt,[2] so ist auch Tertullians innere Seele auf eine vollgültige Erfüllung der Christenpflichten gerichtet und zwar der-

[1] Neuere Kritiken finden Berücksichtigung in den zurzeit in den „Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht" bei Bachem veröffentlichten Artikeln des Verfassers.

[2] Bardenhewer, Patrologie[3], p. 243.

artig, daß schließlich sein Rigorismus ihn aus der Kirche trieb. Praktisch-asketische Schriften bilden demgemäß einen Hauptbestandteil der Werke beider Schriftsteller und gleiche Titel sind nicht selten: De poenitentia, ad martyres, de ieiunio. Sollte es gelingen, zu zeigen, daß zwischen den beiderseitigen Schriften innere Beziehungen bestehen, so dürften für die schriftstellerische Arbeitsweise des einen oder beider wertvolle Aufschlüsse sich ergeben. Im folgenden möchte ich den Beweis versuchen, daß Tertullian in seiner Schrift: De ieiunio adversus psychicos[1] und Basilius in der 1. Homilie π. νηστείας[2] (Basilius hat 3 Homilien über das Fasten. Nur die 1. kommt hier in Betracht) übereinstimmen.

I.

Die Anlage der tertullianischen Schrift ist nach Rolffs[3] p. 5 dreiteilig: „Der erste einleitende Teil umfaßt die Anklagen der Gegner (c. 1 – 2); der zweite (c. 3 – 10) stellt positiv den Wert der montanistischen Fastendisziplin auf Grund der Schrift dar; der dritte ist mehr negativ, indem er die gegen dieselben erhobenen Anklagen zurückweist." Das Thema des umfangreichsten Abschnittes des zweiten Teiles (c. 3 – 8): Ursprung, Geschichte und Nutzen des Fastens, stimmt mit Basilius überein, wie im einzelnen gezeigt wird.

Zunächst trifft die Inhaltsangabe, welche Rolffs (l. c. p. 7) über c. 3 der tertullianischen Schrift macht, genau auf das dritte Kapitel der basilianischen Homilie zu: „Durch das Fasten wird die Sünde Adams gesühnt; Adam hat von der verbotenen Speise genossen und Gott damit beleidigt; indem wir uns der erlaubten Speisen enthalten, geben wir ihm die Genugtuung, die er fordert."

Tertullian argumentiert nämlich folgendermaßen: Das Fasten ist kein leerer Wahn (inanitas p. 277, 2), sondern hat eine vernünftige Grundlage, welche von Anfang an bestanden hat: Tunc enim agnoscetur observationis necessitas, cum eluxerit rationis auctoritas a primordio recensendae. Acceperat Adam a deo legem non gustandi de arbore agnitionis boni et mali, moriturus si gustasset (p. 277, 4 – 7: Dann nämlich wird die Notwendigkeit des Fastens anerkannt, wenn sich eine vernünftige Grundlage herausgestellt hat, die von Anfang an in Rechnung zu setzen ist. Adam hatte von Gott das Gebot bekommen vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen nicht zu essen unter Androhung der Todesstrafe). Aber Adam gehorchte nicht: facilius ventri quam deo cessit, pabulo potius quam praecepto annuit, salutem gula vendidit. Manducavit denique et periit, salvus alioquin, si uni arbusculae ieiunare maluisset (p. 277, 10 – 13: Leichter gab er dem Bauche als Gott nach, lieber folgte er dem Essen als dem Gebote, sein Heil verkaufte er um die Gaumenlust. Schließlich aß er und ging verloren, anderseits wäre er gerettet worden, wenn er bezüglich des einen Bäumchens zu fasten vorgezogen hätte). Da also die Schlemmerei ein Menschenmörder ist (homicida 15), so muß an eine entsprechende Strafe und an der Beleidigung gemäße Heilmittel (remedia offensae 18) gedacht werden. Das ist das

[1] Reifferscheid, corp. script. eccl. lat. 20 p. 274 – 297.

[2] Garnier, Basilii opera. Paris² 1839. II 1, 1 – 14 = Migne 31, 163 – 186.

[3] Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Texte und Untersuchungen XII, 4.

Fasten. Auch wenn Gott keine Fasten verordnet hätte, so würde doch die Speise für Gift und der Hunger für Gegengift (antidotum 20) anzusehen sein. Da nun aber Gott das Fasten anbefohlen hat, so ist der Sinn (ratio 28) des Fastens: Sühnung der ersten Sünde, ut homo per eandem materiam causae satis deo faciat per quam offenderat, id est per cibi interdictionem (29–31: damit der Mensch durch denselben Gegenstand Gott Genugtuung leiste, durch den er gesündigt hatte, also durch ein Speiseverbot).

Genau dieselbe Gedankenfolge, zum Teil mit denselben oder ähnlichen Worten zeigt Basilius vom Ende des zweiten Kapitels an: Wir haben keinen Grund, des Fastens wegen traurig zu sein, denn dasselbe ist ein altes Geschenk (*ἀρχαῖον δῶρον*) Gottes; alles Alte aber ist ehrwürdig. Das Fasten war von Anfang an vorhanden, ja es ist mit dem Menschen gleichalterig (*συνηλικιῶτις*, p. 3 A), denn es ist im Paradies zum Gesetz erhoben (*ἐνομοθετήθη*). *Τὴν πρώτην ἐντολὴν ἔλαβεν Ἀδάμ· ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ γιγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε* (Gen. 2, 17: Als das erste Gebot bekam Adam: von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollt ihr nicht essen). Aber Eva übertritt das Gebot der Abstinenz (*ἐγκράτεια*). Wenn sie bei diesem Baum gefastet hätte (*εἰ ἐνήστευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἡ Εὔα*), dann brauchten wir nicht zu fasten. Durch die Sünde jedoch sind wir in Krankheit geraten, welche nur durch Fasten und Buße geheilt werden kann (*ἰαθῶμεν*). Künftig soll der Mensch nach Gottes Anordnung arbeiten und durch Fasten vor Gott sich rechtfertigen (*διὰ νηστείας ἀπολογῆσαι τῷ θεῷ*). Basilius schließt diese Erörterung mit demselben Gedanken wie Tertullian: womit wir gesündigt haben, damit müssen wir auch bestraft werden; weil wir nicht fasteten, wurden wir aus dem Paradies vertrieben; fasten wir also, damit wir dahin zurückkehren (*ἐπειδὴ οὐκ ἐνηστεύσαμεν, ἐξεπέσομεν τοῦ παραδείσου· νηστεύσωμεν τοίνυν, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἐπανέλθωμεν*) (Anfang von c. 4). – Also führen beide den Ursprung des Fastens auf das Gebot Gottes im Paradies zurück und erklären die Notwendigkeit des Fastens aus dem Sündenfall.

Tertullian verfolgt die Geschichte des Fastens im Alten Testament weiter und behandelt in c. 4 die Frage: warum hat erst nach der Sündflut Noe gemäß Gen. 9, 2 ff. die Erlaubnis des Fleischgenusses bekommen, während im Anfange nur Xerophagien (herbidum solummodo et arboreum pabulum p. 278, 7) gestattet gewesen seien? Er gibt folgende Antwort: Gott wollte dem Menschen, welcher infolge der Sündflut geläutert war, durch die Erlaubnis des Fleischgenusses mehr Freiheit geben, um ihn so zu größerer Vollkommenheit zu führen (remissum itaque illum libertate ipsa corroborandum; aeque post diluvium in reformatione generis humani suffecisse unam interim legem a sanguine abstinendi permisso usu ceterorum) (278, 22–25: Daher sollte der schlaffe Mensch gerade durch die Freiheit gestählt werden, dementsprechend genügte nach der Sündflut bei der Vervollkommnung des Menschengeschlechtes einstweilen das eine Gesetz, sich von Blut zu enthalten, während alles übrige zu genießen erlaubt wurde. – Diese Stelle hat E. Nöldechen [Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1887, 187–219] mißverstanden. Er sieht nämlich in der tertullianischen Fastengeschichte „eine zu größerer Straffheit fortschreitende göttliche Pädagogik" [p. 211[1]] und behauptet: „Die Erziehung der Menschheit ist ihm (Tertullian) keine Erziehung zur Freiheit: Schritt für Schritt wächst die Beugung unter

eine schwellende Satzung" [p. 212]). — An dieser Stelle erörtert Tertullian nicht den Weingenuß, doch hat er schon im c. 1 (p. 275, 6) angedeutet, was er vom Weintrinken hält (nec quid vinositatis vel edamus vel potemus).

Basilius weicht im c. 4 von seinem Thema ab, er macht eine digressio, worin er einige Einwände gegen das Fasten widerlegt und dasselbe als Förderungsmittel der Gesundheit preist. Mit Beginn des c. 5 erinnert er sich, daß er eigentlich über die Geschichte des Fastens sprechen wollte (ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἱστορίαν βαδιζέτω ὁ λόγος τὸ ἀρχαῖον τῆς νηστείας διεξιών p. 5 B). Daß wirklich c. 4 und 5 zusammengehören und daß somit c. 4 — wir dürfen das jetzt schon wohl konstatieren — vom Verfasser selbständig in seine Vorlage eingeschoben ist, beweist die Gleichheit der letzten Sätze des c. 3 und der ersten des c. 5. Im Paradies gab es noch keinen Wein, noch wurden Tiere geschlachtet. Erst nach der Sündflut gestattete der Herr den Fleischgenuß (p. 5 B: Φάγεσθε πάντα ὡς λάχανα χόρτου, Gen. 9, 3). Basilius erklärt dann, weshalb diese Freiheit so spät erst gegeben wurde, mit den dunklen Worten: ὅτε ἀπεγνώσθη ἡ τελείωσις, τότε συνεχωρήθη ἡ ἀπόλαυσις (Posteaquam desperata est perfectio, tum denique his utendi concessa est potestas). Also wäre demnach die Erlaubnis dann gegeben, als Gott nach der Sündflut die Menschen zu vervollkommnen aufgegeben hatte. Das richtige Verständnis wird uns aus dem vorhin erörterten parallelen Text des Tertullian erschlossen, demzufolge durch die größere Freiheit eine stärkere Leistung und somit eine erhöhte Vervollkommnung (reformatio) erzielt werden sollte. Ich glaube also, daß in dem basilianischen Text ein Fehler steckt und zwar im Worte ἀπεγνώσθη. Schreibt man ἀνεγνώσθη — welche Veränderung ja paläographisch sehr leicht zu erklären ist — so ergibt sich ein tadelloser Sinn: „Als nach der Sündflut die Vervollkommnung wieder anerkannt wurde, da wurde der Fleischgenuß gestattet."

Wir können also wiederum feststellen, daß Tertullian und Basilius in ihren Ideen übereinstimmen, da beide als Ziel der vermehrten Freiheit bezüglich des Fleischgenusses die Vervollkommnung hinstellen.

In c. 5 setzt Tertullian die Geschichte des Fastens fort: Gott forderte später wieder eine Einschränkung der Freiheit, indem er vom auserwählten Volke die Enthaltung von gewissen Speisen verlangte. Doch das Volk erwies sich mehr dem Bauche als seinem Herrn geneigt, denn es gedachte in der Wüste der Fleischtöpfe Ägyptens (Ex. 16, 2 sq.) und verschmähte das Manna (Num. 11, 4 sq.). Seine Führer quälte das Volk desiderio carnis et recordatu Aegyptiarum copiarum (p. 279, 19), da es nicht zufrieden war mit dem Brote der Engel (p. 279, 24). Dafür wurde es bestraft puniendae simul gulae et exercendae continentiae causa, ut illa damneretur, ista erudiretur (p. 279, 27 sq.: um zugleich die Genußsucht zu strafen und die Enthaltsamkeit zu üben, damit die erstere verurteilt, die letztere erzogen würde).

Gleiches lesen wir bei Basilius im neunten Kapitel (p. 11, 8—15). Völlerei schließt vom Himmel aus, wie auch die Israeliten das Land der Verheißung nicht gesehen haben. Sie waren nämlich mit dem Manna, dem Engelsbrot (ἄρτος ἀγγέλων p. 11, 25) und dem Wasser aus dem Felsen

nicht zufrieden, sondern sehnten sich nach Ägypten mit seinen Fleischtöpfen (*ἐμνήσθησαν τῶν κρεῶν τῶν λεβήτων καὶ ἐστράφησαν ταῖς ἐπιθυμίαις εἰς Αἴγυπτον:* sie erinnerten sich der Fleischtöpfe und wandten sich in ihren Begierden nach Ägypten). Deshalb mußten sie, weil sie Fleisch verlangten (*κρεωφαγίαν ἐπιζητοῦντες* p. 11, 9), zur Strafe in der Wüste sterben.

In c. 6 läßt Tertullian den Wert des Fastens durch die allgemeine Erfahrung (conscientia communis 280, 3) bestätigen. Ist nämlich der Mensch mit Fleisch und Wein überladen, so vermag er nicht mehr in der gehörigen Weise seine Gedanken auf Gott zu richten, noch sich selbst in Zucht zu halten (280, 14 – 17). Diese Behauptung wird begründet mit dem Verhalten der Israeliten vor Sinai: manducavit populus et bibit, et surrexerunt ludere (Ex. 32, 6), ferner mit Stellen wie Deut. 32, 15; 8, 12. Wer aber 40 Tage und 40 Nächte in Fasten ausgeharrt hat, der versteht das Gotteswort, daß der Mensch nicht allein vom Brote lebt (Deut. 8, 3). Das erfuhr Moses, welcher von Gottes Wort genährt (281, 6), gleichsam dessen Kollege wurde, der ja ohne Speise lebt (se dominus ei ostendit collegae ieiuniorum suorum 281, 8 – 9). – Ein gleichberechtigter Tischfreund Gottes (contubernalis par, 280, 20) ist auch Elias geworden, als er dem Volke die Hungersnot angewünscht hatte und so selbst mitfasten mußte: vivit, inquit dominus, cui adsisto in conspectu eius, si erit ros istis annis et imber (III. Reg. 17, 1). Darauf auf der Flucht vor Jezabel nach dem einzigartigen Mahle, das der Engel ihm bereitet hatte (ibid. 19, 9), fastete er 40 Tage und Nächte (vacuo ventre, arido ore, 281, 15) und kam zum Berge Horeb, ubi cum in speluncam devertisset, quam familiari congressu dei exceptus est! (281, 16 – 17: als er dort in eine Höhle eingekehrt war, wie vertraulich war da seine Begegnung und Aufnahme seitens Gottes!). Diese Erscheinung vergleicht Tertullian mit dem Auftreten Gottes nach dem Sündenfall.

Gleiche Gedanken finden wir bei Basilius im fünften und sechsten Kapitel. Am Ende des fünften Kapitels lesen wir die These: Fasten führt zu Gott (*νηστεία θεῷ προσάγει*) und Schlemmerei (*τρυφή*) raubt die Seligkeit. Diese These hat der Autor mit denselben biblischen Beispielen begründet wie Tertullian: Moses, Israeliten, Elias. Während Moses 40 Tage fastete und so das Gesetz Gottes vermittelte, erging sich das Volk in Schlemmerei und Götzendienst. Dann fährt der Redner fort: *καὶ ἄνω μὲν ἡ νηστεία νομοθεσίας πρόξενος ἦν, κάτω δὲ ἡ γαστριμαργία εἰς εἰδωλολατρίαν ἐξέμηνεν* (p. 5 D: während oben das Fasten Gastfreund der Gesetzgebung war, raste unten die Schlemmerei in wildem Götzendienst). Auf diesen stark rhetorischen Satz folgt Ex. 32, 6: *ἐκάθισε γὰρ ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν, καὶ ἀνέστησαν παίζειν.* (Es setzte sich nämlich das Volk um zu essen und zu trinken und stand auf zu tanzen.) Freilich nennt Basilius den Menschen nirgends einen Tischgenossen Gottes, wohl aber mehrere Male einen Tischgenossen der Engel:[1] *ὁμοδίαιτος* c. 3, p. 3 B; cf. c. 9, p. 11 E; hom. II. c. 6, p. 19 B: *νηστεία ἡ τῶν ἀγγέλων ὁμοίωσις.* – Das Beispiel des Elias bringt der Autor in c. 6 (p. 6 BC): Das Fasten

[1] Beide Begriffe zusammen hat Novatian, de cibis iudaicis 5 (Arch. f. lat. Lexikogr. 11, 236, Landgraf-Weyman) cibus verus . . . est fides recta . . . talis epulator conviva est dei, istae sunt epulae, quae angelos pascunt.

machte ihn zum Zuschauer des Wunders auf Horeb: *τεσσαράκοντα γὰρ ἡμέραις νηστείᾳ τὴν ψυχὴν ἀποκαθάρας,*[1] *οὕτως ἐν τῷ σπηλαίῳ τῷ ἐν Χωρὴβ ἰδεῖν κατηξιώθη, ὡς δυνατόν ἐστιν ἰδεῖν ἀνθρώπῳ, τὸν κύριον.* (Nachdem er nämlich durch vierzigtägiges Fasten seine Seele gereinigt hatte, wurde er in der Höhle auf Horeb den Herrn so zu sehen gewürdigt, wie es einem Menschen möglich ist.) Dann erwähnt der Redner die Erweckung des Sohnes der Witwe, worüber Tertullian schweigt. Elias, so fährt Basilius fort, verschloß dem Volke 3½ Jahre den Himmel und verurteilte so auch sich selbst zu gleichem Leid (*κακοπάθεια*), mit denselben Bibelworten wie Tertullian: III. Reg. 17, 1, nur mit dem Unterschied, daß der letztere sich wörtlicher an den hl. Text anschließt als Basilius.

Im siebten Kapitel erläutert Tertullian den übernatürlichen Nutzen des Fastens durch biblische Beispiele. Zunächst versöhnt das Fasten den erzürnten Gott: etiam iratum deum homini reconciliat (p. 281, 25). Das beweisen der Sieg der Israeliten unter Samuel (I. Reg. 7, 5), die Vernichtung des Heeres Sennacheribs (IV. Reg. 18, 13) infolge des demütigen Fastens des Ezechias (utique ieiunio preces prosequente 282, 13). Auch die Stadt Ninive ist dem angedrohten Untergange nur durch das bußfertige Fasten entgangen, an dem selbst die Tiere teilnehmen mußten. Ferner wären Sodoma und Gomorrha gerettet worden, wofern sie gefastet hätten. Ebenfalls Achab wandte dies Heilmittel (remedium 282, 21) an nach dem Morde des Naboth (III. Reg. 21, 29). Auch beim Gebete ist das Fasten notwendig, denn hierdurch erlangte Anna leicht von Gott den Samuel. Sogar die Deutung von Träumen verdient man sich durch Fasten, wie das Beispiel Daniels zeigt, der den Traum Nabuchodonosors auslegte. Aus demselben Grunde blieb er in der Löwengrube vor den Bestien bewahrt. Si deo miserabilis, leonibus in lacu fuerat horribilis, ubi quidem illi sex diebus ieiunanti prandium angelus procuravit (283, 21 – 22: wenn er vor Gott erbärmlich, so war er den Löwen in der Grube schrecklich gewesen, wo ihm allerdings während des sechstägigen Fastens das Essen ein Engel verschaffte).

Den genannten Gedanken Tertullians, daß das Fasten Gott wohlgefällig ist, hat auch Basilius durch Beispiele besonders im zweiten Teile des neunten Kapitels belegt, doch hat er einige Abweichungen in Anordnung und Auswahl der Beispiele. Zum Beweise, daß man nicht durch verschwenderische Mahlzeiten und lang andauernde Schlemmereien (*τροφῇ δαψιλεῖ καὶ τρυφῇ*[2] *διηνεκεῖ*) der Geistesgaben teilhaftig wird, sondern durch Fasten,

[1] Daß das Fasten die Seele reinigt, ist ein Ausdruck, der sich bei Basilius häufiger findet, z. B. hom. II, 2 (p. 15 B): *διὰ νηστείας τὴν ψυχὴν κεκαθαρμένοι.* Der Begriff des Reinigens (*καθαίρειν* oder *καθαρίζειν*) spielt in der Bibel eine große Rolle, z. B. Apostelg. 15, 9: *καθαρίζειν τὰς καρδίας τῇ πίστει.* Gleichwohl dürfte in dem basilianischen Ausdruck ein griechischer Einfluß stecken. Es ist bekannt, welche hohe Bedeutung der Begriff *κάθαρσις* bei den Griechen hatte. Daß auch das Fasten diesen Sinn der Reinigung gehabt hat, zeigt L. Deubner, De incubatione, Leipzig 1900, p. 28. Nach Plato, den Basilius gut gekannt hat, besteht die Reinigung darin, daß die Seele sich möglichst vom Leibe trennt; cf. H. Koch, Ps. Dionysius-Areopagita und das Mysterienwesen, Mainz 1900, p. 136. Diesen platonischen Gedanken hat Basilius ausführlich in epist. 2, 2 behandelt.

[2] Die Zusammenstellung von *τροφή* und *τρυφή* ist beachtenswert, obwohl sie auch sonst vorkommt, z. B. bei Cyrill von Jerusalem (cat. 4, 27); Ps. Hippolyt (M. 10, 760), welche Stelle, wie Haidacher (Ztschr. f. kath. Theol. 1910, 218) gezeigt

weist er hin auf Moses, die Niniviten, Israeliten in der Wüste und Daniel. Von Ninive spricht er mit ähnlichen Worten wie Tertullian: „Hätten nicht mit den Niniviten[1] auch die Tiere gefastet, so wären sie dem angedrohten Untergange nicht entronnen.“ Auffällig kurz für eine Volkspredigt behandelt der Redner das Beispiel des Daniel und noch dazu an zwei verschiedenen Stellen, wonach man wohl vermuten darf, daß er einer Vorlage gefolgt ist, die er nach eigenem Gutdünken auseinandergerissen und gekürzt hat. Im Zusammenhang mit Ninive sagt er von Daniel nur (p. 11 D): Er würde die Visionen nicht gehabt haben (*οὐδ᾽ ἂν τὰς ὀπτασίας εἶδεν*),[2] wenn er nicht durch Fasten seine Seele geklärt hätte. Höchst beachtenswert ist es, daß sowohl Tertullian wie Basilius an dieser Stelle das Fasten erwähnen, obschon in der Bibel dies nicht steht. Wir lesen nämlich Dan. 2, 16 nur, daß Daniel sich Aufschub für die Deutung des Traumes erbat und zu dem Zwecke sich nach Hause begab, wo er das Erbarmen (*οἰκτιρμούς*) Gottes erflehte. Gewiß ist der Schluß nicht unberechtigt, daß wegen dieser Übereinstimmung in den Schriften des Tertullian und Basilius eine innere Beziehung obwalten muß. – Den Daniel als Muster des Fastens erwähnt Basilius auch zu Anfang des siebten Kapitels: Dieser lehrte sogar die Löwen fasten, denn sie konnten ihm nichts anhaben, da das Fasten seinen Körper stahlhart gemacht hatte. Kurz auf dies Beispiel folgt der Satz: Fasten trägt das Gebet zum Himmel (*νηστεία προσευχὴν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμπει* p. 8 B). Diesen Satz hat er im vorhergehenden sechsten Kapitel erläutert durch das Beispiel des fastenden Elisäus, der durch sein Gebet das Gift in der Speise schwächte (p. 7 D), und durch Samuel: „Hat nicht das mit Fasten verbundene Gebet (*ἡ μετὰ νηστείας προσευχή*)[3] den Samuel der Mutter geschenkt?“ (Anfang von c. 6).

Tertullian schließt seinen Beweis der Nützlichkeit des Fastens mit Beispielen aus dem Neuen Testament in c. 8: ad nova enim nunc documenta properamus (283, 23). Anna, die Prophetin, wird wegen ihrer univiva viduitas und wegen ihres Fastens gelobt. Der Herr selbst schickte seiner Taufe ein Fasten vorher, um den alten Menschen zu vernichten und den neuen vermittels der Tugend fastidiendi cibi einzuweihen, ut eum diabolo rursus per escam temptare quaerenti fortiorem fame tota ostentaret (284, 1–2: um ihn gegenüber dem Teufel, falls er wieder mit dem Essen eine Versuchung bereiten sollte, stärker zu erweisen infolge des vollständigen Fastens). Infolge verordnete er das Fasten, das frei sein sollte von Traurigkeit. Cur enim triste, quod salutare? (3–1). Er lehrte ferner, daß man mit Fasten gegen Dämonen kämpfen solle;

hat, von Gregor von Nyssa (M. 44, 1169) und Ps. Chrysostomus (III, 30 D E) benutzt ist.

[1] Zum Belece, daß das Fasten den erzürnten Gott versöhnt, führt Basilius in der 3. Fastenhomilie (II 2, 884 C) die Niniviten an: *μέγα οὖν ἀγαθὸν ἀνθρώποις νηστεία, ἥτις ἀπόφασιν θεοῦ ἀνεκαλέσατο.* Es siegte nämlich infolge des Fastens die Hinwendung zu Gott (*ἐπιστροφή*) über die Katastrophe (*καταστροφή*).

[2] Der Ausdruck *ὁρᾶν ὀπτασίας* ist biblisch, er findet sich z. B. Dan. 10, 7; Lk. 1, 22; 24, 23. Basilius folgt nicht wörtlich dem Bibeltext, denn wir lesen (Dan. 2, 19): *τότε τῷ Δανιὴλ ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη.*

[3] Ob man für diesen Ausdruck, den auch Tertullian hat (p. 282, 13), Mt. 17, 21 und Mk. 9, 29 anführen darf, erscheint nach neueren Ausgaben zweifelhaft, jedoch wohl Apostelg. 14, 23.

denn es ist nicht wunderbar, daß durch dieselbe Tätigkeit der unreine Geist vertrieben wird (Mk. 9, 28), durch welche der Hl. Geist eingeführt wird. Ferner lesen wir von dem Fasten des Cornelius (Apostelg. 10, 4), als ihn die Gnade Gottes ereilt hatte. Den Schluß macht Paulus: puto autem et apostolus in secunda Corinthiorum inter labores suos et pericula et incommoda post famem ac sitim ieiunia quoque plurima enumerat. (Ich glaube, auch der Apostel zählt im 2. Korintherbriefe unter seinen Mühsalen, Gefahren und Lasten nach Hunger und Durst auch sehr häufiges Fasten auf.)

Denselben Beweis aus dem Neuen Testament hat auch Basilius geführt im neunten Kapitel (p. 10). Unter den Heiligen vom Anfange der Welt, die das Fasten groß gemacht hat, nennt er Lazarus, Johannes den Täufer[1] und Paulus, von dem er ungefähr dasselbe sagt wie Tertullian: „Den Paulus[2] hat unter anderem auch das Fasten, das er unter den Trübsalen, deren er sich rühmt, aufzählt (*ἀπηριθμήσατο*) in den dritten Himmel erhoben." Als Hauptsache aber erzählt er das Beispiel des Herrn, welcher durch Fasten sein Fleisch so gestärkt hatte (*ὀχυρώσας*), daß er die Angriffe des Teufels aufnehmen konnte. Er wollte uns hierdurch eine Lehre geben, wie wir uns für die Versuchungen rüsten und vorbereiten sollen. Daran knüpft der Redner eine Mahnung mit folgenden Worten, die an Tertullian anklingen: „Geist und Fleisch sind einander entgegengesetzt. Willst du daher den Geist stark machen (*ἰσχυρὸν ποιῆσαι*), so bändige das Fleisch durch Fasten" (10 B). Gegen Ende des Kapitels nimmt er den Gedanken von dem Nutzen des Fastens gegenüber den Dämonen wieder auf in einer Form, die fast ganz der tertullianischen entspricht: *νηστεία ὅπλον*[3] *ἐστὶ πρὸς τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων στρατιάν. Τοῦτο γὰρ τὸ γένος οὐκ ἐξέρχεται, εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.* (Fasten ist eine Waffe im Kampfe gegen die Dämonen. Denn dies Geschlecht wird nicht ausgetrieben als durch Gebet und

[1] Echt basilianisch ist die Auseinanderlegung der Begriffe Armut und Bedürfnislosigkeit in ihre einzelnen Teile: „Das Leben des Johannes war ein einziges Fasten. Er hatte kein Bett, keinen Tisch, keinen Acker, keinen Ochsen zum Pflügen (*ἀροτῆρα βοῦν*, wozu Ducaeus in den Anmerkungen II 2, 1077, zitiert Hesiod, op. 403. Mit größerem Rechte aber kann man aus Plutarch, den Basilius genau kennt, anführen den Vers eines unbekannten Dichters, de esu carnium II. 4: *πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων*), kein Getreide, keinen Bäcker, überhaupt nichts, was zum Lebensunterhalt gehört."

[2] Mit derselben Stelle, jedoch in anderen Worten, fordert Basilius die Mönche zum Fasten auf: Reg. br. tract. 130 (II 2, 650 B).

[3] Dies dem Kriegsleben entnommene Bild ist dem Basilius sehr geläufig: c. 6, p. 6 A: *νηστεία ὅπλον ἀριστεύουσιν, ἀθληταῖς γυμνάσιον*, cf. hom. II 2, p. 15 D; orat. III. de ieiunio 2 (II 2, 885). Überhaupt liebt er es, das christliche Leben mit dem Kriegsdienste zu vergleichen, worüber eingehend berichtet A. Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr., Paderborn 1896, p. 39–42. Auch Tertullian nennt die Christen gern eine militia Christi, cf. J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886, p. 171 sq. Aber auch sonst, sowohl in der Hl. Schrift, wie bei den Kirchenvätern, wie bei den heidnischen Philosophen kehrt jener Vergleich immer wieder. Für unseren Spezialfall möchte ich noch anführen: Antisthenes bei Diogen. Laert. VI, 12: *ἀναφαίρετον ὅπλον ἡ ἀρετή*, Plutarch, Moral. 21 E: *ὅπλον ἡ πονηρία*, 821 C: *ὅπλον ἡ εὔνοια;* Athanasius, Vita Ant. 30 (M. 26, 888 89): *μέγα ὅπλον ἐστὶ κατ' αὐτῶν (τῶν δαιμόνων) βίος ὀρθὸς . . . φοβοῦνται γὰρ τῶν ἀσκητῶν τὴν νηστείαν* (eine bedeutende Waffe ist gegen die Dämonen ein rechtschaffenes Leben . . . denn sie fürchten das Fasten der Asketen).

Fasten, Mk. 9, 28.) — Daß wir keinen Grund haben, beim Fasten traurig zu sein, hat der Prediger bereits in c. 1 (p. 2 A) genau wie Tertullian gesagt: „Sei nicht niedergeschlagen, da du doch geheilt wirst (μὴ σκυθρωπάσῃς θεραπευόμενος). Ungereimt ist es, sich nicht über die Gesundheit der Seele zu freuen, jedoch wegen des Wechsels der Speisen traurig zu sein."

Im neunten Kapitel geht Tertullian zu einem neuen Thema über: Nutzen der Xerophagien, den er durch gleiche Beispiele, wie in den vorhergehenden Kapiteln darlegt: Elias, David, Samuel, Paulus. Dies Kapitel ist ganz auf Kosten Tertullians zu setzen. Von diesem Rigorismus im Fasten weiß Basilius nichts.

II.

Überblicken wir die sechs behandelten Kapitel der tertullianischen Schrift, so müssen wir sagen, daß das Thema: Nutzen des Fastens, bewiesen aus dem Ursprung und seiner Geschichte im Alten und Neuen Testamente, in gleicher Weise von Basilius ausgeführt ist sowohl bezüglich der leitenden Gedanken als der meisten biblischen Beispiele. Wie ist diese Gleichheit zu erklären? Da die Übereinstimmungen sehr zahlreich und auffällig sind, so kann von Zufälligkeit überhaupt nicht die Rede sein. Es muß eine innere Beziehung bestehen.

Die einfachste Lösung der Frage scheint diese zu sein: Basilius hat den Tertullian benutzt; das wäre in der Tat ein erfreuliches und wertvolles Ergebnis. Allein es ist eine bekannte Tatsache, daß die griechischen Schriftsteller des 4. christlichen Jahrhunderts kein Latein verstanden, also auch keine lateinischen Autoren lasen. Speziell für Tertullian dürfte es nach den Untersuchungen Harnacks[1] ausgemacht sein, daß die Griechen ihn nicht benutzt haben mit Ausnahme des Eusebius, der aber nur eine griechische Übersetzung des Apologeticum gebraucht hat. Demnach ist die Beziehung zwischen Tertullian und Basilius nur eine indirekte, welche sich naturgemäß in zwei Möglichkeiten zerlegt: Entweder liegt der Fall wie bei Eusebius, der durch eine Mittelperson den Tertullian bekommen hat, oder Tertullian und Basilius schöpfen aus einer gemeinsamen Quelle.

Die letztere Möglichkeit wollen wir zuerst ins Auge fassen, die uns vielleicht zum Ziele führt.

Rolffs hat es in der eingangs genannten quellenkritischen Untersuchung sehr wahrscheinlich gemacht, daß Tertullian eine antimontanistische Schrift vor sich gehabt hat, die er in den beiden ersten Kapiteln ausgeschrieben und in c. 11—17 widerlegt hat. Rolffs hat sogar den Versuch machen können, die Anklageschrift der Antimontanisten zu rekonstruieren. Man darf also dem Tertullian wohl zutrauen, daß er auch sonst schriftliche Vorlagen benutzt. Demgemäß ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß er auch im mittleren Teil der Schrift fremdes geistiges Eigentum verwandt haben kann. Wir können aber noch weiter kommen. Der mittlere Teil steht im augenfälligen Gegensatz zu den übrigen Teilen und insbesondere zur Tendenz der Schrift. Rolffs hat sich die größte Mühe gegeben, diesen Gegensatz verständlich zu machen, aber erklärt hat er ihn nicht. Sie selbst charakterisiert sich nach Titel (adversus

[1] Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1895, II 545—579.

psychicos) und Einleitung[1] als Kampf- und Verteidigungsschrift gegen die Antimontanisten. Gleichwohl kann Rolffs (l. c. p. 14) die Behauptung aufstellen: „Die Schrift ist direkt an Montanisten und halbe Gesinnungsgenossen gerichtet und wendet sich nur indirekt gegen die eigentlichen Gegner." Wie konnte Tertullian zu einem solchen Widerspruch kommen? Zunächst hatte er aus apologetischem Grunde gar nicht nötig, den Nutzen des Fastens zu beweisen, weil dieser überhaupt nicht von den Gegnern angezweifelt war. Wir lesen nämlich in der von Rolffs rekonstruierten Anklageschrift nicht, daß das Fasten an sich unnütz oder zwecklos sei, sondern nur, daß die montanistische Art des Fastens häretischen Charakter habe. Im Gegenteil, Tertullian sagt ausdrücklich, daß auch seine Gegner zuweilen nur von Brot und Wasser leben.[2] Wir müssen also sagen, die betr. Kapiteln (3 – 8) gehören eigentlich nicht dorthin. Eine gute Erklärung jedoch für dies Mißverhältnis bietet sich in der Annahme, daß Tertullian hier eine schriftliche Vorlage benutzt hat. Demzufolge hat Tertullian aus zwei Quellen geschöpft: in der einen standen die Anklagen, in der anderen war eine Verteidigung des Fastens an sich enthalten. Diese Quellenannahme gibt m. E. erst eine genügende Erklärung für die Tatsache, welche Nöldechen (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1887, 189) beobachtet hat, daß Tertullian in dieser Schrift einen anderen Standpunkt gegenüber dem Zeitgenössischen und Heidnischen einnimmt als in seinen sonstigen Schriften. „Der Widersacher der Götzen, der Kämpe gegen den heidnischen Staat hat die Front ziemlich gründlich verändert." Jedoch hat Tertullian es nicht verstanden, die beiden Vorlagen harmonisch miteinander zu verbinden, sondern die Fugen sind stehen geblieben und deutlich genug erkennbar. Diese unsere Annahme, welche aus der Anlage der Schrift gefolgert ist, wird zur Gewißheit erhoben durch die vorhin bewiesene Tatsache, daß sich die betr. Kapitel (3 – 8) nach Anordnung, Gedanken und Beispielen an einer Stelle wieder finden, wo wir es nicht vermutet hätten: bei Basilius. Es liegt also eine für Tertullian und Basilius gemeinsame Quelle vor.

Um den Beweis vollständig zu machen, müssen wir kurz darlegen, daß auch Basilius wohl dazu fähig ist, schriftliche Vorlagen auszuschreiben. Es ist durch neuere Arbeiten klar dargelegt,[3] daß der Kirchenvater dem Philosophen Plato und dem Ethiker Plutarch sehr viel zu verdanken hat. Manche seiner Homilien z. B. sind fast eine Paraphrasierung entsprechender Traktate Plutarchs, denen er freilich vom eigenen und christlichen Gedankenkreis manches hinzugefügt hat. Daraus ergibt sich schon, daß er selten ganz wörtlich einer Quelle folgt, wie es bei einer frei vorgetragenen Predigt leicht verständlich ist, sondern hier und da eine Umstellung oder Veränderung eines Gedankens vornimmt und gelegentliche Zusätze macht, die entweder seinem eigenen Geiste oder aber, da er äußerst belesen ist, seinem Gedächtnisse entstammen, in dem reiche Schätze heidnischer und christlicher Literatur aufgespeichert sind. Somit

[1] p. 275, 1: nunc de castigatione victus secunda vel magis prima continentiae pugna est.

[2] c. 13 (p. 291, 18): et vos interdum pane et aqua victitantes, ut suique visum est.

[3] Cf. Dirking, S. Basilii de paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Diss. Münster 1911, praefatio, welche eine Übersicht über neuere Quellenanalysen bietet.

ist es leicht erklärlich, daß Basilius in seiner Predigt über das Fasten allerlei hineingeflochten hat, was sich auf den natürlichen Nutzen der Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch bezieht, während Tertullian fast nur das übernatürliche Moment hervorhebt. Wenn also Basilius, wie schon gesagt, das vierte Kapitel einschiebt, in dem er sich über die lustig macht, welche wegen Körperschwäche nicht fasten zu können vorgeben, und mit Hilfe eines dem Schiffswesen entnommenen Bilde den gesundheitlichen Nutzen des Fastens schildert, so ist deutlich zu erkennen, daß er hier von der kynisch-stoischen Popularphilosophie, die man auch wohl Diatribe nennt, abhängig ist, wie Vergleiche mit Plutarch, de tuenda sanitate 129 A, Philo, de sobrietate 2, Clemens v. Al., Paedag. II 80, 3 zeigen. Ebenso wenn er im Anschluß an Daniel in der Löwengrube unvermittelt fortfährt, das Fasten als zuverlässigen Hausgenossen für die Zusammenwohnenden (Frau, Kinder, Diener, Tiere) zu preisen (c. 7, p. 8), so merkt man schon, daß er sein Thema und seine erste Quelle verlassen hat und nunmehr eigenen Gedanken nachgeht. Hier sowohl wie im achten Kapitel, wo es heißt, daß das Fasten vor Schulden bewahrt und das Mahl würzt, und im Anfange des neunten Kapitels, der einen Lobpreis des Wassers enthält, sind Spuren griechischer Popularphilosophie erkennbar durch Vergleiche mit Porphyrius, de abstinentia III, 26; IV, 2, Dio Chrysostomus, or. VI, 28; XVII, 18. Ganz besonders auffällig ist die Übereinstimmung im achten Kapitel mit Plutarch, de vitando aere alieno 828 A, welche Schrift Basilius auch sonst benutzt hat, und mit Ps. Plutarch, π. ἀσκήσεως 186, welche aus dem Syrischen ins Deutsche (Rhein. Museum 27) übersetzt ist. Ich will die beiden Übersetzungen nebeneinanderstellen:

Gröne, Ausgewählte Schriften des Basilius I, 216: „Nichts ist so begehrt, daß es nicht durch beständigen Genuß verächtlich wird. Was man hingegen selten hat, dessen Genuß wird eifrig gesucht. Daher hat es auch unser Schöpfer so eingerichtet, daß durch die Abwechslung seine Gaben das ganze Jahr hindurch ihren Reiz behalten. Siehst du nicht, daß die Sonne nach der Nacht erfreulicher, das Wachen nach dem Schlafe angenehmer und die Gesundheit, nachdem man das Gegenteil erfahren, erwünschter ist? So ist auch das Mahl angenehmer nach dem Fasten."

Rhein. Museum 27, 538: „Aber auch angenehm sind Befriedigungen nach Ungemach, angenehmer Friede nach dem Kriege, Heiterkeit nach dem Nebel, Gesundheit nach Krankheit, Schlaf nach Wachen, Trinken nach Durst und Speisen nach Hunger, folglich auch Befriedigungen nach Ungemach. Alles Lästige wird durch Erfahrung angenehmer, aber Anhaltendheit der Befriedigungen stumpft durch Sättigung die Annehmlichkeit ab." — Eine sehr ähnliche Stelle finden wir im echten Plutarch, de lib. educ. 9 C, wo vielleicht die Quelle für Ps.-Plutarch zu suchen ist.

Daß sich außerdem in dem Traktat Anklänge finden an christliche Asketen, braucht nicht wunderzunehmen. Insbesondere glaubt man an mehreren Stellen Gedanken des hl. Athanasius zu lesen, der in der Schrift de virginitate (Texte und Untersuchungen 14, von der Goltz c. 6—9) über das Fasten handelt. Seine Predigt über den Nutzen des Fastens hat Basilius eingeleitet mit der Aufforderung, fröhlich zu sein und auch innerlich, nicht bloß zur Schaustellung zu fasten, wobei er platonische Gedanken (Critias 108 C, Rep. 361 A) und zwei den Griechen geläufige Vergleiche (Affekte gleichen Würmern, das Leben ist eine Bühne) einfließen läßt. Den Schluß

der Homilie macht eine Auseinandersetzung über das wahre Fasten, das in der Enthaltung vom Bösen besteht, und über die Mäßigkeit im Trinken als Vorbereitung auf die Fastenzeit. Hier scheint Basilius selbständig zu sein, wenn auch Reminiszenzen aus heidnischer und christlicher Lektüre nicht fehlen.

Diese kurze Quellen- und Inhaltsanalyse dürfte zur Genüge zeigen, daß die erste Fastenhomilie ganz und gar einer sonstigen Arbeitsweise des Basilius entspricht, der zufolge er nicht selten vor der Predigt ein entsprechendes Kapitel bei Plutarch, Clemens v. Al. oder irgendeinem anderen durchlas und mit eigenen und erlesenen Gedanken verbrämte, z. B. hom. II. in ps. XIV. in usurarios ist größtenteils entnommen aus Plutarch, de vitando aere alieno. Daß dabei an eine strenge Disposition und an sorgfältiges Verwischen der Quellengrenzen nicht zu denken ist, liegt auf der Hand. Aber gerade dies macht es uns möglich, Zusammengehöriges wieder zusammenzustellen. Da Basilius den natürlichen und übernatürlichen Nutzen des Fastens ein wenig durcheinander mengt, so könnten wir schon daraus den Schluß ziehen, daß das innerlich Zusammengehörige derselben Quelle entspringt. Mit anderen Worten: Da wir ohne Schwierigkeit alles fortlassen können, was sich auf den natürlichen Nutzen bezieht, so erhalten wir ein wohlgeordnetes, nach Gedanken und Beispielen fortschreitendes Ganze, so daß wir mit Recht auf eine schriftliche Vorlage schließen dürfen. Daß dieser Schluß volle Berechtigung hat, zeigt eben die ziemlich genaue Übereinstimmung der betreffenden Kapitel mit Tertullian. Somit kann uns von seiten der Arbeitsweise des Basilius kein Einwand gemacht werden, sondern im Gegenteil unsere Behauptung, Basilius habe eine schriftliche Quelle benutzt, ist bedeutend verstärkt worden.

Zum Schluß sei noch kurz die Frage nach dem Text und dem Verfasser der für Basilius und Tertullian gemeinsamen Quelle gestellt. Schon aus dem bloßen Vergleich der parallelen Texte dürfte sich schon die Gewißheit aufdrängen, daß sich Tertullian treuer an die Vorlage hält als Basilius. Das ergibt sich auch aus der sonstigen Arbeitsweise des Basilius und besonders aus der vorhin hin und wieder festgestellten Tatsache, daß Basilius[1] den biblischen Text nicht so genau wiedergibt als Tertullian. Da die Quellenschrift, wie ich schon vorhin angedeutet habe, griechisch gewesen sein muß, so ist es erklärlich, daß auch Tertullian nicht den reinen Text bietet, sondern den Gedanken die ihm eigentümliche Ausdrucksweise gegeben und vielleicht auch einiges geändert hat. Dem Gesagten zufolge ist bei der Wiederherstellung des Textes als Richtschnur in der Anordnung Tertullian zu betrachten; was den Inhalt angeht, so gehört sicher alles hinein, was den beiden gemeinschaftlich ist, wahrscheinlich hinein, was Tertullian allein bietet, zweifelhaft, was Basilius allein bietet. Den Text zu rekonstruieren, muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

Die Frage nach dem mutmaßlichen Verfasser ist eine sehr heikle, so daß wir über Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit nicht hinauskommen. Der Verfasser muß ein asketisch gerichteter, griechischer Christ sein, dessen Schriften sowohl im Morgen- wie im Abendlande, im 2. sowohl wie im 4. Jahrhundert bekannt waren. Somit ist die Quelle weder bei den Essenern noch

[1] Gern hätte ich mich über diesen Punkt etwas näher informiert, aber leider war mir die Monographie von H. Weiß nicht zugängig: Basilius, Gregor v. Naz. u. Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872.

bei den Therapeuten zu suchen, obschon sie wegen ihrer asketischen Forderungen sehr wohl in Betracht kommen könnten. Aber vielleicht kommt die montanistische Literatur in Betracht. Dies ist jedoch unwahrscheinlich, da die Schrift, wie wir gesehen haben, nichts spezifisch Montanistisches enthält, sondern im Gegenteil durch die ruhige und mäßige Art bedeutend davon abweicht. Daher mag G. N. Bonwetsch (Die Schriften Tertullians 1878, p. 65) recht haben, wenn er sagt, Tertullian verdanke seine Methode, die hl. Schrift in der Reihenfolge: Gesetz, Evangelium, Apostel, durchzugehen, den kleinasiatischen antimontanistischen Schriften. Doch mehr noch scheint es mir mit Rücksicht auf den Stoff sich zu empfehlen, auf die gnostische Literatur zu verweisen, speziell auf die Marcioniten und Enkratiten, welche sich des Fleischgenusses enthielten. Ihre Schriften und ihre Askese hat Tertullian gut gekannt, denn gegen die Gnostiker sind manche seiner Streitschriften gerichtet. Gerade in der Schrift de ieiunio 15 (p. 293, 15) erwähnt er als Verfechter der dauernden Enthaltsamkeit neben dem sonst unbekannten Jovis den Marcion und Tatian. Der letztere, welcher der hauptsächlichste Vertreter der Enkratiten ist, ist nun ein Mann, der im Morgen- und Abendlande gelebt und geschrieben hat und dessen Schriften, besonders seine Apologie, auch noch im 4. Jahrhundert gut bekannt[1] waren. Zudem verteidigte noch im selben Jahrhundert der Kilikier Dositheos die Lehren der Enkratiten in einer Schrift von acht Büchern.[2] Zu Tatian paßt ausgezeichnet die ausgedehnte Benutzung des Alten Testamentes, die sich in der angenommenen Quellenschrift zeigt; denn wir wissen von Tatian ausdrücklich,[3] daß auf ihn die „Philosophie der Propheten" einen großen Einfluß gehabt hat. Von Tatians Schriften ist vollständig nur die Apologie erhalten, die nur an einer Stelle (in c. 23) den Fleischgenuß verwirft. Aber diese ihm und den Enkratiten eigentümliche Lehrmeinung hat er sicher auch wohl an anderer Stelle ausdrücklich verteidigt. In der Apologie (c. 15) erwähnt er nun eine ältere Schrift *περὶ ζῴων*, welche verloren ist. In dieser beschreibt er den Menschen, welcher sich Gott genähert hat, nicht aber den, welcher ähnlich wie die Tiere handelt (*ὅμοια τοῖς ζῴοις πράττοντα*). Hilgenfeld (l. c. p. 395) versteht darunter vor allem „die geschlechtliche Vermischung". Aber warum sollte nicht auch der Fleischgenuß gemeint sein? Denn das sind ja gerade die beiden Hauptstreitpunkte: Verbot der Ehe und des Fleischgenusses, um derentwillen Tatian zum Häretiker wurde. Harnack[4] sieht deshalb den Grund, weshalb seine meisten Schriften verloren sind, darin, daß sie um der „Irrtümer" willen beiseite geschoben wurden. Um das Gesagte zusammenzufassen: Es ist ziemlich sicher, daß Tertullian die Schriften Tatians benutzt hat, es ist sehr wohl möglich, daß auch Basilius ihn gebraucht hat. Vielleicht ließe sich aus dem Vergleich der Gedanken und des Sprachgebrauches der beiderseitigen Schriften noch größere Sicherheit erlangen.

[1] Die Zeugnisse siehe bei A. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums, Leipzig 1884, p. 386 sq Hieronymus schreibt z. B. (adv. Iovinianum I. 3): non solum nuptias Tatianus, sed cibos quoque, quos deus creavit, ad utendum damnat.

[2] Hilgenfeld l. c. p. 546.

[3] A. Harnack, Tatians Rede an die Griechen, Progr. Gießen 1884, p. 6.

[4] Harnack l. c. p. 67.

Die Phönixsage.[1]

Ihr religionsgeschichtlicher Ursprung und ihre Verwertung in der hl. Schrift und im Dienste kirchenschriftstellerischer Argumentation.

Ein Beitrag zur Religionsgeschichte von Dr. Fritz Zimmermann, Bonn.

Die Sage vom Wundervogel Phönix hat, vom Orient ihren Ausgang nehmend, seit der Zeit ihres ersten Auftretens in der Literatur einen Siegeslauf durch die Sprache und Dichtung aller Länder angetreten. Die Phönixsage klingt wider in den bedeutsamsten Dichtungen aller Zeiten und Länder. Wie in Italiens große Literaturschöpfungen eines Dante, Petrarca, Torquato Tasso, Ariosto und in die Dichtungen des Spaniers Calderon de la Barca, so hat sie auch in die Literatur unserer eigenen Heimat bereits im Mittelalter Eingang gefunden. Die Gral- und Alexandersage und die Erzählung vom Priester Johannes legen Zeugnis hiervon ab. Neben Schiller und Goethe als den Vertretern der neueren Literaturepoche sei besonders auf die Dichtungen von Friedrich Rückert hingewiesen, der so manche Perle orientalischer Poesie unter treuester Wahrung des orientalischen Geistes und der morgenländischen Eigenart unserem Verständnis näher gebracht hat. In der christlichen Kunst paart sich der Phönix mit dem Pelikan, um den christlichen Grunddogmen der Erlösung und Auferstehung symbolischen Ausdruck zu verleihen. Als Verkünder einer neuen Zeit, der „felix reparatio temporum" und der „perpetuitas", schmückte das Bild des Vogels Phönix als des „immensi temporis ales"[2] die Münzen römischer Imperatoren. An diese Sage werden wir auch heutzutage noch oft erinnert durch Redensarten wie „verjüngt als Phönix aus der Asche hervorgehen", und in einer nicht eben viel sinniges Sagenempfinden verratenden Weise erscheint der Phönix als „Marke" für gewerbliche und technische Einrichtungen, als Programmwort für Klubs, Vereine (Verein für Feuerbestattung) und Gesellschaften.

[1] Literatur zur Phönixsage: Die einzige ausgiebige Behandlung der Phönixsage von ägyptologischer Seite verdanken wir A. Wiedemann, der in einer längeren, „Die Phönixsage im alten Ägypten" betitelten Abhandlung der „Ägyptischen Zeitschrift" 16 (1878) 89–106 das bis dahin vorhandene einheimische Quellenmaterial über den Phönix eingehend erklärt und bearbeitet hat. Nach mehr als 30 Jahren sind naturgemäß in einer so jungen Wissenschaft, wie es die Ägyptologie ist, zahlreiche neue Quellen erschlossen und unsere Anschauungen über die ägyptische Religion in mehr als einem Punkte modifiziert worden. Ein kurzes Referat über Wiedemanns Arbeit gibt F. Robiou in „Le Muséon" VI (1887), 91–93. An Arbeiten über den Phönix sind, wenn wir von kürzeren Notizen absehen, außerdem noch namhaft zu machen: A. Wiedemann, Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen, Leipzig 1890, S. 312–316. Die Phönixsage auf Grund der klassischen Berichte behandelt Fr. Schöll, Vom Vogel Phönix. Akademische Rede, Heidelberg 1890. Durchaus kritiklos und phantastisch ist P. Cassel, Der Phönix und seine Ära, Berlin 1879. Die ältere zumeist ziemlich wertlose Literatur s. bei Schöll a. a. O. S. 41, Anm. 1, in nicht so vollständigem Maße bei P. Cassel a. a. O. S. 68, Anm. 21. Einige kirchenschriftstellerischen Berichte über die Phönixsage wurden im Zusammenhang mit ägyptischen Glaubensvorstellungen kurz gestreift bei F. Zimmermann, Der ägyptische Tierkult bei den Kirchenschriftstellern und die ägyptischen Denkmäler. Dissertation Bonn 1912, S. 41–46.

[2] Eugenius, carmen XLIV: de Phoenice ave Mon. Germ. Auct. antiquiss. XIV, Berlin 1905, S. 258).

Für den Theologen ist die Phönixsage unter allen Sagen, die aus dem Orient zu uns ihren Weg genommen haben, dadurch von ganz besonderem Interesse, daß sie von den christlichen Schriftstellern in den Dienst ihrer Argumentation gestellt worden ist. Diese Sage kehrt bei fast allen bedeutenderen christlichen Schriftstellern des kirchlichen Altertums als natürliches Beweismoment für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Christi und unserer eigenen Auferstehung wieder und wird außerdem bei Rufinus als Analogie aus dem Reiche der Natur für die „ohne Dazwischentreten eines Mannes" sich vollziehende Menschwerdung des Gottessohnes aus Maria der Jungfrau verwertet. Die Bedeutung dieses Beweisstückes wird für uns um so klarer werden, je besser wir den religionsgeschichtlichen Ursprung und Wesenskern dieser Sage in ihrem Ganzen wie in ihren einzelnen Teilen erfassen und würdigen.

I. Der religionsgeschichtliche Ursprung und Kern der Phönixsage.

In all den mehr oder weniger ausführlichen Berichten der heidnischen wie christlichen Schriftsteller ist klar und bestimmt zum Ausdruck gebracht, daß der Phönix mit dem Lande Ägypten in Verbindung steht. Und in der Tat haben wir im Niltal die Heimat unserer Sage zu suchen. Die an Rā (Rē) und Osiris anknüpfenden ägyptischen Religionsanschauungen, die nach Verbreitung und Einfluß die wichtigsten im Niltale waren, weisen sowohl in ihrer Trennung als auch in ihrer schon früh eingetretenen Vermischung eine Reihe von denjenigen Zügen auf, die in den Berichten der späteren klassischen und frühchristlichen Literatur überliefert worden sind. Zwar ist es nicht so, als ob Zug um Zug der griechisch oder lateinisch überlieferten Phönixsage in den ägyptischen Religionsurkunden seine Bestätigung fände; denn es ist kein Zweifel und wird bestätigt durch die mannigfachen Verschiedenheiten der griechischen oder lateinischen Berichte, daß mehr als ein Zug späterer dichterischer Erfindungsgabe und poetischer Ausschmückung seine Entstehung verdankt. Aber Grundzug und Wesenskern der Sage erweisen sich als integrierende Bestandteile der genannten ägyptischen Religionssysteme.[1]

Die in der Richtung dieser Sage liegenden Grundgedanken über Rā und Osiris stellen sich etwa folgendermaßen dar. Der sich verjüngende Phönix ist die jeden Morgen in neuem Glanze erstrahlende Sonne, er ist die „Seele

[1] Eine einheitliche Religion der alten Ägypter kennen wir nicht, die natürliche Beschaffenheit des Landes war der Bildung einer solchen nicht förderlich, sondern bewirkte und begünstigte vielmehr in den Hauptzentren des langgestreckten Niltales und des Deltagebietes religiöse Sonderlagerungen, die auch die lange Dauer ägyptischer Kultur nicht zu überwinden vermochte. Wenn auch, allerdings erst in der Spätzeit, Osiris und Isis von allen Ägyptern gemeinsam verehrt wurden (als literarische Quellen hierfür seien angeführt Dümichen, Recueil de monuments, Bd. III, 94 A als einheimisches in der ägyptischen Landessprache abgefaßtes Dokument [„Sie (Isis) ist es, die in jeder Stadt mit ihrem Sohne Horus und ihrem göttlichen Bruder Osiris ist"] und Arist. Apol. c. 12; Orig. c. Cels. V 34; V 37; vgl. Herodot II 42), so kann doch nur von einer gewissen äußerlichen Einigung so verschiedenartiger religiöser Gedankengänge und kultischer Formen geredet werden; das Mal der Zusammenhangslosigkeit, das der Summe ägyptischer Dogmen aufgedrückt ist, haben weder die mit der Zeit sich ändernden politischen Verhältnisse der Spätzeit noch die immermehr sich verfeinernde Kultur des Landes zu beseitigen vermocht. Weitere Ausführungen über diesen Punkt siehe A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890, S. 2 f., und A. Erman, Die ägyptische Religion[2] 1909, S. 2 u. 4.

des Sonnengottes"[1] oder die „Gestalt des Sonnengottes"[2]. Wenn der Tag zur Neige geht, sinkt die Sonne im Westen nieder, ihre Flammenglut erlischt — der Phönix stirbt mit dem Erlöschen der Flammen seines von ihm selbst bereiteten Scheiterhaufens. Mit der Osirisreligion ist der Phönix verknüpft, insofern er die Auferstehung symbolisiert, Osiris selbst wird unter seinem Bilde dargestellt[3] als der „geheimnisvolle Phönix"[4], und die Gleichung Phönix-Osiris hat dem Wundervogel den eigentlich nur dem Totenherrscher Osiris eignenden Titel „Fürst des Westens (= Totenlandes)"[5] eingetragen. Die Angelpunkte der Symbolik der Phönixsage sind also die neu erscheinende Morgensonne und der als Osiris im Jenseits wiedererstehende Mensch einerseits und die zur Neige gehende Abendsonne und der sterbende Mensch andererseits. Hierbei ist es verständlich, daß die Ideen beider Kreise leicht ineinander übergreifen, sich vertauschen und vermischen. Die ägyptischen Vorstellungen von dem Sonnengott und dem verstorbenen Menschen machten ein derartiges tatsächlich auch schon sehr früh erfolgtes Überspringen der Gedanken noch viel leichter erklärlich. Nach ägyptischer Vorstellung befährt der Sonnengott in der Kajüte seiner Barke sitzend den Himmel, also in menschlicher Gestalt, der Sonnenuntergang bedeutet den Tod des Sonnengottes, der also stirbt und — hier tritt die osirianische Vorstellung in ihr Recht — Osiris wird; denn nach ägyptischem Glauben wird mit dem Tode jeder Mensch zum Osiris.[6] Also auch der als Mensch gedachte Sonnengott wird bei seinem Untergang Osiris. Hier ist der Punkt gegeben, der die Vermischung beider Vorstellungskreise begünstigte und ein dauerndes in der Spätzeit der ägyptischen Religion besonders wirksames Mittel zur äußerlichen Einigung oder vielmehr Angleichung so verschieden gearteter religiöser Lehren geboten hat.

Wenn wir uns nunmehr der Besprechung der Einzelzüge der Sage zuwenden, so tritt am schärfsten der Gedanke der **Selbstzeugung** hervor. Wo der Phönix in der religiösen Literatur des alten Ägypten auftritt, erscheint er fast immer mit dem Zusatz: „der sich selbst erzeugt"[7], oder noch deutlicher

[1] Auf dem Sarkophag des Scheunenaufsehers Hatjai, publ. in den Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (Kairo) II (1900), S. 6; **Leemanns**, Mon. ég. pl. 94, nr. 270 b.

[2] G. **Maspero**, Mémoires sur quelques papyrus du Louvre (= Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat. XXIV), Paris 1875, S. 50.

[3] S. H. **Brugsch**, Thesaurus inscriptionum Aegypticarum, IV. Band: Mythologische Inschriften S. 767; daneben erscheint der Phönix als selbständige Gottheitsform: auf der Terrasse des großen Tempels von Medinet Habu ist Ramses III. als ihm opfernd dargestellt (s. G. **Daressy**, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égypt. et assyr. 17 [1895], S. 119).

[4] E. **Naville**, La litanie du soleil, Paris 1875, Version Merenptah I Taf. XXIII Z. 72; Version Seti's I Taf. XVI Z. 69 f; Version Seti's II Taf. XXXIII Z. 54; Pap. Burton (ed. P. **Pierret**, Études égyptologiques, Paris 1873, p. 91).

[5] G. **Daressy**, Cercueils des cachettes royales S. 178 (= Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire vol. 50, Kairo 1910, nr. 61032).

[6] Die reich ausgebauten esoterischen Lehren der Ägypter knüpfen so gut wie durchaus an die Person des Osiris an. Vgl. E. A. **Wallis Budge**, Osiris and the Egyptian Resurrection, London 1911, 2 Bände.

[7] W. **Pleyte**, Papyrus de Turin (Leiden 1869 ff.) Taf. 125 Z. 7, Text S. 161; J. **Dümichen**, Altägypt. Tempelinschriften (Leipzig 1867). I 9 c; K. **Piehl**, Inscriptions hiéroglyphiques rec. en Europe et en Égypte, I 63, Z. 2 f.; H. **Brugsch**, Geographische Inschriften I 47, nr. 1246; G. **Daressy**, Cercueils des cachettes royales, S. 178 (nr. 61032); Totb. c. 24, 1 u. a. m.

und feierlicher heißt er „der göttliche Phönix, der sich selbst erzeugt" [1] oder „Phönix, der große Gott, der sich selbst erzeugt" [2]. Den Charakter der Selbstzeugung aber teilten die Ägypter vornehmlich den Sonnengottheiten zu und vor allem Ra als dem ersten unter ihnen. „Ra ist der Gott, der sich selbst erschuf", mit diesen Worten beginnt die altägyptische Sage von der Vernichtung des Menschengeschlechtes, und auf ähnliche Weise führt sich die Sonnensage von Ra und Isis ein als „Kapitel von dem Gott, der sich selbst erschuf". Die zahllosen Hymnen auf Ra können sich nicht genug darin tun, die Selbstzeugung und Ungeschaffenheit des Sonnengottes immer wieder hervorzuheben. „Preis sei dir, Ra-Harmachis, Chepera (der Werdende, Entstehende, Seiende), der sich selbst erzeugt, doppelt schöner . . ., der du viel machst deine Gestaltungen . . . du formst deine Glieder, dich selbst gebärend und nicht geboren werdend gehst du auf im Horizonte des Oberhimmels." [3] Als besonders deutlich und charakteristisch mag noch die folgende Stelle eines Hymnus erwähnt werden: „Nicht ist einer dein Vater, der dich in deinem Sein erzeugte, nicht ist eine deine Mutter, die dich in (zu) deinem Wiederaufleben gebärt." [4]

Mit Myrrhen gesalbt kommt der Phönix nach Ägypten. Von Vögeln solcher Art ist einmal in einem ägyptischen Liebeslied die Rede und zwar in einer Weise, daß wir unwillkürlich an die ähnliche Schilderung bei den klassischen und christlichen Schriftstellern erinnert werden. Der in Frage stehende Passus des Liedes lautet also:

„Alle Vögel Arabiens, sie flattern über Ägypten
mit Myrrhen gesalbt,
der vorauf fliegt, den fängt mein Wurm.[5]
Seinen Duft bringt er aus Arabien,
seine Krallen sind voll von Weihrauch." [6]

Auch in diesem Punkte sind in der Phönixsage die Sonnenzüge unverkennbar; denn der Sonnengott Amon-Rā ist der „Fürst von Arabien" [7], dessen „Geruch die Götter lieben, wenn er aus Arabien kommt" [8].

Als Sonnensage charakterisiert sich die Phönixsage endlich vor allem dadurch, daß die Hauptzentren des ägyptischen Sonnenkultes [9] zugleich mit

[1] G. Daressy, a. a. O. S. 108.

[2] G. Daressy, a. a. O. S. 126; Chassinat, La seconde trouvaille de Deir el Bahari (= Catal. général des antiquités égypt. du Musée du Caire, Kairo 1909), S. 4; G. Daressy, a. a. O. nr. 61024, S. 48. An dieser letzten Stelle mit sehr vollständiger Titulatur: „Phönix, der große Gott im Westen, der große Gott, der Herr der Ewigkeit, der sich selbst erzeugt".

[3] Totenbuch cap. 15 passim.

[4] Lepsius, Denkmäler VI 118; P. Pierret, Études égypt., Paris 1873, S. 3.

[5] Der als Köder dient, um den Vogel in der Falle einzufangen.

[6] Papyrus Harris 500. 12. 3 ff. (ed. G. Maspero, Études égyptiennes, Paris 1886 ff., S. 217 ff. und W. M. Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter, Leipzig 1899; vgl. auch A. Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum, S. 518 f.).

[7] Pap. Bulaq 17. I 4 (ed. Mariette, Les papyrus égyptiens du Musée du Boulaq. publ. en fac-similé; neuerdings wurde Sprophe I—VI von neuem herausgeg. von G. Möller, Hieratische Lesestücke II, Leipzig 1910, Taf. 33 f.).

[8] Pap. Bulaq 17, II 4 (ed. G. Möller, a. a. O. Taf. 33); vgl. auch Pap. Bulaq 17, II 5: „Der schön kommt aus dem Lande Nordarabien".

[9] Dieser galt dem menschlich gedachten Sonnengott, nicht dem Gestirn als solchem, war also keinerlei astraler Naturdienst, wie die Panbabylonisten zu Unrecht angenommen haben.

dem Phönix in Verbindung gesetzt werden. Eine der bedeutendsten Stätten ägyptischen Sonnendienstes war Heliopolis (das hebräische און), an dessen Charakter als Sonnenstadt noch heute der arabische Name ʿAin Schems der „Sonnenquelle“ bei dem auf den Trümmern des ehemaligen hochberühmten Ortes gelegenen Dorfe Matarieh erinnert. Daß vor allem Rā in und bei Heliopolis besonders verehrt wurde, zeigt, wenn wir von einer Reihe von Sonnenhymnen, die den Sonnengott unter seinem Namen Rā oder unter einer anderen Namensform als „(Mnevis-)Stier (= zeugungskräftiger) in Heliopolis“[1], als „Großen an Glanz im Benben-Hause“[2] feiern, am eindringlichsten eine längere Stelle der nach dem Äthiopenkönig Pianchi benannten Stele, die von einem Besuch des ägyptischen Fremdherrschers im Raheiligtum zu Heliopolis, das den Namen ḥa.t-benben(t) führt, erzählt. „Seine Majestät kam nach Heliopolis . . ., seine Majestät kam zu dem Lager, das im Westen von Merti (d. h. dem heutigen ʿAin Schems) liegt, er vollzog seine Reinigung, indem er sich im klaren (frischen) See reinigte, er wusch sein Gesicht mit Himmelsmilch, mit der Rā sein Gesicht zu waschen pflegt; er ging (dann) nach Schāi-ka-em Ȧn (= Sandhöhe in Heliopolis), er brachte ein großes Opfer auf der Sandhöhe von Heliopolis dar angesichts des Rā bei seinem Aufgange von weißen Rindern, Milch, Harz, Weihrauch und allerlei wohlriechendem Holz. Er ging auf seinem Zuge zum Tempel des Rā, er trat ein in den Tempel in tiefer Anbetung.[3] Der oberste Vorlesepriester[4] flehte den Gott an, die Bösen (= die feindlichen Mächte) vom Könige fernzuhalten, er libierte, er legte das (heilige) Festgewand an, er reinigte sich mit frischem Weihrauch, er brachte Blumen des Hat-benbent, er brachte noch andere Blumen, er stieg die Treppe zum großen Adytum hinan, um Rā im Hat-benbent zu sehen, der König selbst, er stand da allein, er stieß den Riegel auf und öffnete die Flügeltür, er sah seinen Vater Rā im Hat-benbent, (er sah) die Matet-Barke des Rā und die Sekti-Barke des Tum,[5] er schloß die Flügeltür, legte Siegelerde auf und versiegelte (die Tür) mit dem königlichen Siegel selbst und sagte zu den Priestern: ‚Ich habe das Siegel angelegt, kein anderer König . . . soll hineingehen‘. Da warfen sie (sc. die Priester) sich nieder vor seiner Majestät,[6] indem sie immerfort ausriefen:[7] ‚Gedeihe (Habe Bestand), gehe nicht zugrunde, Horus, der du Heliopolis liebst‘[8].“ Wie hier die Verehrung des Sonnengottes im Hat-benben-Heiligtum durch den Äthiopenkönig in ihren Einzelzügen dargelegt wird, so erzählt eine stattliche Reihe weiterer religiöser Urkunden mehr im allgemeinen vom Rakultus im Hat-benben-Heiligtum zu

[1] Pap. Bulaq 17, I 1 (ed. G. Möller, Hieratische Lesestücke II Taf. 33).

[2] Pap. Bulaq 17, V 1 (ed. G. Möller, a. a. O. Taf. 34).

[3] Ägyptisch: in Anbetung zweimal = in tiefer Anbetung.

[4] Hr.j-ḥb = der mit dem Buche, d. h. der Vorlesepriester, dem vor allem der richtige Vollzug des Ritus anvertraut ist.

[5] Die Matet-Barke ist die Morgenbarke, die Sekti-Barke die Abendbarke des Sonnengottes, der in seiner Gestalt als Abendsonne Tum bzw. Atum genannt wird.

[6] Wörtlich: „Sie gaben sich auf ihre Bäuche“.

[7] Was die Priester ausriefen, ist zwar verständlich, aber noch nicht genau in den einzelnen Nüancen festgelegt.

[8] Pianchistele Z. 101–105. Der Text ist zuletzt und am besten publiziert in Urkunden des ägyptischen Altertums. Dritter Band: Urkunden der älteren Äthiopenkönige, Heft 1 (ed. Heinrich Schäfer, Leipzig 1905), S. 37–40.

Heliopolis.[1] Dieser in dem voraufgehenden längeren Textzeugnisse wiederholt genannte Tempel ist mit ḥat-bennu = „Phönixhaus" genannten heliopolitanischem Heiligtum identisch, was vor allem auf Grund der fast vollkommenen Übereinstimmung der Namen ḥat-bennu und ḥat-benben(t) geschlossen werden muß.[2]

Bevor wir uns aber die weiteren Gründe für die Identität der Tempel ḥat-benben und ḥat-bennu vor Augen führen, muß daran erinnert werden, daß neben dem Sonnengott auch für Osiris im ḥat-bennu-Heiligtum zu Heliopolis eine Kultstätte errichtet war. Wenn der Tote versichert: „Ich bin jener große Phönix, der in Heliopolis ist"[3], so gibt das einen religiösen Kommentar darstellende 17. Kapitel des Totenbuches auf die Frage: „Was ist das?" selbst die Antwort: „Der Phönix ist Osiris, der in Heliopolis ist". Die letzten Worte dieses Totenbuchtextes zeigen im Verein mit anderen,[4] daß Osiris auch in Heliopolis verehrt wurde.

Nun zu den weiteren Gründen und Textzeugnissen für die Identität von ḥat-benben und ḥat-bennu, Zeugnisse, die nach ihrem Inhalt und Wortlaut zugleich die auffällige Analogie mit einzelnen Momenten der klassischen und christlichen Form der Sage in uns wachrufen! Osiris selbst wird nämlich als „Eingehüllter oder Eingesalbter" (d. h. Begrabener) in Ḥat-benben[5] bezeichnet. Als weiterer Grund für die Gleichung ḥat-bennu = ḥat-benben kommt hinzu, daß nach dem Zeugnis der einheimischen Urkunden der Phönix aus dem ḥat-benben-Heiligtum ausflog. So berichtet die für die Kenntnis

[1] S. solche Zeugnisse bei A. Wiedemann, Die Phönix-Sage im alten Ägypten, in Ägyptische Zeitschrift 16 (1878), 93.

[2] benben ist nichts anderes als eine Reduplikation des Wortes ben nu), das den Zurückkehrenden, den sich Wendenden bezeichnet; benbent ist das durch Anfügen des t gebildete Femininum, das statt der wohl allein richtigen maskulinen Form nur selten vorkommt. Die Deutung des bennu als eines „Zurückkehrenden, sich immer wieder Wendenden" wird durch Horapollo, Hieroglyphica I 35 bestätigt, wonach der Phönix einen nach langer Zeit Zurückkehrenden bezeichnet; die Bedeutung des Zurückkehrens und des wiederholten Sichwendens kann natürlich in gleicher Weise von der nach altägyptischer Anschauung im Kreislauf sich bewegenden Sonne wie von dem regelmäßig fortziehenden Vogel gebraucht werden. — Es mag hier auch noch die Erklärung Platz finden, die für die gewiß auffallende Tatsache, daß die griechischen Namen unseres Vogels wie der Dattelpalme gleich lauten (φοῖνιξ), aufgestellt worden ist. Nach Spiegelberg haben der ägyptische Name des Vogels in späterer Zeit und das ägyptische Wort für „Dattelpalme" (bnr.t, kopt. Bɴɴe (sahidisch), Bɴɪ (bohairisch) gleichgelautet, beide nämlich *bĕne. Diese augenscheinlich richtige Erklärung glaubte K. Sethe (Ägyptische Zeitschrift 45 [1908], 84—85) auf Grund einer einmaligen in dem thebanischen Grabe des Ägypters Ra-mes vorkommenden neuägyptischen Schreibung bin(a) des Phönixvogels nicht mehr aufrecht erhalten zu können. Es ist aber nicht beweisbar, daß das i zwischen b und n in bin(a) dem ι in οι entsprochen und der Ägypter des Neuen Reiches den Namen des Phönix *boin oder *boinĕ ausgesprochen habe. Auch fehlt jedes Pendant zur Wiedergabe von *boin durch das griechische φοῖνιξ, da die von Sethe angenommene Analogie der Wiedergabe des ägyptischen Wortes Fnḫu durch φοίνιϰες (Phönizier) verfehlt ist, da die Fnḫu mit den Phoinikern nichts gemein haben. Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, S. 208—212; F. W. v. Bissing, in Rec. de travaux 33 (1911), 18.

[3] Totb. cap. 27 Z. 10.

[4] Z. B. Stele C 30 des Louvre; Totb. 142, 5; Leemans, Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden I 29.

[5] Totb. 142, 1; Hypozephal O 70 in Leiden (publ. Actes du sixième Congrès international des Orientalistes 1883, 4. Teil, S. 91 ff. mit Tafel, Leiden 1885).

der ägyptischen Mythen und der ägyptischen Magie wichtige Metternichstele: „Du bist der große Phönix, der auf der Spitze der Bäume in der großen Halle zu Heliopolis entsteht“,[1] und dieses Zeugnis erhält stützende Kraft durch den Pap. Louvre 3148[2], in dem von dem „Phönix in Hat-benben, der sich erneut auf der Spitze der Weiden“, die Rede ist. Ähnlich meldet ein Pariser Hypozephal: „Ich (sc. die Tote) bin ein Phönix, der aus ḥat-benben in Heliopolis hervorgeht.“[3] Als äußeres Zeugnis sei endlich angeführt, daß Hermapion bei Ammian Marc. 17, 4 das von ihm auf einem Obelisken eingezeichnet gefundene Wort ḥat-benben griechisch durch *νεὼς τοῦ φοίνικος* („Tempel des Phönix“) wiedergab. Die vorher mitgeteilten Stellen aus ägyptischen Steininschriften und Papyrusurkunden zeigen zugleich, daß bereits in ihnen von dem Einhüllen des alten Phönix in Myrrhen und dem Entstehen des neuen auf der Spitze eines Baumes in Heliopolis die Rede ist, also Momente erwähnt werden, die sich auch wenigstens in einem Teile[4] der (klassischen und) christlichen Schriftsteller finden.

Die leicht und oft ineinander übergreifenden mythologischen Grundgedanken der Rā- und Osirisreligion treten an einer weiteren über den Phönix handelnden Stelle des Totenbuches zum Vorschein. Hier heißt es nämlich in Kap. 100 Z. 1: „Ich fahre als Phönix nach Abydos (Osten), als Osiris nach Mendes.“[5] Infolge des mehr oder minder großen Gleichklanges der ägyptischen Worte für Abydos (ȧbd) und Osten (ꜣbt, j^{e}bt, EIEBT [kopt.]) ist die Überlieferung dieses Spruches in ihrer Einheitlichkeit gestört worden. Während es einmal heißt: „Ich fahre als Phönix nach Abydos usw.“, heißt es daneben und nicht minder häufig: „Ich fahre als Phönix nach Osten usw“. Wiedemann[6] glaubt an den Stellen, wo Abydos steht, eine Verschreibung zugunsten des ꜣbt = Osten annehmen zu sollen, doch scheint mir eher eben das Hineinragen der Phönixmythologie in die mythischen Grundzüge beider Religionssysteme die Schriftvarianten besser zu erklären. Demnach würde unser Vers bei Voraussetzung der Lesart: „Ich fahre als Phönix nach Osten, als Osiris nach Mendes“ besagen: Ich fahre als werdende Sonne gen Osten und als Osiris, d. h. als untergehende tote Sonne nach Mendes, meiner Begräbnisstätte, m. a. W. mein Dasein vollzieht sich in einem fortdauernden Wechsel des Werdens und Vergehens, das Vergehen erlangt nie den Sieg, sondern wird durch eine (aus dem eigenen Wesen heraus bewirkte) Wiedergeburt abgelöst. Nehmen wir aber die zweite Lesung: „Ich fahre als Phönix nach Abydos, als Osiris nach Mendes“, so wäre damit nur in einer mehr

[1] Zeile 40 der Rückseite (ed. W. Golenischeff, Die Metternichstele in der Originalgröße herausgegeben, Leipzig 1877).

[2] Ed. P. Pierret, Études égyptiennes, Paris 1873, Bd. I p. 42–79.

[3] S. A. Wiedemann, a. a. O. S. 93.

[4] Vgl. hierzu die Ausführungen unter II.

[5] Diese Stelle ist sehr oft auf Papyrus und Grabgegenständen zu lesen; nur folgende Stellen seien noch genannt: Pap. de Luynes (publ. Ledrain, Recueil de travaux relatifs à la phil. et à l'archéol. égypt. et assyr. 1 [1870], 89–95); Stele 22087 Kairo (publ. Ahmed bey Kamal, Stèles ptolémaïques et romaines in Catalogue général des ant. égypt. du Musée du Caire); Mariette, Monuments divers pl. 60; Stele 7271 Berlin (ed. Lepsius, Denkmäler aus Äg. u. Äthiopien III 242 d.; Brugsch, Recueil de monuments I; weitere Beispiele aus älteren Urkundensammlungen siehe A. Wiedemann a. a. O. S. 90.

[6] A. a. O. S. 90.

allgemeinen Fassung auf die in dem Schicksal der Person des Osiris grundgelegten Gedanken von Tod und Wiederauferstehung, von Entstehen und Vergehen hingewiesen. Während Mendes Heimat und Ausgangspunkt der Osirisreligion ist,[1] ist uns für Abydos urkundlich[2] bezeugt, daß hier im Gebiete von U-peḳer die religiöse Feier der Osirismysterien stattfand, wobei der Ausdruck „Mysterien" nichts anderes als eine dramatische Darstellung des Todes und des Wiederauflebens des Gottes bezeichnet.[3] Ein gewichtiges Argument für die mythologische Richtigkeit auch der zweiten Lesart: „Ich fahre als Phönix nach Abydos usw." darf dann noch in folgender Beobachtung erblickt werden. Der vorhin erwähnte Name „U-peḳer" bedeutet „Gebiet" (Stätte) des peḳer-Baumes, wie aus dem Determinativ oder Deutewort des Baumes bzw. Holzstückes (pars pro toto!) geschlossen werden muß.[4] Es ist dieser peḳer-Baum wohl jener Baum, der neben dem verschlossenen Osirisgrabe wächst und es beschattet; auf diesem Baum selbst sitzt der Vogel Phönix, den die Beischrift als „Seele des Osiris" bezeichnet.[5] Das macht uns die enge Verbindung zwischen dem Phönix und dem Gott Osiris klar und insbesondere die enge Beziehung zum Osirisgrabe. Als erstes und vornehmstes Grab des Osiris aber galt Abydos, wo nach der einheimischen Tradition das Haupt des von seinem Feinde zerstückelten Gottes beigesetzt worden war.[6]

In das osirianische wie in das solare Religionssystem ist außer in Abydos der Phönix (bennu) auch in Herakleopolis Magna hineingestellt. Nach Ablegung des negativen Sündenbekenntnisses gibt der Tote die Versicherung: „Ich bin rein (viermal), meine Reinheit ist die Reinheit jenes großen Phönix, der in Herakleopolis Magna ist."[7] Dieser Phönix in Herakleopolis ist aber unter Zugrundelegung der Gleichung Phönix = Osiris (Totb. 17, 16) kein anderer als Osiris, der in der genannten Stadt die Krone empfangen hat (Totb. 17, 70) und infolgedessen Herr der Krone in Hera-

[1] Dies ist von dem hervorragenden französischen Ägyptologen G. Maspero nachgewiesen worden.

[2] Das zeigt, wenn wir von der gelegentlichen Bezugnahme auf diese Feier absehen, und zwar bereits für die 12. Dynastie (ca. 2000–1800) der Grabstein des I-cher-nofret; er ist publiziert von H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. Nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret (= Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens [ed. K. Sethe] IV 2), Leipzig 1904; vgl. auch Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabdrücke[2], Berlin 1899, 90 f.

[3] Vgl. hierzu A. Wiedemann, Mélanges Nicole 1905 S. 574 ff.; J. Capart in Revue de l'hist. des rel. 51 (1905), 229.

[4] Vgl. H. Schäfer, Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pkr, Ägyptische Zeitschrift 41 (1903), S. 107 ff.

[5] Siehe die Abbildung bei A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum S. 368 nach Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians III 349; von dem Baum des Osirisgrabes Abaton spricht auch Plutarch, de Iside et Os. c. 20.

[6] Vgl. Griffith u. Thompson, The demotic magical Papyrus of London and Leiden (London 1904–1909), XXI 2: „Ich bin Osiris, dessen Haupt in This (Abydos) ist [und dessen Füße in Theben sind]"; mit dem Haupte des Gottes identifiziert sich der Magier: „Ich bin das ehrwürdige Haupt des Herrn von Abydos" (G. Maspero, Mémoires sur quelques papyrus du Louvre, S. 116).

[7] Totb. c. 125 Z. 11. Weniger deutlich gibt das demotische Totenbuch zu Paris (ed. Spiegelberg-Lexa, Leipzig 1910) diese Stelle also wieder: „Meine Reinheit ist die Reinheit des Gottes, der in Herakleopolis Magna ist".

kleopolis (Totb. 128, 2) d. h. Herrscher dieser Stadt ist. Die Bemerkung des Totenbuches (17, 70), daß Osiris in Herakleopolis gekrönt worden ist, gibt das Wesen dieses Kultes beurteilend ihn als den eines auferstandenen und wieder in die Herrschaft eingesetzten Gottes, als den eines jugendlichen Gottes an. Dieser Gedanke wird in helles Licht gerückt, wenn wir hören, daß Herakleopolis Magna die Stätte der Geburt des Sonnengottes war (Totb. 17, 2). Somit erscheint für Herakleopolis im Phönix die aus osirianischen und solaren Vorstellungen gewonnene Idee der Auferstehung und des neuen lebenskräftigen Daseins klar beleuchtet.

Von den weiteren Ortschaften, die in ihrem kultischen Leben eine besondere Erinnerung an den Vogel Phönix aufweisen, sind nur wenige oder gar keine mythologischen Einzelheiten bekannt. In der Deltastadt Tanis erinnert der Name bennu.t „Phönix-Stadt" des Serapeums und der Name uu-bennu „Gebiet des Phönix, Phönix-Territorium" für den Temenos dieses Tempels an unsere Sage; die Namen Pa-bennu der bei Diospolis parva gelegenen Stadt, Ha.t-bennu des in der Stele des Piānchi (Z. 29) erwähnten Ortes und „Bennu" des im 18. unterägyptischen Nomos gelegenen Fleckens weisen den Namen des wunderbaren Vogels als wesentlichen Bestandteil auf.

Eine Reihe weiterer Totenbuchstellen ermöglicht es uns, eine tiefere Vertrautheit mit Geist und Gehalt der Phönixsage zu gewinnen; diese seien daher unter besonderer Hervorhebung der Grundgedanken im folgenden in aller Kürze erläutert.

Totb. 24, 1 f.: „Ich bin Cheperȧ, der sich selbst erzeugt auf dem Beine seiner Mutter, um den (Himmels-)Ozean als Phönix unter den dadanut[1] zu durchschreiten." „Die ersten Worte", erklärt A. Wiedemann,[2] „beziehen sich hier auf eine Darstellung, der wir in ägyptischen Texten sehr häufig begegnen und in der wir den Skarabäuskäfer auf die Vulva der Nut, seiner Mutter, die sich über ihn beugt, zufliegen sehen, um sich mit ihr zu vereinigen und dann von neuem geboren zu werden." Die meisten Hypozephale und die Vignette des 17. Totenbuchkapitels bieten diese Darstellung.[3] Hier wird also der Phönix mit dem Gott der Morgensonne, Cheperȧ, d. h. dem Werdenden, Entstehenden, „der sich selbst erzeugt", gleichgestellt. Wie sonst in der ägyptischen Religion die Göttinnen nur die Rolle von Gebärerinnen und Göttermüttern einnehmen, vollends in den Göttertriaden, indem das weibliche Glied nur das „Gefäß" (Wiedemann) bildet, um den dem Vater in seinem ganzen Wesen und in all seinen Funktionen völlig gleichen Sohn hervorzubringen, so verhält es sich auch in unserem Text mit dem weiblichen Prinzip der Nut.

Totb. 64, 15 f.: „Ich bin der Gott des Hauses in seiner Fülle, er kommt aus Letopolis nach Heliopolis, indem er den bennu (Phönix) die Dinge der Unterwelt (Duat) wissen läßt. O du, der du dort die Geheimnisse existieren lässest, der du Gestalten (Formen) schaffst gleichwie Cheperȧ und als Sonnenscheibe über dem Weihrauch hervorgehst!" Die Schlußworte dieses

[1] Bezeichnung göttlicher Wesen, insbesondere der 42 Unterweltsrichter.
[2] Ägyptische Zeitschrift 16 (1878), 101.
[3] Eine Abbildung s. bei A. Erman, Die ägyptische Religion², Berlin 1909, S. 8 (aus dem Grabe Ramses' IV.).

Textes wenden sich an den Phönix. Der erste Teil der Anrufung ist nach den voraufgehenden Ausführungen über Chepera-Bennu (Phönix) verständlich, für den zweiten Teil gewinnen wir die Erklärung aus Totb. 109, 3, wonach die Sonne auf einem Baume (wohl Sykomore) entsteht. Diese Anschauung erhält ihre Illustration durch die Vignette des Pap. Louvre 3092; diese stellt einen Toten dar, der die über einem gelben, aber grünblättrigen Baum sich erhebende Sonnenscheibe anbetet.[1] Auf einem Baume unter der lodernden Flamme des Feuers entsteht auch nach den griechischen und lateinischen Sagenberichten der heidnischen und christlichen Schriftsteller der Phönix. Auch für ägyptische Vorstellungen kündet außer der genannten Vignette das Entstehen des Phönix aus lodernder Flammenglut die in mythisches Gewand gekleidete Schilderung des Sonnenaufganges, wie sie Pap. Louvre 3865 S. III Z. 6–7[2] bietet: „Ich bin die Seele des Horus, es entsteht eine lodernde Flamme, wenn sie sich erhebt." Der Baum aber, auf dem auch nach einigen kirchenschriftstellerischen Berichten der Phönix zu Heliopolis entstehen soll,[3] ist die in Stein- und Papyrusurkunden der alten Ägypter oft genannte „ehrwürdige Persea im ḥa.t-bennu d. h. im Phönixhause"[4] oder die „heilige Persea in Heliopolis" (in Heliopolis stand nämlich das ḥa.t-bennu „Phönixhaus") oder „die Persea im großen Hause (d. h. zu Heliopolis)".[5]

Totb. 64, 21: „Niedergeworfen ist (liegt) auf dem Rücken der Phönix wegen (d. h. durch die Macht) seiner Feinde; Horus (aber) gibt ihm sein Auge, um die Erde zu erhellen." Dieser Vers zeigt in besonders deutlicher Weise die synkretistische Vermischung des Osirismythus mit solaren Vorstellungen. Hier stellte sich der Ägypter den toten Phönix als den seinen Feinden unterlegenen Osiris dar, für den wiederauflebenden Phönix nennt er, den Osirismythus verlassend, die Züge der ihr eigenes Licht (d. i. das Auge des Horus) wiedererlangenden Sonne, welche die Erde von neuem erhellt.

Im Anschluß an diese Stelle kann passend, weil in den gleichen Gedankenkreis gehörend, folgender (übrigens selten vorkommender) Sarkophagtext besprochen werden: „Ich bin der Phönix, der sich selbst erzeugt, dein (sc. des Osiris-Toten) Sohn, den du lieb hast. Siehe! ich komme zum Schutze deiner Glieder, um das Böse von deiner Leiche zu vertreiben, Leben gebend deiner Seele auf immer und ewig über (auf) deiner Leiche."[6] In diesem ganz von osirianischen Vorstellungen beherrschten Zauberspruch betrachtet sich der Tote als Phönix und Sohn des Osiris, der die Leiche des Vaters schützt und sie

[1] Vgl. A. Wiedemann a. a. O. 101 f.

[2] Zitiert nach Wiedemann a. a. O. 102.

[3] Bei weitem nicht alle lateinischen und griechischen Berichte erwähnen als Ort der Entstehung des jungen Phönix Heliopolis oder gar einen Baum dieses Ortes; s. hierüber unsere Ausführungen unter II.

[4] Z. B. auf der „Nadel der Kleopatra", zuletzt publ. von Sethe, Urkunden des ägyptischen Altertums, IV. Abtlg., 8. Heft, S. 591.

[5] Z. B. Lepsius, Denkm. aus Äg. u. Äthiopien III 37 a; de Horrack, Le livre des respirations (Paris 1877), II 16 und p. 11.

[6] G. Daressy, Cercueils des cachettes royales (= Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Kairo 1910, Bd. 50) S. 178, nr. 61032. Einen ähnlichen Spruch enthält Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte I 63, 2 f.: „Ich bin der Phönix, der sich selbst erzeugt. Siehe! ich bin zu dir gekommen als Schutz deines Lebens, um das Unreine aus deinem Körper zu vertreiben und deiner Seele für immer und ewig über (auf) deiner Leiche Leben zu geben(?)." Die Wiedergabe der Schlußworte ist problematisch.

zu neuem Leben auferweckt. Des Osiris Sohn Horus aber — dieser Gedanke ist zum vollen Verständnis von uns hinzuzufügen — ist mit dem ins Leben zurückgerufenen Osiris in seinem ganzen Wesen und in all seinen Funktionen völlig identisch, der Phönix als des Osiris Sohn Horus ist derselbe wie der dem Tode anheimgefallene den Osiris darstellende Phönix.

Totb. 13, 1 = Totb. 121, 1 [1] = Totb. 122, 5: „Ich trete ein als Falke, ich gehe hervor als Phönix, als Morgengott." In diesem Text bedeutet Phönix offenbar den Gott der in der Morgenröte erscheinenden jungen Sonne. Wiedemann hat diesen Spruch in vortrefflicher Weise erläutert, indem er auf eine entsprechende Darstellung auf dem Holzsarge der Hetepḥer t-s im Vatikan aufmerksam machte.[2] Unter den mythologischen Darstellungen auf der Unterseite des Sarkophages erhebt sich auf einem rotgemalten Sonnenberg rechts und links je eine Standarte; auf der einen von ihnen sitzt ein Falke, vor dem die Beischrift steht: „Anbetung des Rā (Sonnengottes) im Duat (in der Tiefe) — der Falke symbolisiert also die im Westen in der Tiefe untergehende Sonne; auf der andern Standarte sitzt der Phönix, und vor ihm steht die Beischrift: Anbetung des Rā, wenn er aufgeht" — der Phönix stellt demzufolge die aufgehende Sonne dar.

Totb. Kap. 83: „Kapitel vom Machen der Gestalten (Verwandlungsformen) in einen bennu (Phönix)." [3] Es spricht N.: [4] „Ich fliege unter der Götterneunheit, ich werde zu (oder: entstehe als) Chepera, ich wachse im Wachsen, ich bin verborgen in Geheimnissen, ich bin das Erzeugnis eines jeden Gottes; ich bin das Gestern unter jenen vier heiligen Schlangen beim Entstehen im Westen, (ich bin) Thoth der Große, der leuchtet in seinem Innern, jener Gott Set. Ich bin Thoth zwischen ihnen bei jener Entscheidung in Letopolis mit den Seelen von Heliopolis, bei denen die Überschwemmung ist. Ich komme an diesem Tage, ich erhebe mich im Gefolge der Götter, ich strahle, ich trete unter die Götter, ich erneuere mich. Ich bin Chonsu, der alles zerteilt (Var.: „der alles Böse [Widrige] vertreibt"). Dieser mit dem Phönix als Vignette geschmückte Text handelt über eine jener Verwandlungsformen, von denen im Totenbuch Kapp. 77—88 die Rede ist. Die mehr oder minder längeren Sprüche dieser Kapitel stellen Zauberformeln dar, die der Tote rezitieren mußte, wenn er Form oder Gestalt eines der in ihnen genannten Wesen anzunehmen wünschte; nach altägyptischer Anschauung besaß nämlich der Tote durch die Kenntnis solcher Sprüche die Macht, „sich in alles zu

[1] In der saïtischen (26. Dynastie!) Rezension des Totenbuches kehrt der Inhalt des 13. Totenbuchkapitels in Kap. 121 wörtlich wieder.

[2] A. a. O. 100.

[3] Den Wunsch, sich im Jenseits in einen Phönix verwandeln zu können, finden wir auch außerhalb des Totenbuches auf Grabsteinen und Sarkophagen ausgedrückt, s. z. B. Mariette, Mon. div. pl. 56 a; Lepsius, Denkmäler III 11 b; Urkunden des äg. Altertums, IV. Abtlg., S. 113 u. 147; weitere Stellen aus früheren Publikationen s. bei Wiedemann a. a. O. 95; vgl. auch noch Pap. Anastasi I 4. 5 (ed. A. H. Gardiner, Egyptian hieratic Texts, part I p. 9, Leipzig 1911). Das ausführliche Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse [2], Berlin 1899, verzeichnet unter nr. 3455 (S. 189) einen Skarabäus, auf dessen Rücken ein Phönix mit der Beischrift „sich verwandeln" dargestellt ist. „Vermutlich sollte dieser Käfer dem Toten auch die Verwandlung in diesen Vogel ermöglichen (ebda)."

[4] N. vertritt den Namen des Toten, für dessen Gebrauch das jeweilige Totenbuchexemplar geschrieben und bestimmt war.

verwandeln, was das Herz wünscht(e)".[1] Gehen wir zu einer kurzen Erläuterung des uns hier speziell interessierenden Kapitels 83 über, so bereiten seine Anfangsworte über die Selbstzeugung und das geheimnisvolle Wesen des Phönix dem Verständnis keine Schwierigkeit. Er ist das Erzeugnis eines jeden Gottes und umfaßt sie alle, er ist zugleich Osiris und dessen Gegner Set und zugleich Thoth als der Schlichter des Streites, ihm zur Seite stehen die solaren[2] Gottheiten von Heliopolis, „Seelen von Helipolis" genannt; als neu erstrahlendes Wesen, als sich stets verjüngendes Prinpiz erhebt er sich mitten unter den Göttern. Endlich bezeichnet er sich als Chonsu, d. h. als Gott der Mondesscheibe und richtiger Zerteiler und Ordner der Zeit in Tag und Nacht. „Ich bin das Gestern unter jenen vier heiligen Schlangen beim Entstehen im Westen." „Dieses bezieht sich vermutlich in mysteriöser Weise auf die Schlangen, die im Westen entstanden, um die Sonnenbarke nach Osten zu ziehen, so daß der Tote also die Schlange von Gestern wäre, die im Westen entstand, und doch die Schlange, die heute von neuem erscheint.[3] Indessen ist die Deutung dieses Passus, wie Wiedemann auch selbst betont, auch nach dem Stand unserer heutigen Kenntnisse der altägyptischen Religion immerhin recht problematisch. Brugsch[4] hat auf Grund der Texte des Bulager-Sarkophags des Ḥa-f erkannt, daß die in den Kapiteln 77 – 88 angegebenen 12 Wandlungsformen bisweilen in inniger Beziehung zu den 12 ägyptischen Tagesstunden stehen, in deren jeder einen eine der bezeichneten Gestaltungen von der Seele des Verstorbenen angenommen werden kann.[5] Der Text der einzelnen Verwandlungskapitel zeigt mit Bestimmtheit, daß wir es mit schöpferisch-solaren Gottheiten zu tun haben; da aber die gleiche Wandlungsform nicht immer für dieselbe Tagesstunde mit starrer Bestimmtheit festgelegt ist, sondern dieselbe Wandlungsform bald in dieser, bald in jener Stunde angenommen werden kann,[6] so gewinnen wir für den Charakter dieser einzelnen mystischen Formen keinen Aufschluß.[7]

Totb. 77, 3: „Ich (sc. der Tote) werde vereinigt mit dem schönen Goldfalken; sein Kopf ist der des Phönix, es naht sich die Sonne, um seinen Gesang zu vernehmen;" Totb. 145, 77: „Ich (sc. der Tote) lasse den Phönix auf die Stimme (um zu singen?) hervorgehen." Vielleicht haben wir in diesen Zaubersprüchen Zeugnisse für den Phönixgesang zu sehen, dessen Schönheit von Schriftstellern der heidnischen und christlichen Zeit rühmend gedacht wird.

---

[1] Totb. ed. Naville, Kap. 64; vgl. de Horrack, Le livre des respirations pl. V § 14 a Z. 10, Text p. 22; Pap. Louvre 3283, I 3; VI 11 (publ. A. Wiedemann, Hieratische Texte aus den Museen zu Berlin und Paris, Leipzig 1879).

[2] Deshalb sind sie die Götter der Überschwemmung.

[3] A. Wiedemann a. a. O. 99.

[4] Ägyptische Zeitschrift 4 (1867), S. 21 – 26.

[5] Eine solche Vorstellung Seelenwanderung zu nennen, geht nicht an. Die Verwandlungsmöglichkeit ist nämlich 1. ein Vorrecht der zauberkräftigen, bereits zur Rechtfertigung gelangten Seele und 2. keine notwendige in das Belieben jedes einzelnen gestellte. Es bestehen demnach wesentliche Unterschiede zwischen der Seelenwanderungslehre griechischer Philosophen und der ägyptischen Vorstellung. Vgl. hierzu auch mein im Erscheinen begriffenes Buch „Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler" (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V 5/6), VII. Abschnitt.

[6] Siehe ein auf Grund von drei Texten aufgestelltes Schema für die wechselnde Anordnung von Stunde und Wandlungsform bei Wiedemann a. a. O. 96.

[7] Vgl. Wiedemann a. a. O. 86.

Fassen wir nach Besprechung der Einzelzüge die wesentlichen Gedanken der Phönixsage noch einmal kurz zusammen, so können wir in Hinsicht auf die solaren Züge des Phönixmythus[1] sagen: Jeden Morgen erhebt sich aus dem Feuerschein des Morgenrots die Sonne, und jeden Abend versinkt sie im feuerfarbenen Abendrot. Die Nacht aber ist nicht Grab, sondern Durchgangspunkt zur Neugeburt. Das stets sich wiederholende Werden und Vergehen des Himmelskörpers aber begründet den steten Wechsel von Tag und Nacht. Die ägyptische Vorstellung denkt sich diese ewige im Kreislauf sich vollziehende Fahrt vom menschengestalteten Gott des Gestirns ausgeführt, der durch ununterbrochene ewige Fahrt Tag und Nacht verbindet und so die ewige Unendlichkeit begründet. Damit haben wir uns der ägyptischen Vorstellung genähert, die Totb. 17, 9 – 11 also ausgedrückt ist: „Ich bin jener große Phönix, der in Heliopolis (der Sonnenstadt) ist, ich vereinige alles, was da ist. Was heißt das? . . . Es bedeutet die Vereinigung alles dessen, was da existiert, . . . die Ewigkeit und Unendlichkeit, es bedeutet die Ewigkeit den Tag, es bedeutet die Unendlichkeit die Nacht." – Wenn aber die Vorstellungen über den Phönix dem Osirismythus entnommen werden,[2] so treten als Kerngedanken Tod und Auferstehung dieses Gottes hervor. Osiris ist aber das Prototyp eines jeden Menschen, der in seinem Schicksal sich seinem göttlichen Vorbild ganz und gar verähnlicht, im Tode, seinem Feinde, fällt, wie Osiris gefallen ist, aber auch aufersteht und gerechtfertigt wird, wie auch Osiris auferweckt und gerechtfertigt worden ist. Hieraus geht aber klar hervor, daß die Unsterblichkeits- und Auferstehungsgedanken der alten Ägypter vornehmlich in osirianischem Ideenkreise, der in der Phönixsage eine seiner mythischen Anwendungen und Ausgestaltungen gefunden hat, wurzelten. Als Beweis für die Auferstehung des Menschen aber dient die Phönixsage auch bei den christlichen Schriftstellern.

II. Die Verwertung der Phönixsage in der Bibel und im Dienste kirchenschriftstellerischer Argumentation.

1. Ehe wir die Erörterung der kirchenschriftstellerischen Berichte über den Phönix antreten, sei kurz die Frage aufgeworfen, ob sich auch bereits in der Hl. Schrift eine Anspielung auf diesen Mythus vorfindet. Zwei Stellen kommen hier vornehmlich in Betracht, nämlich Ps. 92 (LXX, Vulg. 91), 13 und Job 29, 18.

a) Ps. 92 (91), 13: צַדִּיק כַּתָּמָר יִפְרָח

כְּאֶרֶז בַּלְּבָנוֹן יִשְׂגֶּה

„Der Gerechte sproßt wie die Palme, wie die Libanonzeder wächst er." Es ist sofort klar, daß des Phönix an dieser Stelle mit keinem Worte gedacht wird; die Bedeutung des hebräischen Wortes תָּמָר = Palmbaum, dazu der Parallelismus der Glieder stellen das außer jeden Zweifel. Hierin ist sich auch die neuere Exegese einig, nicht so war es die Exegese des christlichen Altertums. Der griechische Text gibt nämlich den ersten Halbvers der vorhin

[1] Diese betonen unter den heidnischen Schriftstellern besonders Horapollo, Hieroglyphica I 34; Plinius, Hist. nat. X 2; Tacitus, Ann. VI 2.

[2] Eingangs dieser Arbeit ist dargelegt worden, daß tatsächlich fast immer solare Züge und osirianische Ideen selbst in denselben Sprüchen bunt durcheinander laufen, eine reinliche Scheidung demnach kaum irgendwo angetroffen wird.

mitgeteilten Psalmstelle also wieder: „δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει“. Die Quelle des Irrtums ist die Mehrdeutigkeit des griechischen Wortes φοῖνιξ, das sowohl den Palmbaum als auch den Vogel Phönix bezeichnen kann. Irrtümlich wird daher diese Psalmstelle von drei Kirchenschriftstellern als Beweis für die Auferstehung verwendet. So sagt im Anschluß an die Mitteilung der Phönixsage, indem er Ps. 92 (91), 13 irrtümlich eschatologisch deutet, Tertullian, de res. carnis 13: „Gott sagt in der hl. Schrift, ‚Der Gerechte wird wie ein Phönix blühen‘, nämlich nach dem Tode und nach dem Begräbnis, damit man glaube, daß die Substanz des Körpers aus dem Feuer wieder entrissen werden kann.“ In genau demselben Zusammenhang heißt es bei Ps.-Ambrosius, de trinitate tractatus c. 34 (Maurinerausg. Bd. IV Appendix Sp. 415 f.): „‚Und sie werden blühen wie der Phönix‘, d. h. sie werden aufblühen vom Tode, aus ihrem Grabe, wie der Phönix aus seiner Asche sich erheben wird. Wenn drum das Fleisch des Vogels aus seiner Asche aufersteht, soll da das Fleisch des Menschen sich nicht aus seiner Asche erheben?“ [1] Nicht minder irrig deutet Epiphanius unsere Psalmstelle als prophetische Vorherverkündigung der Auferstehung Christi: „Wie hätte er (sc. Christus) sich von den Toten nicht auferwecken können, da doch von ihm der Prophet gesagt hat: ‚Der Gerechte wird blühen wie der Phönix‘!“ (Ad Physiologum c. 11 [Migne, s. gr. 43, Sp. 525]).

b) Job 29, 18 b: „Und ich dachte: Mit meinem Neste werde ich hinscheiden, nachdem ich wie der Phönix (כַּחוֹל; LXX: ὥσπερ στέλεχος φοίνικος) die Tage vermehrt habe.“ Vulg.: „Exspirabo in nido meo, et sicut palma multiplicabo dies.“ Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß die jüdische Tradition [2] erst wegen des bildlichen Ausdrucks „Nest“ (29, 18 a) auf den Gedanken verfallen ist, daß חוֹל den Phönix bedeute, und חוֹל in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Sand“ mag den für diesen Psalmvers erforderlichen Gedanken immerhin genügend zum Ausdruck bringen. Aber das Zeugnis der gesamten jüdischen Überlieferung und der LXX – letztere hat mißverständlich an den Baum und nicht an den Vogel gedacht – läßt die Meinung neuerer Exegeten [3] nicht unberechtigt erscheinen, daß Job 29, 18 b wirklich auf den Phönix angespielt wird. Zwei Bedenken, die gegen diese Ansicht geltend gemacht worden sind, mögen hier zurückgewiesen werden. Dillmann macht in seinem Kommentar zu Job geltend, daß die Phönixsage zur Zeit der Abfassung dieses Buches in Palästina wohl nicht bekannt gewesen sei. Allein die Grundzüge unseres Mythus in Ägypten reichen hoch hinauf und bilden einen wesentlichen Bestandteil der bereits in der Zeit der Pyramidentexte großenteils ausgebildeten ägyptischen Glaubensanschauungen. Daraus dürfen wir aber sicher auf eine sehr frühe Verbreitung der Sage im ganzen vorderen Orient schließen. Überdies ist sie schon sehr früh in Griechenland bekannt, Hesiod bereits gedenkt ihrer. [4] J. Hontheim [5] formuliert folgenden

[1] „‚Et florebunt velut phoenix‘, hoc est: florebunt de morte, de funere suo sicut phoenix resurget de pulvere suo. Si ergo caro avis de cineribus suis resurgit, caro hominis de cineribus suis non resurget?“

[2] Z. B. die Traktate Sanhedrin und Bereschit Rabba, Sepher Sohar, Sepher Jalkut, Rabbi Salomo Jarchi; vgl. Franz Delitzsch, Kommentar zu Hiob, S. 380 ff.

[3] Friedr. Delitzsch, Duhm, Budde, Guthe (Bibelwörterbuch) u. a. m.

[4] S. Hesiodi Fragmenta ed. Göttling, 1843, p. 287; der Text ist auch bei P. Cassel, Der Phönix und seine Ära, Berlin 1879, S. 66 abgedruckt.

[5] Das Buch Job in Bibl. Studien IX 1–3, Freiburg 1904, S. 223.

Einwand: „Der Vergleich mit dem Phönix ist unpassend. Der Phönix verbrennt mit seinem Neste. Job aber dachte nicht daran, daß sein Nest (d. i. seine Familie und seine Habe) bei seinem Tode dem Verderben anheimfalle." Allein dieser Einwand trifft den Fragepunkt nicht. Der Vergleich mit dem Phönix bezieht sich nur auf V. 18 b, nicht das Ende Jobs, sondern seine Langlebigkeit wird verglichen, nicht die Selbstverbrennung, sondern die Langlebigkeit des Phönix wird zum Vergleich herangezogen. Es ist aber nicht zu leugnen, daß die lange Lebenszeit des Phönix zur Vielheit der Lebenszeit des Job mindestens ebenso passend in Vergleich gezogen wird wie die große Zahl der Sandkörner.

2. A. Die Verwendung der Sage in der Argumentation. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß keine Sage der orientalischen Welt so oft von christlichen Schriftstellern des Altertums wiedergegeben worden ist[1] als die Phönixsage. Der Grund ihrer häufigen Erwähnung ist darin zu suchen, daß sie als ein natürliches Beweismoment für eine Reihe christlicher Lehren und Anschauungen[2] verwendet wurde.

a) Negativ zunächst muß der Phönix in der vita Constantini des Eusebius in den Dienst der Lobpreisung und Verherrlichung des ersten christlichen Kaisers treten, indem dieser nicht als einziger wie der Vogel Phönix nach seinem Tode fortlebte, sondern in der Nachfolge seiner Kinder sich vervielfältigte. „Nicht etwa wie jener ägyptische Vogel, von dem man sagt, daß er, der einzige seiner Gattung, auf wohlduftendem Reisig hinstirbt und so sich selbst aufopfert, dann aber aus der Asche wieder auflebt und zum Himmel sich aufschwingend, wieder derselbe werde, der er früher war; nicht also wie dieser Vogel, sondern gleich seinem Heiland, der als das eine zur Vermehrung in die Erde gelegte Weizenkorn durch den Segen Gottes eine Ähre hervorbrachte und den ganzen Erdkreis mit seiner Frucht erfüllte; in ähnlicher Weise also vervielfältigte sich der Kaiser in der Nachfolge seiner Kinder."[3]

b) Der Pelagianer Vincenz Victor hatte sich für seine häretische Ansicht über das Wesen der Seele auf die wunderbare Natur des Vogels Phönix berufen, und das hatte er getan, wie Augustinus bemerkt, um für seine Ansicht Beifall zu gewinnen.[4] Augustinus aber weiß ihm zu entgegnen: „Was du vom Phönix sagst, trifft die Sache, um die es sich handelt, überhaupt nicht. Die Auferstehung der Leiber versinnbildet jener (Vogel), das Geschlecht der Seelen aber zerstört er nicht, auch wenn er, wie man glaubt, von seinem Tode aufersteht."[5] Können wir schon bei Augustinus eine gewisse Skepsis

[1] Ich zähle — diese Zahl dürfte ziemlich vollständig sein — 26 Stellen in der christlichen Literatur der ersten sechs Jahrhunderte, Stellen, die zumeist einen ausführlichen Bericht der Sage bieten.

[2] Dies ist im weiteren Sinn zu fassen, insofern auch die persönliche Meinung einzelner Kirchenschriftsteller darin einbegriffen ist. — Es ist unrichtig oder doch sehr mißverständlich, zu behaupten, „daß der Phönix einmal im christlichen Bewußtsein eine dogmatische Bedeutung hatte" (So Cassel a. a. O. S. 51).

[3] Eusebius, vita Const. IV 72.

[4] „Sed arbitror, quod tuum sermonem parum putaveris fore plausibilem, si non multa de phoenice more adolescentium declamares" (Aug. de anima et eius origine IV 20 [Maurinerausg. Bd. X a, Sp. 780]).

[5] Aug. l. c.: „Quod enim de phoenice loqueris, ad rem, de qua agitur, omnino non pertinet. Resurrectionem quippe illa significat corporum, non sexum destruit animarum, si tamen, ut creditur, de sua morte renascitur."

beobachten, mit der er der Phönixsage gegenüber tritt, so wird diese einige Jahrhunderte später von Maximus Confessor offen und ausdrücklich mißbilligt. Freilich bedeutete damals bereits für die Gebildeten jener Zeit, was in den ersten drei christlichen Jahrhunderten nicht der Fall gewesen zu sein scheint, der wunderbar klingende Bericht vom Phönix nichts anderes mehr als eine leere Fabel, so daß Maximus, wenn er sich erst noch um den Nachweis hierfür bemühen würde, mit Recht fürchten mußte, als Tor zu erscheinen.[1] Auf die Phönixsage nämlich hatte sich der Monophysit Severus berufen, um ihr den Beweis für seine häretische Ansicht von der Korruption d. h. der Verweslichkeit des Leibes Christi zu entnehmen; jener „fabulosa avis phoenix" bildete ihm, wie Maximus spottend bemerkt (l. c.), „zum Schutze seiner Meinung (opinioni suae praesidio)" ein „magnum quoddam ac irrefragabile exemplum".

c) Von den älteren christlichen Schriftstellern ist Origines der erste, der die Tatsächlichkeit des über den Phönix Erzählten wenigstens andeutungsweise in Zweifel zu ziehen sucht. Celsus nämlich hatte auf diesen wunderbaren Vogel hingewiesen als Begründung des von ihm den Christen gemachten Vorwurfes der Gottlosigkeit: „die unvernünftigen Tiere seien nicht bloß weiser und verständiger, sondern auch gottgefälliger".[2] „Es wird das erzählt," bemerkt Origenes zu dem dann folgenden Bericht der Phönixsage, „aber selbst wenn es wahr sein sollte, so wäre es aus natürlichen Gründen ganz leicht zu erklären", und er seinerseits sieht in dieser Sage nur eine den Menschen von ihrem Schöpfer gegebene sittliche Lehre: „Vielleicht wollte die Vorsehung dadurch, daß sie eine so große Menge und eine so große Verschiedenheit der Tiere schuf, die gewaltige Mannigfaltigkeit zeigen, die in der Welt und ihren Teilen herrscht, und die sich sogar bis auf die Vögel erstrecke, und sie hat vielleicht ein Tier, das einzig in seiner Art ist, ins Dasein gerufen, um die Menschen zu veranlassen, nicht das Tier, sondern den zu bewundern, der es geschaffen hat."[3]

d) Einen eigenartigen, aber auch einzig dastehenden Zweck verfolgt Rufinus, In symboli expos. c. 11[4] mit dem Hinweis auf den „Vogel des Orients, den Phönix, der fast vollständig ohne Dazwischenkunft eines Gatten geboren oder wiedergeboren wird, daß er immer in einem Exemplar existiert und immer wieder durch Geburt oder Wiedergeburt sich selbst nachfolgt". Er sieht in der wunderbaren Entstehungsweise dieses Vogels eine natürliche Analogie (aus dem Tierreich) zum Geheimnis der Inkarnation und der Jungfraugeburt. „Und wie kann es da noch wunderbar scheinen, wenn die Jungfrau empfangen hat . . . Es soll noch unglaublich scheinen, daß das durch göttliche Kraft zur Erneuerung der ganzen Welt geschehen sei, wovon wir auch im Tierreich Beispiele sehen?"[5]

[1] „Disputare aliquid vereor, ne prudentum iudicio stultitiae mihi notam asciscam, dum in eo ludo operam, quod fabulam fabulam esse probo" (Maximus Conf., ep. XIII [Migne. s. gr. 91, Sp. 519]).

[2] Celsus bei Orig. contra Cels. IV 97.

[3] Orig. c. Cels. IV 98.

[4] Migne, s. l. 21, Sp. 350.

[5] Rufinus, l. c.: „Et tamen quid mirum videtur, si virgo conceperit . . . Hoc ergo incredibile videbitur divina virtute ad totius mundi reintegrationem factum, cuius exempla etiam in animalium natura cernuntur?"

e) Die größte literarische Verwertung aber verdankt die Phönixsage einem anderen Umstande. In den Kreisen des christlichen Altertums muß der Gedanke sehr verbreitet gewesen sein, daß in dem wunderbaren Wiederaufleben des Phönix die Möglichkeit der Auferstehung klar angedeutet sei. Vorausgeschickt sei eine Stelle aus Dracontius, der die Geburt des Phönix und das Wiederaufblühen der Stadt Karthago in Vergleich stellt. Wie der Phönix aus der Asche, so wird Karthago aus den Ruinen neu aufblühen.[1]

α) Epiphan. ad Physiol. c. 11 (Migne, s. gr. 43, Sp. 525) verwertet unseren Sagenbericht für die Auferstehung Christi. „Warum haben die ungerechten Juden nicht an die Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi am dritten Tage geglaubt, da doch ein Vogel in einer Zeit von drei Tagen sich selbst zum Leben erweckt." Nur in seinen beiden Berichten (Ad Physiol. c. 11; anc. c. 84 [Migne, s. gr. 43, Sp. 173]) kommt allein aus der großen Fülle der altchristlichen Phönixberichte die Zahl der drei Tage vor, nach denen der Phönix seine volle Lebenskraft wiedererlangt hat. Der Verdacht einer tendenziösen Einschiebung zur Vervollständigung des Beweisbildes liegt nahe.

β) Das älteste literarische Zeugnis für die Phönixsage, das wir auf christlicher Seite besitzen, ist das des hl. Clemens von Rom. In seinem ersten Briefe an die Korinther (cap. 25) bespricht er die natürlichen Analogien, durch die uns der Herr unsere eigene Auferstehung zeigt, und weist unter ihnen vor allem auch auf jenes „signum mirabile, quod in Orientalibus locis, scilicet in Arabia fit", hin. Der römische Clemens eröffnet damit die lange Reihe christlicher Schriftsteller, die der wunderbaren Geburt bzw. Wiedergeburt des Phönix als eines besonders eindringlichen Beweises unserer eigenen Auferstehung gedenken. Für Tertullian ist der Phönix ein „ganz vollständiges und zuverlässiges Beispiel dieser Hoffnung"[2], und Commodian bezeugt es in seinem Carmen apologeticum:

„Sicut avis Phoenix meditatur a morte renasci
Dat nobis exemplum post funera surgere posse."[3]

In ähnlicher Weise äußert sich Ps.-Cyprian, Ad Flavium Felicem de res. mortuorum, vers. 133 seq.,[4] und bei Zeno von Verona, I 16 de res. tractatus c. 9 bildet die Phönixsage neben den Sternschnuppen, der auf- und untergehenden Sonne, dem Mondwechsel und dem in die Erde gelegten Samenkorn einen Zeugen für die Auferstehungshoffnung. In den Werken des Bischofs Ambrosius von Mailand wird unser Mythus dreimal in diesem Sinne angeführt,[5] bei Cyrill von Jerusalem in seiner Katechese über die Auferstehung.[6] Epiphanius hatte, worauf bereits hingewiesen wurde, den Mythus vom Vogel Phönix, von dem er sagt, daß er „Gläubigen wie Ungläubigen sattsam bekannt sei (anc. 84)", als Beweis für Christi Auferstehung

[1] Romulea V vers. 115 seq. (Mon. Germ. Auct. antiquissimi XIV, Berlin 1906, p. 143): „Viget post busta resurgens Phoenicis in morem".
[2] De resurrectione carnis c. 13.
[3] Vers. 139 seq. (ed. B. Dombart im Corpus script. eccl. lat. XV (Wien 1887, p. 124).
[4] Ed. W. Hartel im Corpus script. eccl. lat., Bd. III der Werke Cyprians, p. 313.
[5] Hexaëmeron V 23; de fide resurrectionis II 8; Ps.-Ambrosius, de trinitate tractatus c. 34 (Maurinerausgabe, Appendix zu Band IV, Sp. 415 f.).
[6] Catechesis XVIII 8.

verwendet; anc. 84 erscheint er unter einer großen Zahl teilweise recht sonderbarer Naturanalogien[1] auch als „Bürgschaft“ unserer eigenen Auferstehung. Gregor von Nazianz bringt diesen allgemein verbreiteten Auferstehungsbeweis in einem seiner Gedichte also zum Ausdruck:

„Wie aber der Vogel Phönix, wie es in der Sage heißt, sterbend sich verjüngt,
im Feuer geboren, indem er nach dem Kreislauf vieler Jahre
aus der alten Asche als neuen Sproß sich selber zeugt,
so werden sicherlich auch jene trotz des Todes immer leben.“[2]

Die Apostolischen Konstitutionen wenden sich gegen die Heiden, die dem Auferstehungsglauben abhold sind. „Wenn also, wie die Heiden selbst sagen, durch einen vernünftigen (sic!) Vogel die Auferstehung dargetan wird, warum verwerfen sie dann unsere Lehre, in der wir bekennen, daß der, welcher durch seine Macht das Nichtseiende ins Dasein rief, dieses auch nach seiner Auflösung wieder erwecken und herstellen könne?“[3] Dracontius macht sich zum Beweis der Auferstehung das gleiche Beweisstück in seinem Gedicht „De laudibus dei“ zu eigen,[4] und Gregor von Tours bemerkt ausdrücklich: „Dieses Wunder bildet die Auferstehung des Menschen gut vor und zeigt, wie der erdgeborene Mensch, wenn er wieder zu Erde geworden ist, aus der Asche beim Klang der Posaune zu neuem Leben auferstehen muß.“[5] Gehen wir noch tiefer in das Mittelalter hinab, so dient bei Rabanus Maurus der Phönix als Beweis für die Auferstehung insbesondere der Gerechten: „Dieser (Vogel) kann auch die Auferstehung der G e r e c h t e n bezeichnen, die sich durch Aneignung des Wohlgeruchs der Tugenden die Erneuerung der früheren Lebenskraft bereiten.“[6]

B. S k i z z e d e r Q u e l l e n b e n u t z u n g. Unser Streifzug durch die Väterliteratur hat uns gelehrt, daß die vielfältige und verschiedenartige Verwertung des Phönixmotivs in der altchristlichen Argumentation stets auf den Grundzug der Sage aufgebaut ist, der, kurz gesagt, nichts anderes ist als das Vergehen und Entstehen des Phönix. Unberührt ist und konnte diese Argumentation sein von den in nebensächlichen Punkten sich geltend machenden Verschiedenheiten, die der Sagenbericht bei den einzelnen Schriftstellern aufweist. Die Verschiedenartigkeit der christlichen Berichte ist durch die Verschiedenheit der

[1] Wechsel von Tag und Nacht, Saat, Früchte, Heuschrecken, Skarabäus, die zehn Finger der Hände und die zehn Zehen der Füße, Haupthaar.

[2] Praecepta ad virgines, vers. 526 seqq. (Migne, s. gr. 37, Sp. 621):
„Quemadmodum autem avis phoenix, ut fama est, moriens iuvenescit.
In igne genita, post multorum annorum circulos
Ex veteri pulvere novam prolem se ipsa generans
Sic illi profecto morientes semper vivi excidunt.“

[3] Const. apost. V 7.

[4] I vers. 653 seqq. (publ. Mon. Germ. Auct. antiquissimi XIV, Berlin 1905, S. 60); ebenso in der Rezension dieses Epos durch Eugenius, vers. 650 seqq. (publ. wie vorher S. 61).

[5] De cursu stellarum c. 12 (Mon. Germ. Script. rerum Merovingicarum Bd. I, Hannover 1884 f., pars 2, p. 861): „Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus.“

[6] De universo VIII 6 (Migne, s. l. 111, Sp. 246): „Haec etiam potest significare resurrectionem i u s t o r u m, qui aromatibus virtutum collectis instaurationem prioris vigoris post mortem sibi praeparant.“

in der patristischen Zeit vorliegenden Quellen bedingt. Die einheimische ägyptische Überlieferung hatte ihren Mund bereits geschlossen, ihre Denkmäler und Inschriften fanden niemanden mehr, der sie hätte verstehen können. Sofern demnach die christlichen Schriftsteller die Züge unserer Sage nicht gemäß dem wiedergeben, was sie durch Hörensagen empfangen und ihrem Gedächtnis eingeprägt hatten, folgten sie der Überlieferung des klassischen Altertums. Darum kehren auf christlicher Seite dieselben Verschiedenheiten wieder, wie sie früher bereits in der klassischen Literatur der Griechen und Römer aufgetreten sind. Dieser berichtlichen Verschiedenheiten gibt es nun viele, sie haben zum Gegenstande die äußere Erscheinung des mythischen Vogels, die Dauer seiner Lebenszeit,[1] die näheren Umstände und den Ort seiner Verbrennung. Der am markantesten hervortretende Unterschied in den Sagenberichten ist die Verschiedenheit des Ortes, die es erlaubt, zwei Berichtsreihen zu unterscheiden. Nach der ersteren verbrennt sich der Phönix in Arabien, um neugeboren und erstarkt mit der Leiche seines Vaters sich nach Heliopolis in Ägypten zu begeben. Die zweite Version läßt den in Arabien lebenden Vogel, wenn er sein Ende herannahen fühlt, nach Heliopolis kommen, um dort erst auf dem Altar der Sonne sich zu verbrennen. Nach Wiedererlangung der Lebenskraft wendet er sich wieder seiner arabischen Heimat zu. Ein Beispiel für die erste Version bietet der Bericht des Clemens Romanus: „Der Vogel Phönix in Arabien lebt immer nur 500 Jahre. Ist er der Auflösung nahe, so baut er sich ein Nest aus Weihrauch, Myrrhen und sonstigen Wohlgerüchen, worauf er es bezieht und in ihm stirbt. Wenn sein Fleisch in Fäulnis übergeht, erzeugt sich darin ein Wurm, der vom Aas des verstorbenen Tieres sich nährend Federn bekommt. Hat er sich gehörig entwickelt, so nimmt er jenes Nest mit den Gebeinen seines Vorfahrs und fliegt mit ihm nach Ägypten nach der Stadt Heliopolis, wo er am hellen Tage jedem sichtbar angeflogen kommt, die Gebeine auf den Altar niederlegt und in seine Heimat wieder zurückkehrt."[2] Ihm folgen Lactantius, de ave Phoenice[3] und Orig. c. Cels. IV 98. Ein Bild der zweiten Version, die zuerst in den „Oneirokritika" des Artemidorus (IV 78) vorkommt, mag der Bericht des Epiphanius geben: „Wenn der Phönix im Alter von 500 Jahren merkt, daß die Zeit seines Endes nahe ist, baut er sich ein Nest von aromatischen Kräutern und kommt mit ihm zur Stadt der Ägypter, das sogenannte Heliopolis (= Sonnenstadt), das in der ägyptischen wie in der hebräischen Sprache On heißt.[4] Dort schlägt er mit seinen Flügeln stark

[1] 500 Jahre nach Clem. Rom. ep. I ad Cor. c. 25; Epiphanius, anc. 84 und ad Physiol. 11; Aeneas Gazaeus, Theophrastus seu de immortalitate animae p. 68 ed. Boissonade (Paris 1836), 1000 Jahre nach Lact. de ave Phoenice v. 56. Die diesbezüglichen Angaben der heidnischen Klassiker s. bei Wiedemann, Herodots zweites Buch, Leipzig 1890, S. 312. — Wir haben, da es uns um eine religionsgeschichtliche und nicht um eine astronomische Untersuchung zu tun war, diese Angaben unberücksichtigt gelassen. Die ägyptischen Inschriften erwähnen nichts von einer Zeitperiode von 500 oder 1000 Jahren, die auch astronomisch keine Bedeutung hätte, vielmehr vollzog sich das Ereignis nach ägyptischer Anschauung täglich. Die neueren Ansichten über die Phönixperiode sind, milde ausgedrückt, stark hypothetisch.

[2] Ep. I ad Cor. 25.

[3] Ed. Brandt im Corpus script. eccl. lat. XXVII (Wien 1893), S. 135—147.

[4] Dies ist in der Tat so; das hebräische Wort אוֹן für Heliopolis (Gen. 41, 45; 46, 20) entspricht genau dem ägyptischen Ȧn (Ȧnu), das nach Ausweis des koptischen Ων auch im alten Ägypten etwa On ausgesprochen worden ist.

und andauernd an seine Brust und bringt so aus seinem eigenen Leibe eine Flamme hervor, mit der er sein eigenes Nest anzündet, und so verbrennt er sich selbst, sein Fleisch mitsamt seinen Gebeinen. Auf Gottes Geheiß aber sendet eine Wolke reichlichen Regen und löscht die Flamme, die den Leib des Vogels verzehrt hat, aus, nachdem dieser bereits tot und ganz und gar verbrannt ist. Wenn die Flamme ausgelöscht ist, so entsteht aus der Asche seines Fleisches und seiner Gebeine ein Wurm, der sich bald beflügelt und ein junger Phönix wird; dieser wächst nun bis zum dritten Tage, groß geworden, zeigt er sich den Bewohnern jenes Ortes, kehrt dann wieder in seine Heimat zurück und findet Ruhe."[1] In ähnlichem Tenor verlaufen die Berichte bei Epiphan. ad Physiol. c. 11, Cyrillus von Jerusalem[2] und den Apostolischen Konstitutionen. Andere Kirchenschriftsteller beschränken sich entsprechend dem Zweck ihrer Darstellung und Beweisführung auf eine Wiedergabe der Grundzüge der Sage, während von einer Beziehung zu Ägypten nichts bei ihnen verlautet (Tertullian, Ps.-Cyprian, Zeno von Verona, Ambrosius,[3] Ps.-Ambrosius, Gregor von Nazianz, Eusebius, Rufinus, Augustinus, Dracontius,[4] Eugenius,[5] Isidor von Sevilla,[6] Maximus Confessor, Gregor von Tours, Rabanus Maurus), andere spielen bloß kurz auf die Sage an (Commodian, Dracontius,[7] Boethius[8]).

Ohne in das Verhältnis, in dem die einzelnen christlichen Berichte zueinander stehen, tiefer eindringen zu wollen, läßt sich dann noch folgendes feststellen. Eine ziemlich deutliche Übereinstimmung zeigt der Bericht des Zeno Veronensis mit den Schlußzeilen des Gedichtes „De ave Phoenice", das Laktanz zugeschrieben wird. Ps.-Ambrosius ist in einem Teile seines Berichtes wörtlich von Tertullian abhängig, und Rabanus Maurus hat den Bericht des spanischen Isidor wörtlich abgeschrieben.

* * *

Zur Vollständigkeit einer Untersuchung über die Phönixsage würde auch eine Besprechung der einschlägigen epigraphischen und archäologischen Denkmäler gehören, etwa in der Art, wie dies Dölger in seiner eindringenden Studie über die *Ἰχθύς*-Frage getan hat. Da aber eine solche, soll sie wirklich für die Forschung nutzbringend sein und sich nicht bloß als eine Besprechung des in der Krausschen „Realenzyklopädie der christlichen Altertümer" oder in anderen Werken bereits gesammelt vorliegenden Materials darstellen, Forschung und Studium an Ort und Stelle erheischt, so müssen wir uns zum Abschluß unserer Studie mit einer knappen Skizzierung des archäologischen Tatbestandes begnügen.

---

[1] Anc. 84 (Migne, s. gr. 43 Sp. 173).

[2] Wo hier und im folgenden bloß der Name des Schriftstellers genannt wird, handelt es sich um die bereits früher erwähnte und besprochene Stelle.

[3] Außer den genannten Stellen noch Ambrosius, Exposit. in Ps. 118, c. 19, 13 (I 1212 F. Maur.).

[4] Romulea X 104—109 (Mon. Germ. Auct. antiquissimi XIV, Berlin 1905, S. 183) und De laudibus dei I 653 seqq. (l. c. p. 60).

[5] Carmen XLIV de Phoenice ave (publ. wie vorher), S. 258.

[6] Etymologiae XII 7, nr. 22 (Migne, s. l. 82 Sp. 462).

[7] Romulea V 115 seq. (A. a. O. S. 143).

[8] In Isagogen Porphyrii commenta editionis II^{ae}, lib. III c. 6 (ed. S. Brandt im Corpus script. eccl. lat. 48 [Wien 1906], p. 219).

Bereits die alten Ägypter haben versucht, den Phönix, sei es in Vollgestalt oder in einer Phase des Vergehens bzw. Entstehens, plastisch darzustellen. Das Museum des Vatikan besitzt eine Bronzefigur des Vogels und Statuen aus der römischen Zeit, die ihn entweder auf einer Palme sitzend oder aus dem Scheiterhaufen unter dem Emporschlagen der Flammen sich erhebend darstellen.[1] Seine Gestalt[2] ziert als Vignette das von ihm handelnde 83. Totenbuchkapitel, und bisweilen erscheint er in der an den Innenwänden der Tempel dargestellten Götterprozession vom Könige angebetet. Es konnte nicht ausbleiben, daß bei der Vorliebe der alten Christen für die symbolische Darstellung christlicher Glaubens- und Sittenlehren und bei dem besonderen Wohlgefallen an den symbolischer Ausdrucksweise dienenden Tiergestalten ihre Kunstübung sich auch des Phönix als Vorwurfs bemächtigte. Der heidnisch-mythologische Ursprung konnte davon nicht abhalten; denn der idololatrische Beigeschmack hatte der Sage im Gewande der späteren lateinischen oder griechischen Überlieferung nahezu ganz gefehlt. Dennoch und dazu trotz einer frühen und häufigen literarischen Verwertung auch bei den christlichen Schriftstellern findet der Phönix in vorkonstantinischer Zeit für die künstlerische Darstellung nur selten Verwendung. Für diese Zeit wäre etwa auf das Bleisiegel des Diakons Siricius[3] hinzuweisen. Nach dem 3. Jahrhundert begegnet man ihm schon häufiger in Gestalt eines Adlers, wenn auch von einer großen monumentalen Verbreitung dieses Motivs nicht gesprochen werden kann. Er wird auf dem Palmbaum oder Palmzweig sitzend dargestellt,[4] bald trägt er einen Palmzweig im Schnabel, wie jener taubenartige Vogel am alten Portal der Paulskirche zu Rom, der durch die Beischrift als „Fenix" bezeugt ist,[5] sein Bild zeigen römische Mosaiken (die Apsis von S. Cosma e Damiano, die Kirchen S. Cecilia[6] und S. Prassede), Goldgläser und Grabsteine (der der hl. Lucina[7]). Wo der Phönix monumental auftritt, scheint er zumeist ein Symbol der Auerstehung zu sein.[8] Einer Stelle aus den Akten der hl. Cäcilia

[1] Vgl. Wiedemann, Ägyptische Zeitschrift 16 (1878), 104 f.

[2] Der Phönix der Ägypter ist die ardea cinerea oder purpurea und gehört der Gattung der Reiher an. Er trägt zwei lange Federn am Hinterhaupte und oft ein Büschel Federn vorn an der Brust. Ein gutes Bild s. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien III 171 und Ägyptische Zeitschrift 45 (1908), 85. Mehr farbenprächtig als wahr schildert seine Gestalt Epiphan. ad Physiol. c. 11 und Lact. de ave Phoenice v. 125–150 (halb Pfau, halb Fasan); vgl. Plin. hist. nat. X 2. Die Frage nach der wirklichen Existenz eines Phönix – m. E. ist er nur als Symbol aufzufassen – berührt unsere Aufstellungen nicht im mindesten.

[3] Abbildung bei Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer Bd. II Sp. 623; ders. Geschichte der christlichen Kunst I (1896), S. 114.

[4] Belege hierfür bietet Kraus, Realenzyklopädie II 623. Der Palmbaum ist der Namensgleichheit wegen gewählt. Die Verbindung zwischen Phönix und Palme, wie sie einige Berichte konstruieren (Plin. 13. 9; Lact., de ave Phoenice; Isidor, Etymologia XVIII 7), ist nur sekundär und abgeleitet, das gilt auch von dem rotgoldenen Gefieder (χρυσόκομα), das man ihm zuschrieb (Her. II 73; Plin. 10. 3; 11. 121), indem man seinen Namen mit φοῖνιξ = Purpur zusammenbrachte.

[5] Vgl. K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905, S. 314 f.

[6] Abbildung bei Kraus, Realenzyklopädie II 623.

[7] Eine Abbildung bei Kraus, Roma sotterranea, Freiburg 1873, S. 201.

[8] Die Kirchhöfe der Neuzeit haben dieses Symbol der Auferstehung fast ganz verlassen; doch ziert beispielsweise noch den Grabstein des bekannten ehemaligen Bonner Oberbürgermeisters Leopold Kaufmann das Relief eines aus den Flammen zu neuem Dasein aufsteigenden Phönix.

kann dies entnommen werden. „Cäcilia ließ für den Märtyrer Maximus einen neuen Sarkophag anfertigen und auf ihm den Phönix abbilden zum Zeichen seines Glaubens, den er von ganzem Herzen angenommen, daß er auferstehen werde wie ein Phönix." [1] An den kirchlichen Gebäuden des Mittelalters symbolisiert der Vogel Phönix die Tugenden der Hoffnung und Keuschheit. [2]

Ursprung und Erklärung des Phönixmythus haben uns aufs neue den hohen Wert orientalischer Quellen gezeigt und wiederum das Wort bewahrheitet: Ex oriente lux!

Das Motu proprio: Quantavis diligentia. Geschichtliche Entwicklung des Privilegium fori und seine Geltung in Deutschland.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

I. Die geschichtliche Entwicklung des Privilegium fori.

1. Die Anfänge und allmähliche Ausgestaltung des Privilegs.

Das Privilegium fori, wie es das Motu proprio zur Voraussetzung hat, besagt, daß die Geistlichen in ihren Zivilstreitigkeiten und in Kriminalsachen nicht vor einem weltlichen Gerichte von einem Laienrichter, sondern von einem eigenen kirchlichen Gerichte gerichtet werden sollen. Die Ausgestaltung des Privilegs muß in Verbindung mit der Entwicklung der kirchlichen Gerichtsbarkeit überhaupt betrachtet werden.

Durch das Wort des Herrn: Sage es der Kirche (Mt. 18, 17) fühlten sich die Christen in ihren Streitigkeiten an die Kirche verwiesen, und Paulus gab dem Worte des Meisters die besondere Anwendung (1. Kor. 6, 1 ff.). Die Christen riefen darum auch in rein weltlichen Dingen den Urteilsspruch des Bischofs an, der als Nachfolger der Apostel mit der richterlichen Gewalt begabt, ihnen als die rechtmäßige Instanz erschien. Schon zur Zeit der Verfolgung sehen wir darum die Bischöfe eine besondere Gerichtsbarkeit ausüben, wenn auch in den Formen, wie sie vom staatlich heidnischen Gesetze ermöglicht wurde. Gewiß wurde damals die Berechtigung der weltlichen Gerichtsbarkeit über den Klerus in seinen staatsbürgerlichen Verpflichtungen nicht geleugnet, anderseits wurden aber auch auf Grund der prinzipiellen Anschauungen über die göttliche Einsetzung des geistlichen Standes seitens der Synoden bestimmte Forderungen für das besondere geistliche Gericht gestellt. Nur weniges kann hervorgehoben werden. Zunächst wurde einem Kleriker verboten, gegen einen anderen Kleriker beim weltlichen Gerichte zu klagen sowohl in einer Straf- wie einer Zivilsache. [3] Das Konzil von Chalcedon schärfte diese Vorschrift unter Strafandrohung ein; die Klage solle zunächst beim Bischof anhängig gemacht werden. [4] Das Verbot, einen Kleriker

[1] Acta martyrum ed. Surius 11 § 21.
[2] S. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, S. 240 u. 242.
[3] c. 9 Conc. Carthag. III (397) (c. 43 C. XI, qu. 1).
[4] c. 9 Conc. Chalced. 451 (c. 46 C. XI, qu. 1).

vor weltlichem Richter zu belangen, wurde aber auch auf die Laien ausgedehnt; es mußte dazu die bischöfliche Erlaubnis eingeholt werden.[1] Die kirchlichen Vorschriften wiederholten sich in dieser Richtung immerfort bis zur vollen Ausgestaltung des Privilegs; und die weltlichen Richter, welche die Kleriker belangten, wurden mit Strafen bedroht.[2] — Kaiser Konstantin schützte sogleich, als er der Kirche den Frieden gab, den damals in der Kirche bestehenden rechtlichen Zustand. Der weltliche Richter überließ eine Zivilstreitsache in jedem Stadium auf Antrag der Parteien dem Bischofe, anerkannte das bischöfliche Urteil und vollstreckte es. Wurde auch dieses konstantinische Recht später verschiedentlich wieder eingeengt, so stieg doch die Autorität der Bischöfe für den Rechtsschutz der Bedrückten, und die Bischöfe konnten dem geistlichen Gerichte die staatliche Anerkennung sichern für alle kirchlichen Sachen und die zivilen Streitigkeiten der Kleriker und gegen die Kleriker. Die volle Ausgestaltung dieser kirchlichen Gerichtsbarkeit finden wir berücksichtigt in der Gesetzgebung Justinians. Allerdings war auch hier noch die gerichtliche Mitwirkung der Bischöfe in Strafsachen gegen Kleriker eine beschränkte.[3] — Die germanische Rechtsanschauung forderte nach Möglichkeit ein Gericht der Standesgenossen und kam so der Forderung der Kirche auf eigenes Gericht entgegen. In innerkirchlichen Angelegenheiten wurde ihr das auch sogleich zugestanden. In den Zivilklagen gegen Geistliche und namentlich bei Kriminalfällen war der fränkische Staat in der Gewährung von Privilegien zurückhaltender, bis das Edikt Chlotars II. vom Jahre 614 bei Strafsachen eine Benachrichtigung des Bischofs durch den weltlichen Richter vorschrieb und das Zusammenwirken beider Gerichte regelte; geringere Vergehen strafte der Bischof jedoch allein. In der Karolingerzeit sprachen die geistlichen Gerichte zuerst das Strafurteil gegen Majoristen aus. Bei den Zivilstreitigkeiten der Kleriker trat die Kirche in Mitwirkung; vielleicht machte sie erst einen Sühneversuch.

2. Der Umfang der kirchlichen Gerichtsbarkeit zur Zeit ihrer höchsten Ausbildung.

Die pseudoisidorischen Fälschungen begünstigten die Weiterentwicklung des geistlichen Gerichtsstandes, dessen Umfang im kirchlichen Gesetzbuche Gregors IX. bereits abgeschlossen festgelegt ist. Die Zuständigkeit der geistlichen Gerichte war nach Sachen und Personen bestimmt. Sachlich gehörten vor das geistliche Forum die causae spirituales und die causae spiritualibus annexae: Ehe-, Testaments-, Patronatsangelegenheiten und alle durch Eid bekräftigten Verträge und Rechtsgeschäfte. In der Strafgerichtsbarkeit wurde die Unterscheidung von delicta ecclesiastica und mixta (Wucher,

---

[1] c. 17 C. XI. qu. 1; c. 20 Conc. Aurel. IV (541): Ut nullus saecularium personarum praetermisso pontifice seu praeposito ecclesiae quemquam clericorum pro sua potestate constringere, discutere audeat aut damnare.

[2] Vgl. Friedberg, Kirchenrecht[6], 306 f.

[3] Otto Grashof, Die Anerkennung des privilegierten Gerichtsstands des Klerus durch die römischen Kaiser. Archiv für kathol. Kirchenrecht 38 (1877), 3 ff. Phillips, Kirchenrecht III, 25 ff. — Joseph Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (Anti-Ianus vindicatus) 1872, S. 511 ff. Albert Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 18. — Die Zusammenstellung der Quellenstellen bei Walther Bergmann, Das römische Recht, Paderborn 1910, §§ 841 ff., 851, 875 ff., 883. — Für Konstantin vgl. Valerian Šesam, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels, Czernowitz 1911, I, 112 f.

Blasphemie, Münzfälschung, Bruch der treuga Dei, Duell, Brandstiftung) gebräuchlich; während erstere der Kirche allein zur Bestrafung vorbehalten blieben, wurden letztere dann den staatlichen Gerichten überlassen, wenn diese die Verfolgung des Deliktes zuerst aufgenommen hatten. Alle Rechtsstreitigkeiten der Geistlichen (einbegriffen deren Haus- und Familienangehörigen und Universitätsstudenten) unter sich und die Klagen der Laien gegen Geistliche gehörten vor das geistliche Gericht. — Diese kirchlichen Forderungen wurden nun auch durch allgemeine Gesetze, wie das Authenticum Kaisers Friedrich II. staatlicherseits anerkannt und der damit geschaffene Zustand allgemeinrechtlich. Nunmehr galt das Privilegium fori als ein eigentliches Standesrecht, auf welches ein Geistlicher persönlich nicht mehr verzichten sollte. Damit die Laien nicht mit Recht den Vorwurf erheben könnten, daß geistliche schwere Verbrecher der damals harten Bestrafung entzogen würden, fanden die kirchlichen Vorschriften über die Suspension und Degradation der Kleriker genaue Ausbildung. Auch die Konkubinarier und solche Kleriker, welche Tonsur und geistliche Kleidung abgelegt hatten, verloren das Privileg.[1]

3. Der Kampf gegen das Privilegium fori.

Die praktische Geltendmachung der kirchlicherseits geforderten und staatlicherseits auch prinzipiell anerkannten Gerichtsprivilegien der Geistlichen gestaltete sich indessen von Anfang an sehr schwierig, führte sogar zu hartnäckigen und erbitterten Kämpfen zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt. Es ist nicht leicht, hier Recht und Unrecht angemessen zu verteilen. Am meisten umstritten war die Kompetenzfrage: Was gehört vor das geistliche und weltliche Forum? Da läßt sich nicht verkennen, daß mancherorts die geistlichen Richter über die Grenze gingen. Dabei kam ihnen der Umstand zu statten, daß das kirchliche Gerichtsverfahren formell besser ausgebildet war als das weltliche und auch zunächst größere Sicherheit bot für die unparteiische Durchführung der Prozesse und die Ausführung des Urteils. Gegen Ende des Mittelalters häuften sich jedoch die Klagen gegen Mißbräuche des geistlichen Gerichtes und besonders gegen die unüberlegte und allzu häufige Anwendung der geistlichen Strafen: Exkommunikation und Interdikt in Verbindung mit dem Gerichte. Die Folgen dieser Strafen griffen tief in das bürgerliche Rechtsleben, und ein großes Stück sozialen Unwillens, welcher am Anfange der reformatorischen Bewegung explosionsartig sich Luft machte, geht auf die Übelstände im geistlichen Gerichtswesen und den privilegierten Gerichtsstand der Geistlichen zurück. Bei der Bekämpfung der Übergriffe geistlicher Richter fanden die Territorialherren die Unterstützung der Päpste, welche in immer zahlreicher werdenden Privilegien die weltliche Macht begünstigten. Die Fürsten führten den Kampf aber auch häufig aus egoistischen Motiven, indem sie den Ausfall der Gerichtsgefälle beklagten; sie stritten um so rücksichtsloser, je wichtiger sie eine ungeschmälerte Gerichtshoheit für den Ausbau der von ihnen erstrebten vollen Souveränität betrachteten.[2]

[1] Zu der Entwicklung des Privilegs und der päpstlichen Gerichtsbarkeit vgl. Sägmüller, Kirchenrecht², S. 219 f., 744 f. Hinschius, Kirchenrecht V, 211 ff., 409 ff. Friedberg, Kirchenrecht⁶, 305 ff., 318 ff. Lega, Praelectiones de iudiciis ecclesiasticis I², 301 sqq. Werminghoff a. a. O. S. 57 ff., 224 ff.

[2] Über die Bekämpfung der geistlichen Gerichtsbarkeit und des Gerichtsprivilegs vgl. Hergenröther a. a. O. S. 527 ff. — Hausmann a. a. O. S. 170 ff., 178 ff. — Eduard Eichmann, Der recursus ab abusu nach deutschem Recht. Breslau 1903, S. 22 ff.

Aus dem Verlaufe des Kampfes im einzelnen sei nur an einige merkwürdige Erscheinungen erinnert. Zuerst wurde in England mit großem Nachdruck an der Beseitigung des Privilegium fori gearbeitet. Diese Ideen, einmal nach Frankreich verpflanzt, fanden hier die schärfste Ausprägung; die Geschichte der sogenannten gallikanischen Freiheiten ist zugleich die Darstellung des Kampfes gegen die geistliche Gerichtsbarkeit.[1] Daß in Deutschland die Territorialherren Schritt um Schritt die geistliche Gerichtsbarkeit zurückdrängten, wird durch jede neue Einzeluntersuchung bestätigt.[2] Dabei handelte es sich auch um ein wirkliches Vordringen auf das Gebiet der anerkannten kirchlichen Privilegien. Lossen bespricht für die Pfalz 20 gerichtliche Einzelfälle von 1437–1499. „In all diesen Fällen hätte ein auf sein Recht pochender kirchlicher Richter gegen eine Verhandlung vor pfälzischen Gerichten Einspruch erheben können und müssen." In 3 Fällen war direkt der persönliche Gerichtsstand der Geistlichen verletzt.[3] Aber hier wie in Bayern und anderswo legten die Bischöfe auch nicht mehr ein so nachdrückliches Gewicht auf die Wahrung der Gerichtsinteressen. Eine interessante Parallele zu der in den ersten christlichen Jahrhunderten geübten schiedsrichterlichen Tätigkeit der Bischöfe konstatiert Redlich für die Herzoge von Jülich-Berg. Hier intervenieren die Landesherren häufig bei Streitigkeit zwischen Laien und Geistlichen.[4] – Die Organe der deutschen Reichsregierung wenden sich in schärferen Wendungen gegen die geistliche Gerichtsbarkeit am Ende des 15. Jahrhunderts, und die 100 Beschwerden der deutschen Nation auf dem Reichstage zu Nürnberg beklagen sich auch (c. 31) über die Straflosigkeit verbrecherischer Geistlichen; Gerechtigkeit und Notwendigkeit verlangen die Abschaffung des Privilegium fori des Klerus: „gleiches Recht, gleichen Richter und gleiche Strafe für Kleriker wie für Laien" (c. 33).[5] Das waren die Richtlinien, in welchen die Bewegung weiter ging. Wie rasch sie voranschritt, geht aus der Bemerkung Paolo Paratas am Ende des 16. Jahrhunderts hervor: „Es sei zu verwundern, daß man in Rom die Erhaltung der Vorrechte und Immunitäten der Geistlichen gleichsam als erste und wichtigste Angelegenheit betrachte."[6]

Die Gegenmaßregeln der Kurie gegen die Beeinträchtigung des geistlichen Gerichtsstandes sind bereits gekennzeichnet.[7] Nachdem die Verletzung

[1] Eichmann a. a. O. S. 35 ff.

[2] S. die Zusammenstellung bei Werminghoff, Neuere Arbeiten über das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland während des späteren Mittelalters. Histor. Vierteljahresschr. XI (1908), S. 174. – Als Resultat hebt W. hervor (S. 146): „Weidliche Mühe bereitete vornehmlich die geistliche Gerichtsbarkeit, der Umfang ihrer Berechtigung, die Verweltlichung ihres Verfahrens, ihrer Strafzumessungen und Urteilsvollstreckungen, unter denen die laikale Bevölkerung im Übermaß gelitten hatte." – Vor einer Gleichmachung der Vorgänge für die einzelnen Territorien ist allerdings zu warnen.

[3] R. Lossen, Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgange des M.-A., Münster 1907, S. 86.

[4] Otto R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des M.-A. u. in der Reformationszeit, Bonn 1907 I, 57; eine Reihe von Fällen das. Anm. 1. – S. auch Lossen a. a. O. S. 188 ff.: Hier sind von 1450–1505 41 Fälle aufgezählt, in denen ein weltliches Gericht im Austrägalverfahren Sachen entscheidet, in denen geistliche Rechte in Frage kommen, gegenüber 15 Fällen von 1457–1492, wo ein geistliches Gericht geistliche Rechtssachen in demselben Verfahren entscheidet.

[5] Eichmann a. a. O. S. 94.

[6] Hausmann a. a. O. S. 184.

[7] S. oben S. 109. Eichmann, S. 100 ff.

des Privilegs in der Bulle in coena domini dauernd unter Strafe gestellt war, richtete sich der Kampf des Staates scharf gegen die Bulle selbst. Ihre Publikation wurde darum von Clemens XIV. 1770 untersagt. Um diese Zeit wurden dann auch von den Kanonisten die prinzipiellen Grundlagen des Privilegium fori nachdrücklichst überall angegriffen,[1] wie die praktische staatliche Gesetzgebung über dasselbe hinwegschritt. Was insbesondere die deutschen Staaten angeht, so konstatierten längst alle katholischen Rechtslehrer, daß hier das Privileg ohne jede Einschränkung tatsächlich außer Geltung gesetzt ist.[2]

Die Geschichte zeigt, daß das Privilegium fori in gesteigerter Nachdrücklichkeit von der Kirche gefordert, daß es prinzipiell staatlich auch anerkannt wurde und somit von der Kirche als wohl erworbenes Gut geschützt werden muß. Aber es ist erst in seinem ganzen Umfange allmählich erworben und nicht lange, auch kaum jemals allseitig und ohne Widerspruch, anerkannt worden. Die kirchlichen Behörden sind auch nicht immer der Gefahr entgangen, unter Schädigung von anderen näher liegenden kirchlichen Aufgaben durch die gerichtlichen Rechtsgeschäfte zu tief in weltliche Händel verstrickt zu werden.[3] Immer auch fielen unbotmäßige Glieder der Kirche und selbst Geistliche den kirchlichen Organen bei der Verteidigung der Privilegien in den Rücken, insofern der recursus ab abusu von den geistlichen Gerichten an die weltliche Macht praktisch geübt wurde, wobei es auch an theoretischen Begründungsversuchen nicht fehlte.[4] Aber es besteht auch unzweifelhaft die Tatsache, daß die Bischöfe ohne Bedenken mit den bestehenden Verhältnissen sich abfanden, über die Verletzung mancher prinzipiell in den Gerichtsprivilegien eingeschlossener Rechte hinwegsahen, wenn nur das innerkirchliche Gebiet und die eigene Disziplinargerichtsbarkeit unangetastet blieb. So war es schon am Ende des Mittelalters[5] und seit 100 Jahren hat der deutsche Episkopat geduldet, daß Klerus und Laien bei Streitigkeiten gegen Kleriker der staatlichen Gerichtsordnung sich bedienten. Die Bischöfe Österreichs erhoben wohl am 20. März 1874 Einspruch gegen eine Reihe von Bestimmungen des Gesetzes vom 7. Mai 1874, anerkannten aber die staatliche Strafgerichtsbarkeit:

„Die Geistlichen unterstehen in betreff von Handlungen, wider welche die Strafgesetze des Staates gerichtet sind, dem weltlichen Gerichte, und das österreichische Strafgesetzbuch ist ja nicht so unvollständig, daß in demselben wider jemanden, welcher durch sein Benehmen der öffentlichen Ordnung Gefahr brächte, keine Bestimmung könnte

[1] Eichmann, S. 113 ff. – Sägmüller, Das Naturrecht im offiziellen Kirchenrecht der Aufklärung. Tüb, Theol. Quartalschr. 94 (1912), S. 58 ff. Karl Anton v. Martin: „Niemand kann zweifeln, daß die Kleriker sich in zeitlichen Dingen den bürgerlichen Gerichten unterwerfen müssen und daß das priv. fori von den Fürsten stammt (S. 81)"; Georg Rechberger: „Die Kirche hat kein Recht auf irgendwelche Einflußnahme auf die staatliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit und auf das priv. fori (S. 91)."

[2] v. Scherer, Kirchenrecht I, 398. – Aichner-Friedle, Compendium iuris ecclesiastici[13], p. 248. „Hodie tamen hoc privilegium vix alicubi viget." Vering, Kirchenrecht[3], 438: „Dieses ist in Deutschland nirgends mehr praktisch." Heiner, Kirchenrecht I[5], 192. Hinschius, Kirchenrecht VI, 1, 304 ff. Sägmüller, Kirchenrecht[2], 220.

[3] Vering, S. 678. – Vom hl. Bernhard wurde nachdrücklich auf die Gefahr hingewiesen. Diese wäre selbst unter heutigen Verhältnissen nicht zu ferne liegend.

[4] Eichmann, pass.

[5] Vgl. oben S. 226 und die dort angegebene Literatur.

gefunden werden. Scheint es also der politischen Behörde, daß irgendein Pfarrer durch sein Benehmen die öffentliche Ordnung gefährde, so steht es ihr frei, zu veranstalten, daß er vor das Strafgericht gestellt werde."[1] —

Ja sogar die Päpste haben, obwohl sie wegen der Verbindung dieser Privilegien mit dem göttlichen Rechte nicht vollständig und für die ganze Kirche auf dieselben Verzicht leisten können, zeitweise und territorial der Geltendmachung der kirchlichen Gerichtsbarkeit entsagt und somit auch ihrerseits eine solche Verzichtleistung als möglich, vernünftig und unter Umständen notwendig dokumentiert.

II. Die Geltung des Privilegs in Deutschland.

1. Ausdrückliche Verzichtleistung auf das Privilegium fori durch die Päpste in den Konkordaten.

a) In dem neapolitanischen Konkordate 1818 verzichtete Papst Pius VII. im Art. 30 auf das Privilegium fori.[2] Während in dem zwischen Napoleon und Papst Pius VII. abgeschlossenen Konkordate und den einseitig dazu erlassenen „organischen Artikeln" die geistliche Gerichtsbarkeit und der privilegierte Gerichtsstand der Geistlichen nicht berührt wurde, regelte das Konkordat, welches am 5. Juni 1817 mit Bayern abgeschlossen wurde, die Frage zugunsten des Staates. Im Artikel XII, c. wurde bestimmt:

Dem Bischofe unterstehen die kirchlichen Sachen und besonders die Ehesachen, welche gemäß can. 12 sess. 24 des Konzils von Trient zur Kognition und Entscheidung der kirchlichen Richter gehören; ausgenommen sind jedoch die reinen Zivilsachen der Kleriker, z. B. Kontrakts-, Schulden-, Erbschaftssachen. Über diese erkennen und entscheiden die Laienrichter. Der Bischof kann über straffällige Kleriker oder solche, welche keine ihrem Stande und ihrer Würde geziemende Kleidung tragen, die vom Tridentinum festgesetzten oder sonst als angemessen erachteten Strafen verhängen, unbeschadet des kanonischen Rekurses, und die Straffälligen in Seminaren und dafür bestimmten Häusern in Gewahrsam nehmen; auch mit Zensuren gegen alle Gläubigen einschreiten, welche die kirchlichen Gesetze und heiligen Satzungen übertreten (d). — Und die staatskirchlichen Bestimmungen, welche gleichzeitig mit dem Konkordate am 26. Mai 1818 publiziert wurden, engten die Gerichtsprivilegien der Geistlichen noch mehr ein. Die Verfassungsurkunde erklärte Tit. IV § 9: die Kirchen und Geistlichen sind in ihren bürgerlichen Handlungen und Beziehungen wie auch in Ansehung des ihnen zustehenden Vermögens den Gesetzen des Staates und den weltlichen Gerichten untergeben; auch können sie von öffentlichen Staatslasten keine Befreiung ansprechen. Der nach Tit. V § 5 vorgesehene besondere Gerichtsstand der Geistlichen wurde durch das Gerichtsorganisationsgesetz v. 4. Juni 1848 Art. 2. aufgehoben. — Das mit dem Konkordate ebenfalls erlassene Religionsedikt beließ dem geistlichen Gerichte zwar die Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Sachen (§ 38 h) und die Ausübung des geistlichen Korrektionsrechtes und der Kirchenzucht (§§ 40, 41). Die geistlichen Gerichte bedürfen aber vor ihrer Einführung der Bestätigung des Königs (§ 60). Die Kriminalgerichtsbarkeit auch über Geistliche kommt nur den einschlägigen Königlichen Gerichten zu (§ 69); jedoch muß

[1] Vering, S. 499.
[2] Nussi, Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem, Mainz 1870, p. 185. Art. 20.

die geistliche Behörde von dem Erfolge der Untersuchung in Kenntnis gesetzt werden (§ 70).[1]

b) Am 18. August 1855 wurde das Konkordat mit Österreich geschlossen. Die kirchliche Gerichtsbarkeit wurde in rein kirchlichen Angelegenheiten ungefähr in demselben Umfange aufrecht erhalten wie in Bayern; jedoch wurden auch die Verlöbnisse in so weit dem kirchlichen Gerichte überwiesen, als dieses über deren Existenz und ehehindernde Wirkung urteilte (Art. X). Der Staat richtet in Patronatssachen eines Laienpatrons (Art. XII), erhält die Gerichtsbarkeit über die Zivilsachen der Geistlichen (Art. XIII).

Der Apostolische Stuhl will in Anbetracht der Zeitumstände nicht hindern, daß die Strafsachen der Geistlichen, Verbrechen und Vergehen, die nach den Reichsstrafgesetzen gestraft werden, beim Laienrichter anhängig gemacht werden, der jedoch den Bischof unverzüglich darüber benachrichtigen muß. Auch soll man bei der Festnahme und Inhaftierung geeignete Rücksicht nehmen auf den geistlichen Stand. Bei Todes- und Gefängnisstrafen über 5 Jahre sollen dem Bischofe die Gerichtsakten mitgeteilt und ihm Gelegenheit geboten werden, den Verurteilten zu verhören, mit Kirchenstrafen zu belegen. Das soll auch bei einer geringeren Strafe auf Ansuchen des Bischofs so gehalten werden. Bei Abbüßung der Gefängnisstrafe sollen die Geistlichen von den Laien getrennt bleiben. Die Freiheitsstrafen für Vergehen und Übertretungen sollen sie in einem Kloster oder einem kirchlichen Hause verbüßen. Die Causae maiores nach Trid. XXIV cap. 5 de reform. bleiben besonderen Vereinbarungen zwischen Papst und Kaiser vorbehalten.[2]

c) Bei den Verhandlungen mit den Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz über die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse erklärte zunächst der Kardinal-Staatssekretär Consalvi am 10. August 1819, der Papst könne nicht als Prinzip anerkennen, daß die Zivilsachen der Geistlichen vor die weltlichen Gerichte gehörten, aber der Apostolische Stuhl willigte schließlich doch in die Aufhebung des Privilegs. Bischof Wilhelm Emanuel v. Ketteler von Mainz schloß mit dem Großherzogtum Hessen am 30. August 1854 eine Konvention ab. Hier heißt es Art. III: „Der Bischof wird die kirchliche Gerichtsbarkeit über die Kleriker bezüglich ihrer priesterlichen Aufführung und Verwaltung ihrer kirchlichen Ämter unter Vorbehalt des kanonischen Rekurses ausüben und zu diesem Behufe ein geistliches Diözesangericht fernerhin bestehen lassen."[3] Die Zivil- und Strafsachen der Geistlichen waren stillschweigend der staatlichen Gerichtsbarkeit unterstellt. Das war bereits in der Verfassungsurkunde 1820 ausgesprochen.[4] Im Prinzip hat der Bischof auch die päpstliche Genehmigung zu dem Abkommen gefunden. Die hessische Regierung hat dann endgültig ihre Stellungnahme zum Gerichts-

[1] Die Gesetze bei Philipp Schneider, Die partikulären Rechtsquellen, Regensburg 1898, S. 11 ff. E. Eichmann, Das Strafrecht der öffentlichen Religionsgesellschaften in Bayern, Paderborn 1910, S. 11 ff. Vering a. a. O. S. 152 ff. — Dazu auch Wilhelm Kraus, Katholischer Klerus und weltliche Gerichtsbarkeit, Allgem. Rundschau 8 (1911) Nr. 49 u. 50. M. Leitner, Das Priv. fori, Theol.-praktische Monatsschr. 22 (1912), S. 207 ff

[2] Schneider a. a. O. S. 169 ff. Vering, 119 ff., 679 ff. — Haring, Kirchenrecht, S 169.

[3] Schneider, 372.

[4] Verf.-Urk. v. 17. 12. 1820, Art. 41: „Die Geistlichen sind in ihren bürgerlichen Verhältnissen und strafbaren Handlungen, welche nicht bloße Dienstvergehen sind, der weltlichen Obrigkeit unterworfen." Hinschius, VI, 1, 313₁.

privileg der Geistlichen in den Gesetzen vom 23. April 1875 dokumentiert: „In ihren bürgerlichen und staatsbürgerlichen Beziehungen bleiben die Diener und Anstalten der Kirchen und Religionsgemeinschaften den Staatsgesetzen unterworfen. – Die Zulässigkeit der gerichtlichen Verfolgung kirchlicher Beamten ist nicht von der Zustimmung einer kirchlichen oder Verwaltungsbehörde abhängig." Das kirchliche Disziplinarrecht wurde damals durch einzelne Bestimmungen eingeengt, die auch durch die Abänderung des Gesetzes vom 7. September 1889 nicht beseitigt sind.[1] –

d) Das mit Württemberg am 8. April 1857 vereinbarte Konkordat stimmt bezüglich der geistlichen Gerichtsbarkeit[2] fast wörtlich mit dem österreichischen überein, macht jedoch noch einige weitere Konzessionen. Für die Ehegerichtsbarkeit fehlen die Vorbehalte; die Rücksichtnahme auf den geistlichen Stand wird bei der Inhaftierung solcher Verbrecher nicht gefordert. Dann sind den weltlichen Gerichten überlassen die Prozesse über die bürgerlichen Rechte und Lasten der Kirchen, Benefizien, Zehnten und die Baulast kirchlicher Gebäude.[3] Mit dem österreichischen und württembergischen hat

e) das badische Konkordat vom 28. Juli 1859 gleiche Bestimmungen.[4]

Die verschiedenartigen Geschicke dieser Konkordate brauchen wir hier nicht genauer zu verfolgen. Der bayerische Staat läßt noch das Konkordat gelten unter den Einengungen, welche später vom Staate einseitig verfügt wurden. An der Gültigkeit der von der Kirche in den Konkordaten gemachten Konzessionen ist durch den Rücktritt der Staaten von den Konkordaten an sich noch nichts geändert. Die Kirche läßt nämlich in solchen Fällen, schon um ihre Vertragstreue zu dokumentieren, gewöhnlich ihre im Konkordate niedergelegten Abmachungen als kirchliche Verordnungen bestehen.[5] Das österreichische Konkordat wurde von dem Minister des Äußern am 30. Juli 1870 ausdrücklich gekündigt; gleichwohl erklärten am 26. März 1874 die österreichischen Bischöfe, daß sie das Konkordat als nicht erloschen ansähen, und der Papst billigte die Erklärung am 29. April 1874.[6] Hinschius hat

[1] Schneider, 376 ff.

[2] Das Privileg für die Geistlichen war staatlicherseits bereits ausgeschlossen durch Verf.-Urk. v. 25. 9. 1819, § 73. „Die Kirchendiener sind in Ansehung ihrer bürgerlichen Handlungen und Verhältnisse der weltlichen Gerechtigkeit unterworfen." Hinschius, VI, 1, 312$_5$.

[3] Schneider, 145.

[4] Ebenda 154, Der eigene Gerichtsstand der Geistlichen war bereits in Verordnungen zu Beginn des 19. Jahrh. abgeschafft. – Hinschius VI, 1, 312$_6$. Was während eines halben Jahrhunderts gehandhabt war, fand seinen Ausdruck im Ges. v. 9. 10. 1860, § 9. Schneider, 337. – Der Papst hob die Konvention 1860 auf.

[5] Iosephus Pennacchi, Commentaria in constitutionem Apostolicae Sedis, Romae 1883, I, 267 sq. „De facto autem certum est, R. Pontificem in regno italico etiam nunc concordata cum antiquis principibus inita servare, etiamsi ab italico gubernio non dico septies, sed septuagies septies in die violentur, et ecclesia malis innumeris opprimatur." Und so manche andere Kommentatoren der Bulle.

[6] Vgl. Vering, Kirchenrecht^3, 136. – Schneider, Partikuläre Rechtsquellen 1699$_1$. – Heiner Nr. 1069 verteidigt die oben ausgesprochene Anschauung mit großer Lebhaftigkeit. „Selbst den Fürsten, obgleich sie durch einseitige und ungerechte Aufhebung des Konkordats ihr Wort gebrochen, hat der Apostolische Stuhl die gemachten Konzessionen oder Vergünstigungen stets belassen, solange er diese nicht ausdrücklich zurückgenommen. Das sind alles so bekannte Sachen, daß einem die Tinte leid tut, die man zur Erhärtung derselben verbraucht." – Haring begründete neuerdings ebenso

darum recht, wenn er die einmal in einem Konkordate ausgesprochene, aber nicht ausdrücklich vom Papste widerrufene Verzichtleistung auf das Privilegium fori als rechtsgültig ansieht.[1] Für ein großes Gebiet Deutschlands ist also das Privilegium fori durch ausdrückliche päpstliche Erklärung aufgehoben.

2. Die Aufhebung des Privilegium fori in Deutschland durch das Gewohnheitsrecht.

a) Von den noch nicht erwähnten deutschen Staaten sind besonders die rechtlichen Bestimmungen Preußens über den Gerichtsstand der Geistlichen beachtenswert. Schon der Große Kurfürst übte die Gerichtsbarkeit in Strafsachen über den katholischen Klerus seiner Länder frei aus, versprach nur, möglichst die Beschimpfung des geistlichen Standes dabei zu verhüten. Friedrich der Große entzog 1742 den geistlichen Gerichten in Schlesien die Jurisdiktion in Kriminalsachen der Geistlichen, und so geschah es 1793 in den von Preußen erworbenen Gebieten.[2] Das von Svarez bearbeitete 1791 publizierte Corpus iuris Fridericianum besagte (P. I, lib. 1, Tit. 2 § 12): „In allen weltlichen Sachen aber wollen wir das ius canonicum hierdurch aufgehoben haben, außer was die officia und dignitates und davon dependirende iura bei den Stiftern, item die Zehntsachen betrifft."[3] Das Preuß. Allg. Landrecht bestimmte dann (seit 1. Juni 1794) § 98: „In den Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens werden alle Geistliche, ohne Unterschied der Religion, nach den Gesetzen des Staates beurteilt." § 128: „In weltlichen Angelegenheiten der Geistlichen kann sich der Bischof nur in so weit eine Gerichtsbarkeit und ein Erkenntnis anmaßen, als ihm das Recht dazu vom Saate ausdrücklich verliehen worden." Die §§ 536 und 537 vindizieren die Strafgerichtsbarkeit über die Geistlichen noch ausdrücklich dem Staate. Die nach dem Reichs-D.-H.-Schl. dem preußischen Staate einverleibten katholischen Gebiete fanden also ein fertiges weltliches Recht über die Gerichtsbarkeit der Geistlichen vor; außerdem gingen die bestehenden geistlichen Gerichte mit dem Verwaltungs- und Regierungsapparate der weltlichen Herrschaften zugrunde.[4] Die für die damals und auch später 1866 erworbenen katholischen Gebiete mit dem Papste getroffenen Vereinbarungen bezogen sich im wesentlichen nur auf die Neueinrichtung der Bistümer und berührten die Gerichtsbarkeit nicht.[5] Zwar

die Nichtanwendbarkeit des Motu proprio: Quantavis für Österreich einfach mit dem Hinweis auf das österreichische Konkordat. Salzb. Kirchen-Zeit. Nr. 47, 1911. —

[1] Kirchenrecht V, 739_2.

[2] Hinschius, VI, 1, 311. — Vgl. ferner Joseph Müller, Die bischöflichen Diözesanbehörden, Stuttgart 1905, S. 28.

[3] Heiner Nr. 1069 teilt nach der Anm. 1 von Kochs Kommentar zum Allg. L. R. noch einige weitere Einzelheiten aus dem Verhältnisse des Preuß. A. L. R. zum ius canonicum mit. S. auch Paul Hinschius, Das Preußische Kirchenrecht, Berlin 1884, S. 3. — In der Köln. Volksz. Nr. 1063 (1911) wird ebenfalls auf diese Sache hingewiesen unter Zitierung der Preuß. Allg. Gerichtsordre v. 1793 I, Tit. 2 § 45: „Bischöfe Prälaten usw. sind in der Regel dem Landesjustizkollegio der Provinz unterworfen." —

[4] „Die französische Fremdherrschaft beseitigte mit der Einführung des französischen Rechts auch in den linksrheinischen deutschen Gebieten die geistlichen Gerichte. In den deutschen Ländern rechts des Rheins bestanden sie, doch ohne ihre alte Bedeutung und Wirksamkeit, noch fort." Müller a. a. O. S. 27.

[5] Für die älteren preußischen Provinzen: De salute animarum v. 16. Juli 1821; für die Gebietsteile des ehemaligen Königreichs Hannover: Impensa Romanorum Pontificum v. 16. März 1824; für die Gebietsteile aus der oberrheinischen

haben später die einzelnen Bistümer eigene Gerichte organisiert,[1] aber deren Aufgabe blieb die Erledigung rein geistlicher Angelegenheiten: im wesentlichen die Strafgerichtsbarkeit gegen Geistliche und Ehesachen nach ihrer kirchlichen Seite hin.[2] Diese Berechtigung wurde der Kirche selbst in der Kulturkampfgesetzgebung nicht bestritten; indessen brachte letztere einige Einschränkungen in der Ausübung des kirchlichen Disziplinarrechtes.[3]

Für das Königreich Sachsen richtete ein Königliches Mandat vom 19. Februar 1827 ein katholisches geistliches Konsistorium ein, dem kirchliche Gerichtsbarkeit einschließlich der Ehesachen übertragen wurde. Auch die persönlichen Rechtssachen der Geistlichen waren den weltlichen Gerichten entzogen und dem Konsistorium unterstellt.[4] Indessen wurde das Privilegium fori durch das Gesetz v. 28. Januar 1835 aufgehoben. — Die Kulturkampfsgesetzgebung brachte dann auch in Sachsen nach preußischem und österreichischem Vorbilde eine Beschränkung des kirchlichen Disziplinarrechtes.[5]

Bezüglich der anderen deutschen Staaten mag allgemein bemerkt werden, daß auch sie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts keinen befreiten Gerichtsstand der Geistlichen anerkennen.[6] —

Die Gesetzgebung des Deutschen Reiches hat ihn ausdrücklich abgelehnt. Das Gerichtsverfassungsgesetz v. 27. Januar 1877 sagt § 15: „Die Gerichte sind Staatsgerichte. Die Privatgerichtsbarkeit ist aufgehoben . . . Die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten ist ohne bürgerliche Wirkung. Dies gilt insbesondere bei Ehe- und Verlöbnissachen."

b) Zur Beantwortung der Frage in Deutschland, ob das Privilegium fori durch Gewohnheit abrogiert ist, schicken wir einige allgemeine Bemerkungen über das Gewohnheitsrecht voraus.

Daß ein allgemeines Kirchengesetz durch eine entgegenstehende Gewohnheit aufgehoben werden könne, ist allgemein anerkannte Lehre.[7] Dieser

Kirchenprovinz: Provida solersque v. 16. August 1821 u. Ad dominici gregis v. 11. April 1827: Hannover hatte im Verf.-Ges. v. 6. 8. 1840 § 73 Abs. 2 die Geistlichen den weltlichen Gerichten unterstellt; Kurhessen 31. 8. 1829. Hinschius VI, 1, 312.

[1] Müller S. 36 ff. — Für die Diözese Paderborn vgl. Hermann Gerlach, Paderborner Diözesan-Recht, Paderborn 1864[2], S. 5. Die ursprüngliche Einrichtung sah auch die Führung von Zivilsachen von Geistlichen gegeneinander vor. — Nach der Neuorganisation v. 1. Mai 1911 sind nur Straf- und Eheprozeßordnungen erlassen.

[2] Vgl. über das faktisch bestehende Rechtsgebiet Sägmüller, Kirchenrecht[2], 746; Vering, Kirchenrecht[3], S. 679; Heiner, Kirchenrecht II[5], 9.

[3] S. oben S. 1[illegible]1. Gesetz von 12. Mai 1873 über die kirchliche Disziplinargewalt und die Errichtung des Königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten; dazu die Novelle vom 21. Mai 1886.

[4] Es handelte sich also nicht um eine rein kirchliche Behörde. — Das Mandat bei Schneider, Partikul. Rechtsqu. S. 408 ff. — Über das privilegium fori handelten besonders §§ 27 u. 28; über die Ehesachen §§ 37 ff.

[5] Ebenda S. 418 ff.: Gesetz, die Ausübung des staatlichen Oberaufsichtsrechtes über die katholische Kirche im Königreich Sachsen betreffend v. 23. Aug. 1876; in Frage kommen hier besonders die §§ 7—14.

[6] Vgl. für Oldenburg Konvention v. 5. April 1831, §§ 7 u. 8; Schneider, Part. Rechtsqu. 443 ff.; Müller, Rechtslexikon V, 411 f. Von den mitteldeutschen Staaten bezeugten die Aufhebung: Nassau 1803, Sachsen-Weimar 1823, Braunschweig 1832, Sachsen-Coburg 1813; Hinschius, VI, 1, 313.

[7] Hier sei nur verwiesen auf den instruktiven Artikel von Joseph Biederlack, Die Gewohnheit gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils, Zeitschr. f. kath. Theol. 16 (1882), S. 438 ff.

Satz wurde im kanonischen Rechtsbuche mit steigender Bestimmtheit ausgesprochen. Während das Dekret Gratians noch überwiegend die Ansicht vertritt, daß die Gewohnheit hinter dem Gesetze zurückstehe, es nicht abändern könne, ließ schon Innocenz III. die spezielle Gewohnheit unter gewissen Voraussetzungen vorgehen, und Gregor IX. entschied allgemein die Frage zugunsten des Gewohnheitsrechtes. Jedoch machte er die beiden Vorbehalte: Die consuetudo muß rationabilis und legitima praescripta sein.[1] Die beiden Bedingungen wurden dann durch die Glossatoren[2] und von den Kanonisten später erklärt und ergänzt.[3] Man verlangt nunmehr bestimmte Eigenschaften von der consuetudo contra legem; sie muß sein:

1. rationabilis; darf also nicht dem göttlichen Rechte, dem Zwecke der Kirche und der kirchlichen Ordnung widerstreiten, insbesondere also nicht als corruptela iuris verworfen sein. 2. legitime praescripta; sie muß also eine Zeitlang ununterbrochen bestanden haben; wenn ein positives Gesetz durch Gewohnheit aufgehoben werden soll, wird von den meisten Kanonisten eine Dauer von 40 Jahren beansprucht. 3. recepta a communitate perfecta; sie muß sich auf eine ganze Kommunität erstrecken, deren Angelegenheiten der kompetente Obere durch Gesetzgebung ordnen könnte. 4. inducta per actus frequentatos, publicos, voluntarios. Die Handlungen müssen oft und frei gesetzt sein, in der Meinung, ein Recht zu schaffen (ex opinione iuris). — Die zweite Frage, wie eine bestehende Gewohnheit durch ein Gesetz aufgehoben wird, hat Bonifaz VIII. dahin beantwortet, daß in dem neuen Gesetze die Aufhebung der Gewohnheit ausdrücklich ausgesprochen werden muß.[4] Auch an diese Erklärung haben sich viele Erörterungen geknüpft.[5] Mit den genannten wurde auch die weitere

[1] Siegfried Brie, Die Lehre vom Gewohnheitsrecht I, Breslau 1899, S. 78 ff. Innocenz III c. 3 X, II, 12 (1200): secundum statuta canonica electiones episcoporum ad cathedralium ecclesiarum clericos regulariter pertinere noscantur, nisi forte alibi secus obtineat de consuetudine speciali. — Gregor IX c. 11 X, I, 4: Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanae mentis intelligit, naturali iuri, cuius transgressio periculum salutis inducit, quacunque consuetudine, quae dicenda est verius in hac parte corruptela, posse aliquatenus derogari. Licet etiam longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel iuri positivo praeiudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime sit praescripta.

[2] Brie a. a. O. S. 96 ff.

[3] Redlich, Das cap. X de consuet. I, 4. Ein Auslegungsversuch. Dtsch. Ztschr. f. K.-R. VII (1897), 309 ff. — Über die Bedingungen einer rechtskräftigen Gewohnheit s. die Lehrbücher des Kirchenrechts. Wernz, Ius decretalium I², 282 sqq. v. Scherer, I, 132 f. — Philipp Schneider, Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen², S. 40 f.

[4] C. 1 in VIto. I, 2: Licet Romanus Pontifex, qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem, quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscatur: quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta, quum sint facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare, ipsis, dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare.

[5] Brie a. a. O. S. 92 f.; 94_{82}. — Nik. Nilles, In scrinio pectoris sui. Über den Brustschrein Bonifacius' VIII., Ztschr. f. kathol. Theol. XIX (1895), S. 1 ff. — Franz Gillmann, Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere. S.-A. aus Arch. f. kath. K.-R. 92 (1912), 1. — Hier wird nochmals an der Hand der Glossatoren nachgewiesen, daß Papst Bonifaz sagen will: der Papst kennt das ganze

Untersuchung verbunden, worin denn die eigentliche rechtwirkende Kraft der Gewohnheit beruhe. Sie ist von den katholischen Kanonisten in den consensus legislatoris verlegt worden. Als fernere Bedingung für ein Gewohnheitsrecht wird darum auch dieser consensus angesehen, der jedoch als consensus legalis vorliegt, wenn der Gewohnheit die oben genannten Eigenschaften zukommen.[1]

Besitzt nun die dem Motu proprio in Deutschland entgegenstehende Gewohnheit diese Eigenschaften? Göller, Heiner, Koch, Kraus, Willems[2], Selbst[3] haben das ohne Bedenken bejaht, Ebers hat außerdem noch die einzelnen Erfordernisse für die in Deutschland bestehende Gewohnheit aufgezeigt. Dagegen sind jedoch mancherlei Bedenken erhoben, so daß eine kurze Würdigung derselben angebracht sein dürfte.

α) Daß die Gewohnheit von einer ganzen Kommunität, deren rechtmäßiger Obere sie abstellen könnte, aufgenommen ist, liegt auf der Hand. Nicht nur in einer Diözese, sondern in den gesamten Bistümern Deutschlands mit ihrer kirchlichen Organisation ist seit einem Jahrhundert kein Privatkläger bei einem Laienrichter gegen einen Geistlichen zur Rechenschaft gezogen worden. Mit Recht haben die Tagesblätter darauf aufmerksam gemacht, daß in der Kulturkampfszeit, wo einzelne Katholiken zu Denunziationen sich hinreißen ließen, von einer kirchlichen Bestrafung dieserhalb nie die Rede war; und damals trugen derartige Anklagen noch einen besonders häßlichen Charakter! Wenn Triebs sagt, daß ein guter katholischer Laie das Empfinden habe, bei Klagen gegen einen Geistlichen erst bischöfliche Erlaubnis einholen zu müssen, so ist zuzugeben, daß, wie auch Ebers bemerkt, manche Katholiken eine derartige Anklage als unschicklich betrachten; aber sie betrachten sie nicht als verboten, noch viel weniger als unter der schweren Strafe der Exkommunikation verboten, halten sich zu einem solchen Schritte vielmehr berechtigt. Und man kann in dieser Hinsicht auf die große Erregung hinweisen, welche das Motu proprio tatsächlich, wenn auch ganz gewiß unbegründet, in Laienkreisen hervorgerufen hat.[4]

β) Die beiden Punkte: Rationabilität und consensus legatoris kann man füglich zusammenfassen. Nun hat schon früher Hollweck[5] und neuerdings Triebs behauptet, gegen das Privilegium fori könne sich eine legitime Gewohnheit, die dieser Rechtsbestimmung derogieren könne, nicht bilden, weil einer Gewohnheitsbildung gegen die Immunität der Kirche der consensus legalis fehle. Hollweck beruft sich auf zwei Dekretalenstellen

kirchliche Recht und bei Erlaß neuer kirchlicher Gesetze ist er sich des bisherigen Rechtsstandes wohl bewußt, will aber partikuläre Rechte nur aufheben, wenn er das ausdrücklich sagt.

[1] L. v. Hammerstein S. I., Über die verpflichtende Kraft des Gewohnheitsrechtes. Stimmen aus M.-Laach I (1871), 319 ff. — Eine zusammenfassende Übersicht über die verschiedenen Ansichten bietet Wilhelm Haas, Die Stellung des Gewohnheitsrechtes in der kathol. Kirche. Erlanger Diss. 1898, S. 17 ff.

[2] C. Willems, Das Motu proprio v. 9. Okt. 1911 über das Privilegium fori. Pastor bonus XXIV (1912), S. 280 ff.

[3] Katholik 92 (1912), S. 59.

[4] Vgl. Willems a. a. O. S. 280.

[5] Strafgesetze a. a. O. S. 209$_{6}$: Eine legitime Gewohnheit, die dieser Bestimmung des gemeinen Rechtes derogieren könne, gibt es nicht, da einer Gewohnheitsbildung gegen die Immunität der Kirche der consensus legalis fehlt.

c. 1 X, I, 4[1] und c. 8 X, II, 1[2] für seine Meinung. Die letzte dieser Stellen führt auch Göller dafür an, daß man einer Gewohnheit gegen die gerichtliche Ausnahme der Geistlichen in Kriminalsachen die Rationabilität abgesprochen habe. Beide Stellen sind aber gleichzeitig ein Beweis dafür, daß die Rechtsauffassung von der derogatorischen Kraft der Gewohnheit zugunsten der letzteren in der Gesetzgebung fortgeschritten ist.[3] Die von Göller angezogene Stelle c. 3 X, I, 4[4] besagt, daß eine Gewohnheit, nach welcher Laien in kirchlichen Sachen Recht wiesen, nicht geduldet werden könne, ein Satz, der sich nicht gegen das Privilegium fori in dem fraglichen Sinne richtet und heute allgemein angenommen ist. So hat denn auch Göller, gestützt auf Wernz und Santi selbst betont, daß einer Gewohnheit gegen das Gerichtsprivileg die Rationabilität nicht fehlen könne. Schon längst hatte Heiner[5] diese Ansicht vertreten, namentlich unter Berufung auf den auf Veranlassung des Bischofs von Reate edierten Kommentar (von d'Annibale).[6] Auch von anderen Erklärern der Bulle Apostolicae Sedis war diese Ansicht, daß die Zensur in Ländern mit entgegenstehender geduldeter Gewohnheit keine Anwendung finde, verteidigt, so von Pennachi[7] und von dem Bischofe von Nola, Guiseppe Formisano[8]; auch Lehmkuhl,[9] Göpfert[10] und P. Hilarius a Sexten[11] pflichten der Meinung bei. Vering konstatiert nur einen consensus legatoris, wenn er behauptet, daß der Zustand, der hier und da durch Konkordate geschaffen sei, „in anderen Ländern tatsächlich ohne Widerrede“ geduldet werde.[12] Wenn die früher angeführte Rota-Entscheidung sagt, daß eine Gewohnheit gegen das Privileg sich nicht bilden könne, so scheint sie damit eine consuetudo generalissima, wie die Beziehung auf das Recht des Papstes andeutet, im Auge zu haben.[13] Übrigens sind die Begründungen der Rota-Entscheidungen gewiß beachtenswert, aber die Entscheidungen selbst haben keine höhere rechtliche Bedeutung, als daß

---

[1] Consuetudines, quae ecclesiis gravamen inducere dignoscuntur, nostra nos decet consideratione remittere (Gregor d. Gr.).

[2] Clerici vero, maxime in criminalibus in nullo casu possunt ab alio quam ab ecclesiastico iudice condemnari . . .; non debet in hac parte canonibus ex aliqua consuetudine praeiudicium generari (Lucius III.).

[3] Brie a. a. O. S. 78 ff.; zur letzten Stelle S. 81; auch Phillips, Kirchenrecht III, 729.

[4] Ad nostram audientiam noveris pervenisse, quod in tua dioecesi etiam in causis ecclesiasticis consuetudo minus rationabilis habeatur.

[5] Zensuren a. a. O. S. 94.

[6] d'Annibale l. c. p. 41.

[7] Iosephus Pennachi, Commentaria in Constitutionem Apostolicae Sedis. Romae 1883, I, 269: neque credi posse, eum voluisse excommunicatione mulctare ecclesiae filios, qui iam ex consuetudine ab ecclesia tolerata quascumque personas ad laicalia tribunalia trahebant, atque ita suscitare innumeras tum quaestiones, tum conscientiae angores et perplexitates.

[8] Guiseppe Formisano, Commentario sulla costituzione Apostolicae Sedis. Napoli 1875[4], p. 47. Dort habe die Zensur keinen Platz, wo das Privileg durch den consensus tacitus des Papstes in der Tat abrogiert ist, oder man es wenigstens für abrogiert hält.

[9] Theol. mor. II[11], 686. [10] Moraltheol. III[6], 687.

[11] l. c., p. 130. [12] Kirchenrecht[3], 679.

[13] Neque contrariam consuetudinem posse introduci, ea enim reprobanda esset veluti corruptela iuris, utpote adversa ecclesiasticae libertati: immo neque Romanum Pontificem amplissima qua pollet potestate, hoc privilegium posse auferre quoad omnes clericos omnesque eorum causas. — Übrigens ist der Fall weitläufig genug von Heiner gewürdigt Nr. 1054.

sie ius inter partes schaffen. Die Begründung des Privilegs iure divino ist anerkannt mit den Sätzen, daß ein Verzicht desselben unmöglich erscheint für das Oberhaupt der Kirche, daß er aber wohl möglich ist bezüglich des übrigen Klerus; daß der Papst diesen Verzicht ob locorum et temporum rationes aussprechen kann für bestimmte Länder und ebenso eine solche Gewohnheit stillschweigend dulden und billigen kann. Schief sprach den Gedanken Koch aus: „Man führe nicht etwa das natürliche und göttliche Recht ins Feld, gegen das es keine rechtsgültige Gewohnheit geben kann. Denn die Kirche selber spielt bloß beim Privilegium fori mit dem Gedanken ans natürliche und göttliche Recht, ohne damit Ernst zu machen. Sonst könnte der Papst niemals und nirgends darauf verzichten. Kann aber der Papst darauf verzichten, so kann sich auch eine rechtsgültige Gewohnheit dagegen bilden."[1] Letzteres ist unbedingt anzuerkennen. Und so gesteht denn auch Alfred Schultze: „Das Argument, daß, was der Papst in Konkordaten zugestanden, anderenorts nicht irrationabel sein kann, schlägt m. E. allerdings durch."[2] Kraus kommt auf Grund des in den deutschen Konkordaten gesteigert betätigten Entgegenkommens des Papstes zu der Meinung, daß der Papst für die deutschen Gebiete, welche keine Konkordate abgeschlossen, aber die gleichen Rechtsforderungen an den Klerus stellen, auch die gleichen Zustände consensu tacito billige.[3] — Noch sei bemerkt, daß Meyenberg das Vorhandensein einer rechtskräftigen, dem Privileg derogierenden Gewohnheit für die Schweiz annimmt,[4] wie dieses Boudinhon für Frankreich tut.[5]

γ) Nun ist auch allen Ernstes bestritten worden, daß die für eine rechtskräftige derogatorische Gewohnheit erforderte Frist in Deutschland vorhanden sei, bzw. behauptet worden, die Gewohnheit sei durch allgemeine Kirchengesetze in der gehörigen Form durchbrochen worden. So besonders von Schultze.[6] Die staatliche Stellungnahme zu den kirchlichen Ansprüchen auf das Privileg, welche für Preußen festgestellt ist, gilt mit geringen Abweichungen für alle deutschen Gebiete. Besonders seit der Aufklärungszeit wurde das Privileg theoretisch und seit der französischen Revolution mit ihrer territorialen Umwälzung auch faktisch nicht mehr anerkannt. Die einzelnen Konkordatsbestimmungen sind nur Zeugen für die bestehenden Verhältnisse und bekunden den Willen des Papstes, diesen Rechnung zu tragen. Tat das der Papst in vorwiegend katholischen Staaten, dann ist vernünftigerweise eine Berücksichtigung der Verhältnisse in fast ganz protestantischen Staaten und in Staaten mit größerer katholischer Minderheit, aber vorwiegend protestantischer Regierung beim Papste vorauszusetzen. Somit fand die Bulle Apostolicae Sedis 1869 eine mit allen kanonischen Eigenschaften ausgestattete derogatorische Consuetudo vor. — Nun sagt aber die Konstitution am Schlusse: Non obstantibus praemissis, aliisque quibuslibet ordinationibus, constitutionibus, privilegiis etiam speciali et individua mentione dignis nec non consuetudinibus quibusvis etiam immemorabilibus ceterisque contrariis quibuscumque. Sind denn damit nicht

[1] Nr. 562.
[2] Alfred Schultze, Das Motu proprio. Deutsche Jur.-Ztg. XVII (1912), Sp. 125.
[3] Nr. 50, S. 937. [4] Nr. 47 u. ff.
[5] Le privilège du for et l'excommunication. Le canoniste contemporain 34 (1911), p. 712.
[6] A. a. O. Sp. 125 ff.

alle den Anordnungen der Bulle entgegenstehenden Gewohnheiten aufgehoben? Ganz gewiß, aber nur insoweit, als diese Gewohnheiten durch Einzelbestimmungen in der Bulle selbst nicht als zurecht bestehend anerkannt sind. Und gerade das in Frage stehende Cap. Cogentes hat eine solche Klausel aufgenommen: das „praeter canonicas dispositiones". In die canonicae dispositiones sind, wie die zitierten Autoren beweisen, die Gewohnheiten miteinzubeziehen. Andernfalls wären durch die voraufgehenden Worte der Non obstante-Formel[1] auch ganz bestimmt die Konkordate aufgehoben; das hat aber bis jetzt niemand behauptet. —

Ferner: Was besagte denn das Cogentes? Nach der bestehenden Gewohnheit sah man die Privatkläger gegen die Geistlichen nicht als straffällig an; diese Auffassung wurde auch zur interpretatio usualis des „Cogentes", und damit stimmt die mildere Ansicht der interpretatio doctrinalis überein, eine Meinung, die auch von den strengeren Interpreten als probabel angesehen werden mußte. Der Wortlaut der Bulle beließ gerade bezüglich der bestehenden Gewohnheit einen Zweifel, und da galt für die Praxis: In obscuris minimum est sequendum![2] Und dieserhalb blieb die Gewohnheit rechtlich unbehelligt. Ja, die in der Praxis zum Ausdruck gekommene Ansicht wurde nun 1886 sogar authentisch als die richtige erklärt: Nur die Obrigkeiten, nicht die Privatkläger verfallen der Exkommunikation, letztere sind unter den Cogentes nicht einbegriffen! — Aber es wurde nun doch gleichzeitig für die Privatkläger besonders die Anzeigepflicht vorgesehen! Gewiß, aber auch hier wieder ist die ausdrückliche Einschränkung gemacht: in iis locis, in quibus fori privilegio per summos Pontifices derogatum non fuit. Das war in Deutschland geschehen, ausdrücklich in Konkordaten oder gewohnheitsrechtlich consensu tacito vel saltem legali. — Die deutschen Bischöfe folgten also einer konsequent während des 19. Jahrhunderts geübten partikulären Gewohnheit, wenn sie gegen Privatkläger nicht mit Strafen einschritten. Das Papstgesetz hatte diese in seinen Klauseln anerkannt und somit „wandten die Bischöfe auch das Papstgesetz an, bekräftigten es".[3] — Haben sie denn nun nicht in den erwähnten Erlassen an den Klerus das ius commune als für Deutschland zurecht bestehend anerkannt? Hätten sie das getan, dann hätten sie auch irgendwie die Laien, welche doch auch nach der Instruktion von 1886 zur Einholung der Klageerlaubnis verpflichtet waren, benennen müssen. Wohl war den Laien gegenüber eine milde Handhabung der Strafgewalt empfohlen. Aber die Bischöfe haben die Laien an deren angebliche Verpflichtung nicht einmal erinnert. Dagegen haben die bayrischen Bischöfe, in deren Gebiet der Erlaß sicher nicht galt, doch die Mahnung ausgesprochen. Und warum wurden denn die Geistlichen ermahnt? Nicht auf Grund der verpflichtenden Kraft der Bulle Apostolicae Sedis und der Instructio von 1886, wenn auch vielleicht veranlaßt durch dieselbe, sondern auf Grund jener Ideen, welche überhaupt zur Ausbildung des Privilegium fori geführt haben und oben hinreichend gewürdigt sind. Daß dabei an die früheren Rechtsanschauungen der Kirche erinnert wird, bedeutet keine Anerkennung der heute noch ver-

[1] Quibuslibet ordinationibus, constitutionibus, privilegiis etiam speciali et individua mentione dignis.
[2] Reg. iur. 30 in VIto.
[3] Schultze a. a. O. Sp. 126.

pflichtenden Kraft derselben. Gerade der Ton der Mahnung und die Erinnerung an den Geist der Gesetze und die Wünsche der Kirche deutet an, daß hier nicht das frühere Gesetzeswort, sondern der das Wort belebende Geist lebendig erhalten werden soll.[1] — Daß einzelne Verordnungen über den Wortlaut der Instruktion hinausgehen und auch Erlaubniseinholung zu Klagen der Kleriker gegen Laien vorschreiben, zeigt, daß es sich nicht um Ausführungsverordnungen handelt, sondern um freie Disziplinarvorschriften zum Schutze der geistlichen Würde und des seelsorglichen Einflusses. Überdies anerkennen der Rottenburger und die ihm folgenden Erlasse ausdrücklich die weltliche Gerichtsbarkeit über die Geistlichen.[2] Und gerade eines jener bischöflichen Ordinariate, welches einen solchen Erlaß ausgefertigt hatte, erklärte jüngst, daß eine Verpflichtung zur Erlaubniseinholung zur Klage nicht vorliege.[3]

Das Motu proprio fand eine rechtsgültige gegen die Verpflichtung der Privatkläger zur Einholung einer besonderen Erlaubnis gerichtete Gewohnheit vor. Die Erlaubnis ist allgemein in der Duldung der Gewohnheit und mit der Anerkennung der Rechtsgültigkeit dieser Gewohnheit gegeben.

Die Anerkennung der Rechtsgültigkeit ist nun noch authentisch und zweifelsfrei durch den Kardinalstaatssekretär erfolgt und bindet auch die Kurie, wie sie allen Zweifeln über die Verpflichtung des Motu proprio in Deutschland ein Ende gemacht hat.[1] Daß aber der deutsche Klerus die hohen Ideen, welche ihm einstens auch in unserem Vaterlande eine rechtlich bevorzugte Stellung verschafften, wertschätzt und nach Kräften praktisch betätigt, ist eine für ihn selbstverständliche und bei seinem treu katholischen und echt priesterlichen Fühlen erfolgreiche Mahnung des Motu proprio: Quantavis diligentia.

[1] Vgl. den Paderborner Erlaß v. 28. 3. 1911. Amtsbl. 1911, S. 76.

[2] S. o. S. 119: „Erscheint dann . . . die Verhandlung der Sache vor einem weltlichen Gerichte als geeigneter, so behält sich das Ordinariat vor, den Kläger an das Gericht zu verweisen.

[3] Antwort des Bischöflichen Ordinariats Limburg v. 27. 12. 1911 auf die vielberufene Erlaubnisbitte des Redakteurs der Neißer Ztg. — „Daher sind wir zur Erteilung der erbetenen Genehmigung, deren es übrigens bekanntlich in Deutschland nicht bedarf, nicht zuständig." Köln. Volksz. Nr. 45 v. 16. 1. 1912.

[1] Über die Bedeutung der Erklärung des Kardinalstaatssekretärs ist zweifellos nach dem Wortlaute der Ansicht Ebers' (Köln. Volksz. Nr. 12. v. 5. 1. 1912) beizupflichten; ebenso Schultze a. a. O. Sp. 127 f.





Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Ephräms des Syrers über die Bedrückten und Bedrängten.[1]

Mitgeteilt von Dr. B. Vandenhoff, Universitätsprofessor, Münster (Westfalen).

1. Wenn die Gerechten verhöhnt werden, so stellen sie das Bild Gottes dar; wenn bedrängt werden die Herrlichen, so tragen sie das Nachbild Christi. 2. Die Propheten werden bedrückt und rühmen sich, und siehe gebrochen wird das Herz der Bedrückten.[2] Die Apostel werden bedrängt und sind fröhlich; und siehe, der, welchen sie bedrücken, weint. 3. Jesus haßten die Hebräer; und der, den sie hassen, jammert. Der Sohn, der herrlicher ist, als die Engel, den nennen sie den Meister der Dämonen.[3] 4. Und der, dessen Name geändert ist, gleicht dem, der aus seiner Würde gestürzt ist.[4] Die Wahrheit prüft die Gerechten, und der, dem man Unrecht zugefügt hat, hat gezweifelt. 5. Die Bedrängnis umringt die Berühmten; und der, den man bedrängt hat, wurde verjagt. Heil ist bereitet den Bedrückten, und, siehe, betrübt sind darüber die Elenden. 6. Ein Gemach ist bereitet für die Bedrängten; und siehe darüber trauern die Unglücklichen. Heil fürwahr den Bedrückten, die von Gott nicht verachtet sind. 7. Die Bedrängten erben das Reich,[5] die einen Zeugen bei ihm nicht begehren;[6] wer bedrückt und bedrängt und verhöhnt ist, steht im Range der Propheten. 8. Der, dem sein Herz keinen Vorwurf macht, gesellt sich zur Schar der Apostel; die Wahrheit erhebt die Rechtschaffenen, und die Schmähungen[7] gleichen dem Traume. 9. Der, den Gott tadelt, wird durch das Gericht Gottes verurteilt; und den, der durch Bedrückung leidet, [152 b] rechtfertigt der jüngste Tag. 10. Befleckt haben ihn äußere Makeln, (aber) man hat ihn nicht aus dem Paradiese verstoßen; und den, dessen Makel innerlich ist, wird er (Gott) das Reich nicht erben lassen. 11. Den, der (irdische) Richter verachtet, den verachtet nicht (das himmlische) Gastmahl; und wen Gott schilt, wider den schreit die Hölle. 12. Wer in die Hände des (weltlichen) Richters fällt, (kann) sich vor demselben schnell erretten; und wer in die Hände Gottes fällt, entrinnt ihm nicht in Ewigkeit.[8]

[1] Dieses Gedicht findet sich nicht unter den bisher veröffentlichten Gedichten Ephräms des Syrers. Auch nicht in Ed. Sachaus Verzeichnis der syrischen Handschriften der Berliner Königlichen Bibliothek. Es besteht aus 53 Strophen, von denen die meisten aus vier Versen zu je sieben Silben bestehen. Vier Lücken deuten an, daß mehrere Verse ausgefallen sind.

[2] Oder ist d^etalôme „der Bedränger" zu lesen?

[3] Vielleicht eine Hindeutung auf Mt. 9, 34: In principe daemoniorum eiicit daemonia; ib. 12, 24.

[4] D. h. dem Satan. Vgl. Js. 14, 12: Cecidisti de coelo lucifer.

[5] Mt. 5, 3; vgl. Ps. 37, 11.

[6] Gemeint ist vielleicht Mt. 6, 6: wo vom Gebete im Verborgenen die Rede ist.

[7] Für Kale ist wohl k^elale zu lesen.

[8] Vgl. Hebr. 10, 31.

13. Wen der Neid haßt, der geht nicht zugrunde; der, durch dessen Bitte die Wahrheit (aus dem Verborgenen) hervorgeht, über den beraten nicht die Dämonen.[1] 14. Den Tadel beschämt, der ist kein nahestehender Hausgenosse. 15. Schön ist der durch Unrecht Bedrängte, ja wie schön ist er! Glorreich ist der über Drangsal Betrübte, ja wie glorreich ist er! 16. Wenn das erhabene Schönheit ist, der keine Makel naht, dann hat ihr viele Makeln zugefügt das Volk, dessen Makeln viele sind. 17. Du bist der Same, der aufgesproßt ist auf der Erde, den Dorngestrüpp umgibt.[2] Ich habe mich entschuldigt bei deiner Seele, damit du die Zuhörer viel bittest. 18. Du hast den Schatz im Inneren fahren lassen, aber dem Namen nach bewahrst du den äußeren. Du hast fahren lassen die Frucht des Baumes, während du das Blatt des Baumes festhältst. 19. Die Menschen wirst du niemals überzeugen, sondern nur Gott, der dir genügt als verborgener Zeuge, der dich inmitten der Menge rechtfertigt. 20. Sei stumm, wie geschrieben steht,[3] beim Lobe und bei der Schmähung; sei fremd der Menschheit, den Lobsprüchen und den Schmähungen! 21. Und wenn nicht, so sei entfremdet, den Guten und den Bösen in gleicher Weise, so wirst du nicht groß werden durch den, der (dich) vergrößert noch klein sein durch den, der (dich) verkleinert. 22. Mancher vergrößert in lügnerischer Weise und mancher verkleinert in trügerischer Weise. Laß dich nicht verlocken durch eine von beiden Stimmen, von denen die eine vergrößert und die andere verkleinert. 23. Kümmere dich nicht um (unheilvolle) Gerüchte, die man aus dem Munde aller hört und gehe nicht hinein und falle nicht mitten unter die Redenden und die Zuhörenden! 24. Schaue nicht auf die Erde, die verwirrt ist; schaue auf den Himmel, wie ruhig er ist! Laß dich nicht verwirren unter den Menschen, ich werde dein Herz unter die Engel versetzen! 25. Geister [153a] (wurden) verwirrt durch die Schöpfung. – Sei du toter als die Luft! 26. Stimmen, rauschender, als die Wogen! Sei du begraben außerhalb des Meeres (der Welt)! Lobe den Toten, der nicht hört! Sei begraben, gefühllos! 27. In dieser Lehre bin ich unterrichtet worden[4] – – Den Toten gleichen die Gerechten, so oft sie in der Drangsal geschmäht werden. 28. Wer nicht (antwortet, besitzt)[5] sein Herz, wenn ihn viele beweinen. Gott trägt seine Diener und (den, der) sich selbst trägt und aushält. 29. Darum weil du Unrecht erfährst von deinem Mitmenschen, richtest du durch Zorn dich selbst zugrunde. Christus haben sie an das Holz (des Kreuzes) (genagelt und) erhoben, und er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen.[6] 30. Und du, dem man Schmach anhängt, gräbst deinem Nächsten eine Grube.[7] Manna gab er dem Volke zu essen,[8] und er trank Bitterkeiten, (die ihm) vom Volke (bereitet wurden).[9] 31. Und in ähnlicher Weise trinken heute seine Jünger Schmähungen. Wer den Ruhm des Kreuzes will, soll die Schmach des Kreuzes trinken. 32. Wer den Reichtum des Kreuzes liebt, soll das Leiden des Kreuzes tragen. Wer sein Ohr zum (Evangelium vom) Reiche geneigt hat, soll das andere zur Schmähung neigen. 33. Wer seine (eine) Hand ausgestreckt hat, nach den Verheißungen, soll in der anderen die Nägel annehmen.[10]

[1] Hier eine Lücke von einer Zeile.
[2] Vgl. Lk. 8, 7.
[3] D. h. nicht wörtlich; gedacht ist etwa an Lk. 6, 26: Vae, cum benedixerint vobis homines! und an Mt. 5, 44: Orate pro persequentibus et calumniantibus vos! Vgl. Lk. 6, 28!
[4] Hiernach eine Lücke von einer Zeile.
[5] Lese diesen verstümmelten Vers: Delâ (câne, kâne) lelebbe.
[6] Mt. 5, 45.
[7] Vgl Ps. 94, 13; Prov. 26, 27; Eccles. 10, 8.
[8] Deut. 8, 3. 16.
[9] Mt. 27, 48. Ps. 69, 21 (Vulg. 68, 22). [10] Lk. 23, 33.

Wenn man dir Ehre zuteilt, bist du ein Jünger Christi![1] 34. Und wenn Schmach dich trifft, weißt du nicht, welche ihm (zuteil wurde?) Wie du durch seinen Namen geehrt worden bist, du der Erste und der Letzte?[2] 35. Und jetzt, da du wegen seines Namens verfolgt wirst, fängst du an (und) schwörst, wie Simon?[3] Dem Namen nach wirst du für einen Apostel gehalten, und in der Tat bist du ein Elender. 36. Im Range der Propheten stehst du, und die Stimmen der Schwachen erschüttern dich. Gib mir die (Worte der Hl.) Schrift an, wie du gelernt hast, und ich will sehen, was sie dich lehrt. 37. Lies mir das Buch der Gebote vor, und ich will sehen, was es dir befiehlt. Lehrte nicht etwa dies jener Meister seine Zwölf: Ziehe es vor zu schweigen vor den Richtern, wie ich vor Herodes (tat)?[4] 39. Oder befiehlt vielleicht (nicht) dies jener Meister, dessen Jünger du geworden bist: Es genügt dem Diener (zu sein), wie sein Herr, und dem Jünger (zu sein), wie sein Meister?[5] 40. Wie der Meister sollen seine Jünger sein, schweigen, wenn [152b] sie bedrängt werden, bis seine Versuchung beendigt ist . . . 41. Der Bedränger[6] . . . (ist), wie der Satan und seine Jünger. 42. Wenn man dir befiehlt zu reden, so sage dies dem Richter: Wenn der Leib deine Herrschaft ist,[7] die Seele ist von dir (frei).[8] 43. Man hat mich vielleicht gezüchtigt, wie meinen Herrn, der Geißelschläge für mich ertrug;[9] man hat mich oberhalb des Feuers gestellt (für den), der mich zu seiner Rechten sitzen läßt. 44. Ich empfange die Bespeiung, die er empfing,[10] der sein Angesicht erleuchtet und mir entgegengeht. Ich trinke die Bitterkeiten, die er trank, um mit ihm zu trinken in (seinem) Reiche. 45. Ich fliehe nicht vor seiner Verachtung, da seine vielfache Verachtung mich groß macht. Ich empfinde keinen Ekel vor seinen Makeln, da durch sie meine Makeln geheilt werden. 46. Er erfreut mich, der ich bedrängt bin, und er tröstet mich, der ich Ungerechtigkeit erfuhr; und wenn ich ferner getötet würde, ähnlich ihm, so würde der gewaltige Mord an ihm mich trösten. 47. Und wie immer man mich richten wird, er rettet mich von jenem Gerichte; und wie immer ich dulde, die Bedrängnis schadet mir nicht. 48. Und ihr habt mich gehaßt — er liebt mich; und die ihr mich befeindet habt — er liebt mich; die ihr mich zu den Bösen gezählt habt — er zählt mich zu den guten Knechten. 49. Wer mit ihm leidet, wird verherrlicht; wer mit ihm stirbt, wird auferweckt.[11] 50. Wer sein Haupt beugt bei der Drangsal, — dessen Haupt erhebt sich im Gerichte. Bindet mich! Vielleicht macht er mich frei. — Alle meine Talente (sind) der Sünde (Anteil geworden). 51. Schließet mich ein in Finsternisse, damit er mich mit dem Gewande des Lichtes bekleide! Schuldig bin ich derartiges für jenen Meister (zu ertragen)[12] . . . und was mehr ist, als dies. 52. Um jenen Herrn, der für mich starb, entgegne ich meinen Bedrängern und Vergewaltigern kein Wort, 53. wie auch mein Herr im Gerichte den Priestern und Königen und Richtern nicht (erwiderte). Vollendet an mir allen euren Willen!

[153a] Vollendet ist die Theologie des heiligen und großen Mar Aphrem Chrysostomus, die verfaßt wurde in der Kraft Gottes und gemäß dem Willen des Hl. Geistes.

[1] D. h. Willst du wohl ein Diener Christi sein.
[2] D. h. Magst du der Erste oder der Letzte sein.
[3] Mt. 26, 72. [4] Vgl. Lk. 23, 9. [5] Mt. 10, 24 f.
[6] Danach eine Lücke von anderthalb Zeilen.
[7] D. h. dir unterworfen ist.
[8] Vielleicht ist zu ergänzen: Šarja frei. D[e] vor nafša pleonastisch, das d[e] des vorigen Verses (d'en) wiederaufnehmend.
[9] Joh. 19, 1; Mt. 27, 26.
[10] Ibid. V. 30. [11] Vgl. 2. Kor. 1, 7; Rom. 6, 5.
[12] Vielleicht ist die Lücke zu ergänzen: Lam[e]saibâru.

Annette von Droste-Hülshoffs Weltanschauung.

Zu diesem Gegenstande werden uns die folgenden Zeilen gesandt. Wir bringen sie gern sofort unseren Lesern zur Kenntnis.

Aachen, 24. 1. 12.

Sehr verehrliche Redaktion!

Gestatten Sie mir gütigst eine Bemerkung zu dem Referate, das Dr. Trampe im letzten Hefte des vorigen Jahrganges Ihrer Zeitschrift[1] über Schulz' Schrift „Die Weltanschauung der Annette von Droste-Hülshoff" gibt. Zum Schlusse bemerkt der Herr Seminarlehrer:

„Einige Stellen der Abhandlung bringen Korrekturen bezw. Meinungsverschiedenheiten zu dem Aufsatze unserer Zeitschrift von Menge O. F. M. ‚Ein Blick in Annettens von Droste-Hülshoff Seelenleben im Lichte des Geistlichen Jahres' (Theologie und Glaube 1910, S. 748 ff.). So behauptet Schulz, der Beginn der Glaubenskämpfe sei schon in die Zeit vom Ende 1818 bis Mitte 1819 und nicht erst in die Zeit nach dem ersten Verlassen der Heimat (1825) zu setzen."

Ganz richtig sagt Schulz, daß der Beginn der Seelenkämpfe bei Annette vor der Abfassung des ersten Teiles des Geistlichen Jahres anzusetzen ist, sicher aber noch mit ihrem Aufenthalt in Westfalen zusammenfällt (S. 36). Aber dasselbe behaupte auch ich in meinem Artikel (S. 749). Wenn demnach Herr Schulz fortfährt: „Irrtümlich behauptet also Menge: ‚Von diesen Gefahren blieb unsere Dichterin unberührt usw.' ", so ist das ein Versehen. Jene Gefahren, von denen ich spreche (S. 750), sind Aufklärung und Unglaube, die sich später, als sie ‚in der Fremde' weilte, an Annette herandrängten und den Sturm, ‚den ihr grübelnder Verstand entfesselt hatte', noch mehr entfachten.

Übrigens hat mir Herr Schulz in loyaler Weise bereits sein lebhaftes Bedauern darüber ausgesprochen, daß ihm jenes Mißverständnis unterlaufen ist.

Nehmen Sie, sehr verehrliche Redaktion, den Ausdruck der Hochachtung entgegen, mit der verharrt

ergebenst

P. Gisbert Menge O. F. M.

[1] 1911, S. 832 f.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Kommerzienrat Friedrich Soennecken, der Gründer und Inhaber der bekannten Schreibwarenfabrik in Bonn a. Rh., hat sich auch literarisch wiederholt mit dem Schrift- und Schreibwesen beschäftigt. Seinem 1881 erschienen Buche: **Das deutsche Schriftwesen und die Notwendigkeit seiner Reform** hat er vor einiger Zeit eine Arbeit mit dem Titel: **Der Werdegang unserer Schrift** folgen lassen (Bonn, Soennecken). Er bietet in der letztgenannten Arbeit interessante Schriftproben aus den verschiedensten Jahrhunderten. Die Fraktur-Druckschrift, eine „entartete" Form der reinen gotischen Schrift, geht zurück auf „die in Schnörkelwesen befangenen Nürnberger und andere deutschen Schreibmeister jener Zeit" (16. Jahrh.); ihre Schriftformen sind nach Soennecken „von unfähigen Zeichnern" entworfen und von den Schriftgießereien des 16. Jahrhunderts „ohne Sinn und Verstand" hergestellt. Am Schluß stellt er „die Vorteile der lateinischen Druck- und Schreibschrift" zusammen. Als Druckschrift empfiehlt er „statt der weniger deutlichen Antiqua des 19. Jahrhunderts" die Antiquaform, „wie sie in der Zeit vom letzten Viertel des 15. bis Anfang des 19. Jahrhunderts gepflegt und verwendet wurde" („Mediaeval-Antiqua"). In dem jüngst erschienenen Werkchen: **Zur Schriftfrage** (Bonn, Soennecken; ℳ 0,50) geht derselbe Verfasser wiederum auf diese Fragen ein, dabei die Schreibschriftform besonders berücksichtigend. „Wenn die Schriftfrage von historischen und technischen Gesichtspunkten aus betrachtet wird, wenn man ferner alle Sentimentalität dabei vermeidet und sich der Aufklärung über die praktischen Verhältnisse der Schrift nicht mit verbundenen Augen entgegenstellt, dann kann es nicht ausbleiben, daß man Deutschland nicht länger von dem Kulturfortschritte, der in dem Übergange zur lateinischen Druck- und Schreibschrift liegt, zurückzuhalten sucht." Wer immer sich in dem heutzutage brennend gewordenen Streit zwischen Antiqua und Fraktur äußern will oder muß, wird gut tun, die genannten Soenneckenschen Schriften zu Rate zu ziehen. Sie bieten ein beachtenswertes Material. Auf die Sache selbst kommen wir bald zurück.

Das gewaltige amerikanische Kirchenlexikon **The Catholic Encyclopedia** (Alleinvertrieb für Deutschland und die österreichisch-ungarische Monarchie Herder in Freiburg i. Br.; geb. in Buckram-Leinen à Bd. ℳ 27,–) schreitet rüstig voran (vgl. diese Ztschrift z. B. 1911, S. 670). Aus den zuletzt erschienenen Bänden heben wir zunächst den **8. Band** heraus. Der Umfang seiner Stichwörter ist durch die Grenzen Infamy und Lapparent angegeben. Wiederum ist eine beträchtliche Zahl deutscher Gelehrter mit Arbeiten in dem prächtig ausgestatteten, mit Bildern und Karten geschmückten Bande vertreten. Ich nenne z. B. Pohle (Justification), Sägmüller (Judge. Ecclesiastical; Jurisdiction, Ecclesiastical; Kober), Martin Spahn (Jarcke; Kulturkampf),

J. P. Kirsch (Infessura; Innocent I usw.), H. Cardauns (Jörg), Faulhaber (jetzt Bischof von Speyer; Jeremias; Joël), Fonck (John, Gospel of Saint; John the Evangelist, Saint), Hontheim (Job) usw. Unsere besten Wünsche begleiten den Fortgang des ausgezeichneten Werkes.

Der Artik von J. B. Näf über: **Die Bibliothek des ehemaligen Benediktinerstiftes St. Gallen** (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, 1911, 205–28 und 385–404) ist nicht eigentlich für Fachgelehrte geschrieben, sondern will nur „den Gebildeten vor Augen führen, was in dieser Sammlung Merkwürdiges zu sehen sei". Näf berichtet über die Geschichte der Bibliothek und ihrer Bibliothekare und über die wichtigsten Handschriften. Der Aufsatz orientiert gut über die berühmte Büchersammlung und ihre Schätze.

Geigers **Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge** 1912 (34. Jahrgang; Regensburg, Manz; geb. ℳ 1,–) bringt neben dem üblichen Formular des Kalendarium (mit Raum für Notizen) allerhand interessantes Material; darunter z. B. „Gesammelte Dokumente über den Antimodernisteneid", das Kinderkommuniondekret, das Dekret über die Beteiligung der Kleriker an finanziellen Unternehmungen, die neuen Bestimmungen über die administrative Amtsenthebung der Pfarrer. Die II. Abteilung bietet „Beiträge zur kirchlichen Statistik", nämlich die obersten Kirchenämter und die römische Kurie in ihrer neuen Organisation; sodann eine spezielle Statistik der Diözesen Deutschlands, der Schweiz und von Luxemburg, nebst den österreich. Kirchenprovinzen Wien, Salzburg, Prag und Olmütz.

Die zwei Bände „Bilder und Skizzen", die der unvergeßliche Würzburger Professor Franz Hettinger (1819–1890) unter dem Titel: **Aus Welt und Kirche** veröffentlichte (Erster Band: Rom und Italien; zweiter Band: Deutschland und Frankreich; Herder, beide Bände zusammen ℳ 12,–), liegen in 6. Auflage vor. Diese anregenden, geistvollen, formschön geschriebenen Erinnerungsblätter sind dem Referenten seit langen Jahren eine liebe und immer wieder erfrischende Lektüre. Der Umstand, daß die Verlagshandlung eine neue Auflage auf den Markt brachte, läßt darauf schließen, daß das Interesse für das schöne Buch auch in unseren Tagen fortlebt. Möge es so bleiben. Hettingers „Aus Welt und Kirche" altert nicht.

G. Hoberg veröffentlichte in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (1911, Nr. 44) einen Aufsatz: **Über das theologische Studium.** Der Verf. spricht entschieden seine Überzeugung dahin aus, daß die Verlängerung des theologischen Studiums zu einem Quadriennium – das letzte Jahr im Priesterseminar nicht einbegriffen – „eine Notwendigkeit ist, soll nicht die theologische Ausbildung großen Schaden leiden". Und er wagt zu hoffen, „daß in nicht ferner Zeit allenthalben das theologische Triennium durch ein Quadriennium ersetzt wird. Stichhaltige Gründe, welche für die Beibehaltung des Trienniums sprechen, gibt es nicht. Der Studierende der Theologie, der seinen ganzen Lernstoff in einem Triennium bewältigen soll, ist dermaßen überlastet, daß er seiner Pflicht fast nur noch unter Schädigung seiner Gesundheit nachkommen kann".

Zur inneren Reform der theologischen Studien wird „von einem Professor der Theologie" in der Kathol. Kirchenzeitung (1911, Nr. 32) geschrieben. In einem eigenen Kollegium könnten jene Stellen der Heil. Schrift exegetisch-wissenschaftlich behandelt werden, „welche in der Dogmatik und Moraltheologie als Beweisstellen Verwendung finden". Im Interesse einer „strammen Konzentration" wäre die christliche Philosophie als eine Vorschule für die Theologie und vornehmlich für die Dogmatik einzurichten. „Verwandte Disziplinen, wie Dogmatik, Pastoraltheologie, Moraltheologie und Kirchen-

recht bedürfen wenigstens an einer und derselben Anstalt einer sicheren Abgrenzung." „Ein weiterer Punkt betrifft die Erziehung der theologischen Jugend zum verständigen Studium . . . Vor allem dringe man auf das Verständnis und die geistige Durcharbeitung des Stoffes. Das Memorieren ist bis zu einem gewissen Grade notwendig, bleibe aber auch auf das Notwendigste beschränkt." „In allen Fächern ist bei jeder sich darbietenden Gelegenheit auf den Zusammenhang der theologischen Disziplinen und auf die praktische Verwendbarkeit der theoretischen Ausführungen hinzuweisen."

Der Pariser Theologe Nikolaus von Clémanges als Didaktiker für angehende Theologen ist das Thema eines wertvollen Aufsatzes, den P. J. Hemmerle in der Christlichen Schule (1911, 258–67; 393–400) erscheinen ließ. Nikolaus von Clémanges, geb. 1362 oder 1363, Schüler von D'Ailly und Gerson, hat u. a. eine Schrift De studio theologico herausgegeben. Für den jungen Theologen betont er vor allem den sittlich-religiösen Lebenswandel und Vertrautheit mit der Heil. Schrift; die erworbenen Kenntnisse soll er vorwiegend in der Predigt, im Verkündigen von Gottes Wort praktisch zum Heile des Volkes betätigen. H. Müller.

Altes Testament.

In einer tiefgründigen Studie zeigt E. Mahler-Budapest, **Die Doppeldaten der aramäischen Papyri von Assuan** (Zeitschr. f. Assyriologie 1911, S. 61–76) insbesondere gegenüber Schürer-Ginzel (Theol. Lit.-Zeit. 1907, Sp. 65 ff.), „daß den jüdischen Kalenderangaben in den zu Assuan und Elephantine gefundenen aramäischen Papyri weder das Neulicht, noch die Bestimmung des wahren Neumondes und auch nicht der sog. reformierte jüdische Kalender als Grundlage der Zählung diente; hierfür war die zyklische Bestimmungsmethode der Babylonier mit ihrem 19 jährigen Zyklus maßgebend, dessen 9. Jahr in das Jahr 587 v. Chr. fiel, d. i. das Jahr der Deportation der Juden durch Nabukadnezar" (28. Aug. 587). Dieses, ein 9. Jahr des babylonischen Zyklus, ward das 1. des 1. jüdischen Zyklus von 19 Jahren. So löst sich in einfachster Weise das Rätsel, warum im jüdischen Kalender das 17., im babylonischen das 16. des 19 jährigen Zyklus Schaltjahr ist.

E. Meyer-Berlin, **Zu den aramäischen Papyri von Elephantine** (Sitz.-Ber. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1911, XLVII, S. 1026–53), untersucht 1. die Geldrechnung in diesen Papyri, 2. die Organisation der persischen Herrschaft in Ägypten, 3. die jüdische Volksreligion und die Einführung des Passahfestes (Pap. 6). M. legt den Finger auf zahlreiche wichtige Einzelheiten (z. B. אלהיא Pap. 6. 12. 43 = הָאֱלֹהִים; der Schwur „bei dem geweihten Bezirke des Gotteshauses" Pap. 27 Z. 6, „bei dem Betraum" Pap. 32 [vgl. Mt. 23, 16 ff.]) und betont vor allem die glänzende Bestätigung der Darstellung in Esdras-Nehemias durch die neuen Urkunden, insbesondere durch den „Osterbrief" des Chananjah (s. Theol. u. Gl. 1911, S. 796 f.) über die Passahfeier aus dem Jahre 419 v. Chr. Gegen Sachau bestreitet er die größere Verwandtschaft mit Deut. 16, das Dekret Darius' II. führe vielmehr „die Festordnung des Priesterkodex ein" (S. 1052). M. hält die Juden von Elephantine für „eben so gläubige und strenge Jahweverehrer, wie nur irgendein Jude in Jerusalem, aber in der alten Form der Volksreligion" (S. 1050). Vgl. H. Grimme, Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung (Theol. u. Gl. 1911, S. 793–800, bes. S. 795–97).

Im Zusammenhang mit H. Grimmes-Münster Darlegungen in Theol. u. Gl. 1911, S. 793–800 steht sein Aufsatz **Die Jahotriade von Elephantine** (Or. Lit.-Zeit.

1912, Sp. 11—17). Für יהו nimmt er wie Ref. (Die jüd. Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel S. 25, Freiburg i. B. 1910) die Aussprache Jaho an, dessen o kurz sei, und leitet von diesem ursprünglich unhebräischen und unsemitischen Namen die übrigen Formen dieses hebräischen Gottesnamens ab. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt G. so zusammen: „Die drei Gottheiten, welche anscheinend eine Triade bildeten (יהו, אשמביתאל = „Äußerung“ oder „Erscheinungsform“ des Bethel und ענתביתאל = „Bethel in weiblicher Gestalt“ [ענת = עֲנָה = „Dämonin, Göttin“]), verdankten ihre Verbindung dem äußerlichen Umstande, daß ihre Kulte nach der Verpflanzung nordischer Stämme unter den Rest der Bewohner des Nordreiches auf dem Boden von Samaria zufällig zusammentrafen. Ihre gemeinsame Verehrung in Elephantine erscheint somit wie das Symbol des über Samaria der alten Heimat Syrien zustrebenden Nationalgefühles der jüdisch-aramäischen Kolonie“ (Sp. 17).

P. Boylan, **The new Aramaic Papyri from Elephantine** (The Irish Theological Quarterly, p. 40—50) ist ein lesbares populäres Referat über die Bedeutung der von Sayce und Cowley sowie von E. Sachau uns geschenkten aramäischen Elephantinepapyri ohne selbständigen wissenschaftlichen Wert.

Die **Grammatik des Biblisch-Aramäischen** von H. L. Strack-Berlin (München 1911, C. H. Beck; geb. ℳ 2,50. Clavis Linguarum Semiticarum. Pars IV.) erschien in 5., teilweise neu bearbeiteter Auflage. Das Büchlein empfiehlt sich gleichmäßig durch seine wissenschaftliche und pädagogische Höhenlage wie durch Kürze und billigen Preis als Studentenbuch für akademische Übungen. Obgleich die Texte und das Wörterbuch unverändert geblieben sind, sei doch auf die m. E. nachahmenswerte Neuerung der Ersetzung der Akzente der Bibeldrucke durch die moderne Interpunktionsweise hingewiesen.

A. Schollmeyers-Dorsten hübscher Aufsatz **Neuveröffentlichte altbabylonische Briefe und ihre Bedeutung für die Kultur des Orients** (Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1911, S. 74—83) würdigt die 1910 durch Thureau Dangin und King publizierten altbabylonischen Briefe. Der Aufsatz des jungen Assyriologen aus dem Franziskanerorden ist auf der Hildesheimer Generalversammlung der Görresgesellschaft als Vortrag gehalten.

S. Daiches-London, **Exegetische Bemerkungen** (Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 1911, S. 256—60) beziehen sich auf 2 Sam. 1, 18a; 6, 13; 24, 11. Zu der ersten Stelle wäre Verf. die Lektüre meiner Beiträge zu Samuel (1899) nützlich gewesen.

Th. Kluge-Berlin macht Mitteilungen über die für **Die Schriften des N. T. und ihre georgischen Übersetzungen** (ebenda S. 304—307) in Betracht kommenden georgischen Handschriften überhaupt und über die in Tiflis befindlichen insbesondere.

Unter gründlicher Auseinandersetzung mit den Auffassungen anderer behandelt H. Donat-Leitmeritz eingehend **Mich. 2, 6—9** (Bibl. Zeitschr. 1911, S. 350—368).

F. Zimmermann-Bonn, **Religionsgeschichtliches zu Ex. 8, 15 (19)** (ebenda S. 367 f.) macht zu Döllers Auffassung (Th. Gl. 1911, S. 241) auf den Ausdruck „ich schwöre auf den Finger Gottes“ in einem griechischen Zauberspruch aus Ägypten aufmerksam (Arch. f. Pap.: f. II, 175). Aus den Amuletten mit einer Faust mit durchgestecktem Daumen ist aber für die Sache nichts zu schließen; die Darstellung hat sexuellen Sinn.

Th. Sigwalt, **Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse** (ebenda S. 397 f.) setzt dieses Buch in das Jahr 82 n. Chr.

R. Stieb-Stetten v. d. Rhön, **Der Zwischenpsalm** (ebenda; S. 317—22) meint, סֶלָה (*διάψαλμα* Gr.) entspreche dem „da capo“ oder dem :: unserer weltlichen Lieder.

W. Weber-Alleghany, **Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches der Weisheit Salomons** (ebendas. 1911, S. 322–45) verlegt das Buch nach Palästina in die Zeit der Hasmonäer, als die Sadduzäer noch die unumschränkten Herren des Landes waren.

K. Fruhstorfer-Linz, **Samuels Geburt und Jugend** (Kath. 1911 [VIII], S. 107–120) behandelt, im Texte mehr erbaulich, in den Anmerkungen mehr wissenschaftliches Material zusammentragend, 1 Sam. c. 1–3.

[J.] Döller-Wien, **Proselytenbilder aus davidischer Zeit** (Zeitschr. f. Miss.-Wiss. 1911, 227–36) versucht den Amalekiter von 2 Sam. 1, 1–16, den Edomiter Doëg, die Philister Obededom und Ittaj, den Hethiter Urias zu charakterisieren.

N. Peters.

Neues Testament.

Der Stephanismus der Apostelgeschichte von Prof. K. Plahncke-Schulpforta in Studien und Kritiken 1912, 1–58. Verf. versteht unter Stephanismus die von St. im N. T. vertretene Gedankenwelt und Lehrverkündigung. Die Verteidigungsrede des St. sucht ihn zunächst gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß seine historische Betrachtungsweise des A. T. im Gegensatze zur jüdischen stehe, in dem historischen Exkurs 7, 1–19. Hier bekennt er sich zu dem göttlichen Offenbarungscharakter der israelitischen Religion. Darauf verteidigt er sich gegen die Anklage des Antimosaismus und Antinomismus. Dagegen kämpft er gegen die Entartung des Mosaismus, gegen das pseudomosaische Gegenwartsjudentum (7, 39 ff.). In § 2 gibt Verf. eine liebevolle Charakteristik der Persönlichkeit des St. § 3 stellt den Stephanismus in der Entwicklungsgeschichte des jerusalemischen Christentums dar und erklärt die Schonung der Apostel in der Verfolgung (8, 1) daraus, daß in der Gemeinde ein Gegensatz zwischen Stephanismus und Petrinismus, zwischen hellenistisch und jüdisch gefärbtem Christentum vorhanden war. Was den Quellenwert von 6, 1–8, 3 anbetrifft, so ist der Abschnitt in jeder Beziehung ein einheitliches Ganzes bis auf 7, 58b–8, 1a, der aus hellenistischer Feder stammt. Die folgenden Ausführungen behandeln die „Wurzeln des Stephanismus" und das Verhältnis desselben zu Paulus.

Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus von F. Spitta-Straßburg in Zeitschr. f. wiss. Theologie 1912, 1–8. Es wird die bei Erklärern verschiedenster Richtung verbreitete Ansicht geprüft, wonach die vier Frauen vor V. 66 (Maria) eben der letzteren wegen erwähnt werden, und zwar geschehe die Hervorhebung dieser mit einem Makel behafteten Ahnmutter des Messias, weil von feindlicher Seite gegen die Mutter Jesu ähnliche Vorwürfe erhoben wurden. Diese Ansicht weist Sp. zurück.

Die neutestamentlichen Apostellisten von Dr. Weber-Pittsburg U. S. in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1912, 9–31. Die Untersuchung ergibt, daß, soweit die Einfügung der Apostellisten in Betracht kommt, die synoptischen Evangelisten ganz unabhängig voneinander sind: jeder ist dabei seinem eigenen Ermessen gefolgt. Ferner: während die Apg. die ursprüngliche Petrusliste bewahren mag, haben alle übrigen Apostellisten mehrfache Änderungen aufzuweisen. Die in Apg. ist die älteste, die von Mk. die jüngste, die zweite ist von Lk., die dritte von Mt.

Textkritische Untersuchung zum Johannesevangelium von J. Belser-Tübingen in Theol. Quartalschr. 1912, 32–58. Es werden besprochen die Stellen 5, 3b. 4; 7, 53–8, 11; 19, 35. Über 1, 15 hatte B. schon in Theol. Quartalschr. 1911, S. 576 ff. gehandelt. Inbezug auf 5, 3b. 4 ist B. gegen die Ursprünglichkeit auf Grund der Handschriften, des Schweigens vieler Väter und sprachlicher Eigentümlichkeiten, obgleich diese Verse eine Erklärung von vorhergehenden Dunkelheiten bieten. Eine eingehende

Untersuchung zeigt, daß der Interpolator derselbe ist, der sich in Kap. 21 neben einem zweiten verrät, nämlich der bekannte Herrenjünger Aristion. Dieser ist auch Autor von 19, 35 und hat die Perikope von der Ehebrecherin eingefügt.

Joh. 1, 1–18 von P. Szczygiel-Ovenstrop in Zeitschr. f. kath. Theol. 1912, 191–6. S. bespricht die rhythmische Gliederung des Prologs, zu der er unabhängig von N. Schlögl, der dieselbe auch vertritt, gekommen ist. Es sind zwei Doppelstrophen da, von je 10 und 11 Stichen. Ia V. 1–5, Ib V. 6–10, IIa V. 11–14, IIb V. 15–18. – Ia und Ib, anderseits IIa und IIb sind antithetische, dagegen Ia und IIa, anderseits Ib und IIb synthetische Strophen. Die Verkettung wird im einzelnen dargelegt.

Die Jakobusklauseln und Prof. Harnack, oder die wissenschaftliche Forschung in der Sackgasse von V. Weber-Würzburg in Theol. prakt. Monatsschr. (Passau) 1911, 129–34. Von den beiden Textfassungen wird von den Auslegern fast ausnahmslos der sog. O-Text für den ursprünglichen gehalten, gegenüber dem sog. W-Text. Harnack hat die 1899 mit vollüberzeugenden Gründen verteidigte Ursprünglichkeit des O-Textes 1908 preisgegeben und ist der Ansicht, daß der W-Text ohne die goldene Regel das Originale bietet, und daß Lk. die drei Stücke des W-Textes als Inbegriff eines Moralkatechismus verstanden haben wollte. Zu diesem Irrtum kommt er aber nur durch die verfehlte Identifikation der Reisen Gal. 2, 1 und Act. 15, deren Nichtidentität Weber bekanntlich seit Jahren auf das schärfste vertritt.

Die Glaubwürdigkeit der Evangelien von J. Schäfer-Mainz in Heliand 1912, 111–15. Eine kurze, populärwissenschaftliche Beantwortung der Fragen: Geht das, was sie berichten, auf Augenzeugen, oder doch auf Zeitgenossen zurück? Waren die Berichterstatter urteilsfähig? Waren sie wahrheitliebend?

Zur Quellenkritik der synoptischen Evangelien von R. v. Kralik in „Die Kultur" 1912, 45 ff. K. hatte in derselben Zeitschr. 1911, 385–402 ausgeführt, daß Nikodemus als Hauptquelle des Johannes für die Partien, die sich auf den offiziellen Kreis des Synedriums beziehen, aufzufassen sei. Hier sucht er nachzuweisen, daß bei den Synoptikern Joseph v. Arimathäa in dieser Beziehung eine große Rolle spielt. Eine zweite Quelle ist Matthäus, dessen Spuren der Verf. in eingehender Untersuchung nachgeht.

The Synoptic Gospels and our Lords Divinity von J. Mac Rory in The Irish Theological Quarterly 1912, 22–40. Verf. will die rationalistische These prüfen, daß in den synoptischen Evangelien, im Gegensatze zum johanneischen, Jesus als bloßer Mensch erscheine, der keine höhere Ansprüche mache, als den, als besonderer Gottesgesandter angesehen zu werden. Er prüft zunächst den Bericht der Apg., der beweist, daß der Glanbe an Jesu Gottheit in der Urkirche vorhanden war und nicht ein Produkt der Evolution ist. Dann untersucht er die synoptischen Berichte über Jesu Geburtsgeschichte und sein öffentliches Leben unter Auseinandersetzung mit Harnack und Loisy. Nach Darstellung der Synoptiker ist Jesus derselbe wahre Sohn Gottes, wie im vierten Evangelium; der Glaube der späteren Zeit war auch der der Urkirche.

The Star of the wise men von F. Steinmetzer ibidem 51–64. Inbezug auf die Erzählung von den Magiern (Mt. 2) stehen sich zwei Ansichten ganz extrem gegenüber. Die einen erklären die ganze Erzählung in rein wunderbarem Sinne, die anderen meinen, sie sei ein Mythus, zu dem religionsgeschichtliche Parallelen aus der römischen Geschichte, dem Buddhismus, Parsismus usw. angeführt werden. Verf. huldigt einer mittleren Richtung, die die Geschichtlichkeit festhält, aber die einzelnen Ereignisse natürlich erklärt. Er setzt auseinander, daß die Magier durch ihre astronomischen und astrologischen Studien zu ihrer Reise veranlaßt worden sind: die Er-

zählung Mt. 2 ist verständlich und geschichtlich auch ohne ein besonderes Wunder Gottes. Wenn die Reise des Tiridates nach Nero im Jahre 66, um ihn als Gott Mithra zu ehren, wahrscheinlich durch ein astrales Phänomen veranlaßt wurde, wie Kritzinger zeigt, so kann es mit der Reise der Magier gerade so gewesen sein.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Clemenza von Ungarn, Königin von Frankreich lautet der Titel des 30. Heftes der Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, bearbeitet von A. M. Huffelmann (Berlin, Rothschild; ℳ 2,50). Sie, nicht ihre Mutter Clemenza von Habsburg, ist, wie der Verf. dartut, die bella Clemenza, welche Dante im neunten Gesange des Paradieses anredet. Erst die neuesten Veröffentlichungen von Coulon (Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII) und Finke (Acta Aragonensia) ermöglichten es, den Lebensgang Clemenzas zu verfolgen. Doch bleiben es auch jetzt nur Umrisse eines Lebensbildes. Clemenza war das jüngste Kind Karl Martells, des ältesten Enkels Karls von Anjou und der genannten Clemenza, einer Tochter Rudolfs von Habsburg. Ihr Vater wurde nach der Ermordung Ladislaus' IV. zum König von Ungarn gekrönt, ohne jedoch jemals dieses Reich zu betreten. Nach dem baldigen Tode der Eltern blieb die junge Clemenza am neapolitanischen Hofe. Ihr Oheim Robert (König seit 1309) betrachtete sie als wertvolles Heiratsobjekt im Interesse seiner Politik. Allzu vorsichtig zögerte er lange ihre Hand zu vergeben, bis er sie endlich dem Könige Ludwig X. von Frankreich als zweite Frau vermählte. Doch starb Ludwig bereits nach einjähriger Ehe, und auch das Kind, das Clemenza nach dem Tode ihres Gemahls gebar (Johann I.), starb nach fünf Tagen. Ihre Witwenschaft verlebte sie in Paris, wo sie im Temple wohnte; längere Zeit hielt sie sich auch in der Provence auf. Sie starb am 13. Oktober 1328. Wo sie in den spärlichen zeitgenössischen Notizen ausführlicher erwähnt wird, geschieht es nur in lobender Weise. Eine Stütze, namentlich in ihren Streitigkeiten mit ihrem Schwager Philipp V., fand sie am Papste Johannes XXII., der ihr zudem persönlich bekannt war, da er seit 1307 am neapolitanischen Hofe die Stelle eines Kanzlers bekleidet hatte. Die Darstellung zeigt, wie der päpstliche Stuhl in jener rauhen Zeit oft die einzige wirksame Hilfe der Bedrängten war. Weiterhin ersieht man aus ihr, wie umfangreich der Geschäftsbetrieb an der Kurie war. Kulturgeschichtlich interessant sind die Nachrichten aus dem erhaltenen Inventarverzeichnis des Nachlasses der Königin.

„**Die Gründung der baierischen Zunge des Johanniterordens.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kurfürsten Max II. Emanuel, Max III. Joseph und Karl Theodor von Baiern" ist der Titel des 89. Heftes der Historischen Studien (Berlin, Ebering; ℳ 6,80). Dort schildert L. Steinberger die mehrfachen erfolglosen Gründungsversuche unter den beiden erstgenannten Kurfürsten zu Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts und zu Anfang des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts, und die endliche Gründung kurz vor der Aufhebung des souveränen Ordens unter Karl Theodor in den Jahren 1780–1783. In den Gründungsplänen traten die idealen Gesichtspunkte durchaus hinter sehr materiellen zurück. Max Emanuel dachte an die Versorgung baierischer Prinzen und selbst an die Unterbringung unechter Glieder des Wittelbachischen Hauses, letztere Absicht hatte auch Karl Theodor; sie alle dachten an die Eröffnung neuer Unterkunftsmöglichkeiten für den baierischen Adel, dem der Orden bisher verschlossen war. Die Neugründung wurde namentlich aus den Gütern des aufgehobenen Jesuitenordens dotiert. Wenn auch der Gegenstand des Buches nur eine beschränkte Bedeutung hat, so ist doch in ihm vieles enthalten,

was für die weitere Geschichte, politische und Kulturgeschichte, von Interesse ist. Der Verf. hat ein umfangreiches Material, ungedrucktes und gedrucktes, durchgearbeitet und eine recht stattliche Literatur durchsucht.

Von besonderem Interesse für uns Westfalen ist das 31. Heft der Beiträge für die Geschichte Niedersachsens und Westfalens (hrsg. v. G. Erler): **Die Verhandlungen der Landstände des Fürstbistums Münster zur Zeit der französischen Revolution 1789—1802** von A. Meyer zu Stieghorst (Hildesheim, Lax; ℳ 2,60). Das Fürstbistum Münster war, wie die Mehrzahl der geistlichen Staaten des alten deutschen Reiches, bis zum Ende seines Bestehens ein ständischer Staat, während in den weltlichen Territorien seit dem westfälischen Frieden der Absolutismus sich durchgesetzt hatte. Speziell am Ende des 18. Jahrhunderts waren die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse im Hochstift unter der Regierung Maximilian Franzens von Österreich, des jüngsten Sohnes Maria Theresias, eines der „guten" Fürsten jener Tage, und namentlich infolge der Tätigkeit des Ministers Franz Wilhelm von Fürstenberg nicht ungünstige. „Das Kassenwesen machte den Eindruck der Gesundheit und der Ordnung", wenn auch hier, wie anderswo, die Lasten ungleich verteilt waren. Die freiheitlichen Ideen der französischen Revolution machten sich, wenngleich langsam, auch in Münster geltend. In den Verhandlungen der Jahre 1793—1795 über die infolge der Kriegsläufte (nebenbei sei bemerkt, daß Münster die einzige Militärmacht unter den geistlichen Staaten war) wiederholt notwendigen außerordentlichen Ausgaben beantragte die dritte Kurie, sichtlich unter dem Einflusse der von Frankreich ausgehenden Anschauungen von der Gleichheit aller Untertanen, eine bessere Verteilung dieser Lasten in der Art, daß die Schatzpflichtigen zwei Drittel, die Schatzfreien, also die beiden Vorderstände, das Domkapitel und die Ritterschaft, ein Drittel derselben trügen, daß jedoch die Quote der Schatzpflichtigen aus der Pfennigkammer von den Überschüssen der gewöhnlichen Einkünfte genommen würden. Die Vorderstände stimmten auch zu, ohne sich jedoch ein für allemal auf diesen Modus festlegen zu wollen. Ähnlich maßvoll waren andere Forderungen der dritten Kurie. An eine radikale Aufhebung der Privilegien der beiden Vorderstände dachte aber auch das Bürgertum nicht. An ungedruckten Quellen sind die Landtagsprotokolle von 1789—1801, die domkapitularischen Protokolle derselben Zeit und die Protokolle des münsterischen Stadtmagistrats benutzt. Ein Index wird vermißt. Referent möchte die lehrreiche und interessante Schrift angelegentlich empfehlen.

Ebenfalls in die kirchenpolitischen Kämpfe Badens (s. Jahrg. III d. Zeitschrift S. 510 f. und den laufenden Jahrg. S. 56) führt uns das Buch von J. Schofer: **Bischof Lothar v. Kübel.** Sein Leben und Leiden (Herder; ℳ 2,80). Der Titel schon deutet an, daß es wesentlich von trüben Zeiten erzählt. Geboren 1823, wurde Lothar v. Kübel als Weihbischof von Freiburg am 22. März 1868 zum Bischof konsekriert und nach dem Tode des Erzbischofs Hermann v. Vicari am 14. April desselben Jahres zum Verweser der Erzdiöse Freiburg gewählt. In dieser provisorischen Stellung hat er über ein Jahrzehnt bis zu seinem Tode (3. August 1881), die Erzdiözese verwaltet. Es war die Zeit des Höhepunktes des badischen Kulturkampfes. Die Darstellung ist von warmer Liebe zur Kirche und zu dem edlen Bischofe getragen, und ist ein wertvoller Beitrag zu einer Gesamtgeschichte des Kulturkampfes im deutschen Reiche, von welcher uns J. B. Kißling vor kurzem den ersten Band beschert hat (über Kißlings Werk wird an einer anderen Stelle berichtet werden).

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (Die im Apokritikus des Makarius Magnes enthaltene Streitschrift). Von Adolf Harnack. (IV. 150 S.) Leipzig, Hinrichs 1911; ℳ 5,— (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Band. 37, 4). Sowohl die Streitschrift des Philosophen und Christenfeindes Porphyrius, als auch alle seitens der Christen (Eusebius von Cäs., Methodius von Olympus, Apollinarius u. a.) dagegen gerichteten Verteidigungsschriften galten die längste Zeit als spurlos verloren, bis der Franzose Blondel i. J. 1876 die Gegenschrift des bis dahin fast unbekannten Bischofs Makarius von Magnesia, freilich lückenhaft und unvollständig herausgab, die den Titel „Der Eingeborene oder Apokritikus" (Antwortgeber) führt und über eine (fingierte) fünftägige Disputation mit einem heidnischen Philosophen berichtet, der eine lange Reihe von scharfen, zum Teil höchst boshaften Einwürfen gegen Stellen des N. T., namentlich der hl. Evangelien und der Apostelgeschichte erhebt. In diesem Philosophen glaubte alle Welt alsbald den gefährlichsten aller Christenfeinde in alter Zeit, den Neuplatoniker Porphyrius zu erkennen, dessen Streitschrift „15 Bücher gegen die Christen" diese Angriffe entlehnt seien. Im J. 1878 ließ Wagenmann von der Apologie des Makarius in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (Bd. 23, 269 ff.) eine deutsche Übersetzung erscheinen. In dankenswerter Weise hat nun Harnack den griechischen Text der im Apokritikus enthaltenen Angriffe des Porphyrius separatim nebst einer neuen, an Wagenmann sich indes manchmal anlehnenden deutschen Übersetzung zum Abdruck gebracht, einmal in der Absicht, diese Fragmente möglichst vielen, auch solchen, die das Griechische ungern lesen, zugänglich zu machen, dann aber auch, um einen Baustein für eine zukünftige kritische Ausgabe der Fragmente der porphyrianischen Streitschrift gegen die Christen bezw. für eine noch immer fehlende Gesamtausgabe der Werke bezw. Fragmente dieses gelehrten Neuplatonikers zu liefern, der sich, wenn auch kein Denker und Gelehrter ersten Ranges, immerhin in der Religionsphilosophie und in der Geschichtswissenschaft einen unvergänglichen Namen erworben hat (S. 144). — Die beiden den Text einleitenden Abschnitte handeln über die Überlieferung des Werkes des Makarius sowie über dessen Titel und Anlage, Zeit und Verfasser. Die dem Texte folgenden Abschnitte III—VI wollen den Beweis erbringen, daß diese Einwürfe (Quästionen) nicht etwa von Makarius selbst komponiert, sondern tatsächlich einer Streitschrift entnommen sind, über deren Anlage und Eigenart, Zeit und Verfasser Harnack eine eingehende Untersuchung anstellt, wobei sowohl eine Charakteristik der einzelnen Quästionen als auch eine zusammenfassende Gesamtcharakteristik derselben gegeben und schließlich die These verteidigt wird, daß der Verf. der Streitschrift, also der bei Makarius auftretende heidnische Philosoph niemand anders als Porphyrius ist und daß die in Apokritikus enthaltenen Fragmente nur ein anonymes Exzerpt aus dessen großen Werke gegen die Christen sind. Diese ganze Untersuchung ist, wie wir es bei Harnack nicht anders gewohnt sind, klar und eindringend, interessant und wertvoll. Der Register sind drei: Stellen-, Eigennamen- und Wortregister. Die Arbeit wird dem Historiker und Patrologen, dem Apologeten und Exegeten gleich willkommen sein (Vgl. die Besprechung von H. Vogel in der Theolog. Revue 1912, Sp. 17—20).

Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians **„Adversus Marcionem"** von Dr. August Bill. Leipzig, Hinrichs 1911; (112 S.) ℳ 3,50. (Texte und Untersuchungen Bd. 38, 2). Eine Erstlingsarbeit, die dem jungen Gelehrten alle Ehre macht, sowohl nach der textkritischen Seite als auch bezüglich der Analyse des Inhaltes des 1. Buches adv. Marcionem, jener Streitschrift, die unter den gegen

einzelne Irrlehrer gerichteten Schriften wohl am meisten hervorragt und von Tertullian selbst zu wiederholten Malen umgearbeitet worden ist. — Von den vier Abschnitten der vorliegenden Untersuchung behandelt der erste die Einleitung (c. 1 u. 2), der zweite erbringt den Beweis für den Monotheismus, der dritte handelt über die Offenbarung Gottes, der vierte über Gottes Eigenschaften. Zwei Exkurse sind der Untersuchung und Widerlegung der Hypothese Kroymanns, der auch im 2. Buche adv. Marcionem Doppelrezensionen an fünf Stellen annimmt, sowie dem Beweise des Monotheismus im 4. Kapitel von Tertullians Schrift adv. Hermogenem und bei Novatian (de trinitate c. 4) gewidmet, während ein Anhang Marcions Fragmente, soweit sie im 1. Buche adv. Marc. vorliegen, zusammenstellt, wobei zunächst von einer Prüfung der Richtigkeit dieser Angaben abgesehen, auch kein Unterschied gemacht wird zwischen solchen Stellen, die Marcion selbst als Vertreter der betreffenden Ansicht nennen, und solchen, die die Marcioniten als Gewährsleute anführen. Es folgt dann eine sachlich geordnete Zusammenfassung von Marcions Aussprüchen über die Zweigötterlehre und das Verhältnis des guten Gottes zum Schöpfergott, zur Menschenwelt und zum Erlöser Christus, ferner über des marcionitischen Schöpfergottes sonstiges Wesen, sein Volk und seine Schöpfertätigkeit. — Bescheiden nennt Bill seine Untersuchung nur eine Vorarbeit zu einem künftigen eingehenden Kommentar. Allein sehr gern akzeptieren wir sein Versprechen, daß er in den nächsten Jahren ähnliche Erklärungen des 2. u. 3. Buches von Tertullians adv. Marc. werde folgen lassen.

Die Zeit Kommodians. Von Karl Weyman (München), in der Theolog. Revue 1912, Sp. 1—10. Wer nach Rauschens (Bonn) „Ein letztes Wort über das Zeitalter Kommodians" etwa geglaubt hätte, Brewers These, daß Kommodian ein arelatensischer Laiendichter sei und dem 5. Jahrhundert angehöre, sei mit Erfolg durchgefochten (vgl. diese Zeitschrift 1911, 327 und 511), wird durch die gründliche Rezension der zweiten Brewerschen Schrift „Die Frage um das Zeitalter Kommodians" (Forschungen zur christlichen Lit. und Dogmengesch., Bd. X. 5, Paderborn, Schöningh 1910) durch K. Weyman eines andern belehrt. Weil dieser, soweit es im Rahmen selbst einer längeren Besprechung nur möglich ist, der Reihe nach sämtliche von Brewer für seine Chronologie beigebrachten Beweismomente zu widerlegen sucht, um an der alten Datierung festzuhalten, so wollen wir auf dieselbe besonders aufmerksam machen, unsere frühere Meinung wiederholend, daß von einer definitiven Lösung der Kommodianfrage noch immer nicht die Rede sein kann (vgl. Lit. Rundschau 1911, Sp. 486 ff., Wochenschrift für klass. Philologie 1911, 712 und 735 ff., Theol. Literatur-Zeitung 1911, Sp. 384 und Deutsche Lit.-Zeitung 1911, Sp. 1413 ff.).

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Von dem in dieser Zeitschrift wiederholt warm empfohlenen **Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique**, herausgegeben von A. D'Alès, Prof. am Pariser Institut Catholique, erschien soeben die 7. Lieferung (Paris, G. Beauchesne u. Co.; Fr. 5,—). Ein dem Herausgeber zur Seite stehender Mitarbeiterstab von hervorragenden Sachgelehrten verbürgt die wissenschaftliche Zuverlässigkeit des in der vorliegenden 4. Auflage eigentlich wieder ganz neu geschaffenen Werkes. Die Gründlichkeit, mit der hier die Beweise der katholischen Wahrheit dargelegt, bezw. die Einwürfe der Gegner widerlegt werden, geht deutlich genug aus der Tatsache hervor, daß die vorliegende Lieferung auf 320 großen und engbedruckten Spalten nur 11 Artikel bringt, von denen manche separat gedruckt den Umfang einer stattlichen Broschüre erreichen würden. Ein besonderer Vorzug der einzelnen Artikel ist ihre klare

und durchsichtige Disponierung. Die in Lieferung 7 gebotenen Artikel seien durch die folgenden Stichworte wenigstens angedeutet: Fin justifie les moyens? Foi. Fideisme; Fourmi biblique; Franc-Maçonnerie; Frères du Seigneur; Galilée; Gallicanisme; Garibaldi; Genèse; Gnose; Gouvernement ecclésiastique. Mit dieser Lieferung beginnt der 2. Band des Werkes; sie enthält zugleich die nötigen Beilagen (Titelblatt), welche es ermöglichen, die früheren Lieferungen als Band I. nunmehr einbinden zu lassen.

Von dem nicht minder warm empfohlenen von der Allgemeinen Verlagsgesellschaft (Berlin) herausgegebenen Lieferungswerke **Der Mensch aller Zeiten** liegen uns heute die Lieferungen 6, 7 und 8 vor (40 Lieferungen à ℳ 1,–). Hugo Obermaier vollendet zunächst die Darstellung der jüngeren Paläolithzeit in Westeuropa, welche durch zahlreiche auf uns gekommene Äußerungen des Kunsttriebes des primitiven Menschen in besonderem Maße unser Interesse herausfordert (Lief. 6). Die Darstellung der jüngeren Paläolithzeit im übrigen Europa und in den außereuropäischen Kontinenten erstreckt sich durch die ganze 7. bis in die Mitte der 8. Lieferung. Aus dem dann folgenden Kapitel über das Alter des Menschengeschlechts, sei hervorgehoben, daß O. in einer Berechnung, in welche immer die Minima für die einzelnen Perioden eingesetzt wurden, zu dem Resultate kommt, daß seit dem ersten Auftreten des Menschen in Europa wenigstens 100 000 Jahre vergangen sind. Außerdem bringt die 8. Lief. noch den Anfang des der körperlichen Beschaffenheit des Diluvialmenschen gewidmeten Kapitels. Die Lieferungen sind mit Tafeln, Karten und Textabbildungen aufs reichste ausgestattet.

Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit von Franz Cumont, Professor der alten Geschichte der Universität Gent. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. 2. vermehrte u. verbesserte Auflage (Leipzig 1911 B. G. Teubner ℳ 5,– geb. 5,60). Aus seinem zweibändigen Werke Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra avec introduction critique (Brüssel, H. Lamertin 1896 u. 1899) hatte Cumont von dem die Resultate seiner Forschung zusammenfassenden Teil ohne den wissenschaftlichen Beweisapparat bereits im Jahre 1900 eine französische Sonderausgabe veranstaltet, deren deutsche Übersetzung nunmehr schon in 2. Auflage vorliegt, für welche die Fortschritte der Forschung bis zur Gegenwart verwertet wurden. Die Zahl der beigegebenen Illustrationen ist von 9 auf 26 gestiegen, die Karte der Verbreitung des Mithrakultes konnte ebenfalls verbessert werden. Auch die Anmerkungen wurden vermehrt. Der gelehrte belgische Forscher zeigt in einem einleitenden Kapitel, wie der Glaube des alten Iran, aus dem der Mithrazismus sich herleitet, in Babylonien mit semitischen Lehren durchsetzt und in Kleinasien durch verschiedene Lokalkulte modifiziert, schließlich von hellenischen Ideen zum Teil überwuchert zu der Religion wurde, welche gegen Ende des 1. Jahrhunderts im Abendlande ihren Siegeslauf durch das römische Reich mit Ausschluß der griechischen Welt begann. Das 2. Kapitel verfolgt die Ausbreitung des Kultes, welche vornehmlich durch Soldaten, Sklaven und Kaufleute aus dem Orient erfolgte, durch die einzelnen Provinzen des Reiches. Das folgende Kapitel begründet die Begünstigung des Mithrazismus durch die Kaiser aus gewissen Lehren desselben, welche die Fürsten über die gewöhnlichen Menschen hoch erhoben. Zwei weitere Kapitel enthalten die Lehren der mithrischen Mysterien sowie alles, was sich über die Liturgie, den Klerus, die Gläubigen und die Organisation der Mithraverehrer feststellen läßt. Das letzte Kapitel behandelt das Verhältnis des Mithrazismus zu den übrigen Religionen des römischen Reiches. Während er sich allen übrigen Religionen anpaßte und daran war, sie alle in einer ungeheuren Synthese zu vereinigen, unterlag

er im Kampfe mit dem Christentum, in dem er von Anfang an trotz großer Ähnlichkeiten einen hartnäckigen und im Grunde genommen seinen einzigen Gegner gefunden hatte. Einen wechselseitigen Einfluß zwischen Mithrazismus und Christentum glaubt Verf. zwar annehmen zu müssen. Doch urteilt er hier mit wohltuender Besonnenheit. Einmal bemerkt er, daß Ähnlichkeiten nicht unbedingt Nachahmung voraussetzen. Neben den Ähnlichkeiten betont er dann die eben so großen Verschiedenheiten. Die Frage, in welcher Weise die gegenseitige Beeinflussung stattgefunden habe, hält er für gänzlich unlösbar und verspricht sich hierfür auch von der fortschreitenden Forschung keinerlei weitere Aufklärung. Im Anhang behandelt Verf. noch die mithrische Kunst. Schließlich folgt noch ein Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen über den Mithraskult seit dem Jahre 1900.

Die Weltanschauung des Katholiken für weitere Kreise ältern und neuern Irrtümern gegenübergestellt von Th. Mönnichs S. I. (Rüstzeug der Gegenwart Nr. 5, Bachem 1911, geb. ℳ 1 80). Bei den vielfachen Berührungen mit glaubensfeindlichen Theorien, in welche jeder Katholik im Weltleben heute selbst gegen seinen Willen gerät, will Verf. solchen, welche das Bedürfnis nach Aufklärung empfinden, ein systematisches Studium jedoch nicht durchzuführen vermögen, einen Ersatz für letzteres in Form von aufklärenden Unterhaltungen geben, welche ein Vereinspräses mit einem jungen Vereinsmitgliede, welches das Gymnasium absolviert hat, führt. Verf. setzt bei seinem Leser den gläubigen Standpunkt voraus und hat es nicht in erster Linie auf apologetische Widerlegung gegnerischer Theorien abgesehen, sondern mehr auf eine positive Darlegung dessen, was man die Weltanschauung des Katholiken nennen kann. Die ungläubigen Weltanschauungen brauchen dann nur in das Licht der gläubigen gerückt zu werden, um bald und ohne Schwierigkeit als Verirrungen des menschlichen Geistes erkannt zu werden. Das Büchlein ist frisch und lebendig geschrieben und recht geeignet, dem gedachten Zwecke zu dienen. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de catechizandis rudibus und die Taufkatechesen des Marentius von Aquileja und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII. saec. von J. M. Heer, Privatdoz. in Freiburg (Herder, ℳ 5,— Biblische und Patristische Forschungen Heft 1). Der Münchener Kodex lat. m. 14410 (9 J) aus St. Emmeram in Regensburg enthält außer anderen teilweise schon edierten Schriften einen Zyklus von Missionsvorträgen, die nach Augustins bekannter Schrift (de catechizandis rudibus) als Ratio de catechizandis rudibus bezeichnet werden. Die darin angesprochenen rudes sind Heiden, und zwar wie nachgewiesen wird, Germanen oder Avaren der Karolingerzeit. Wir haben aus der patristischen Zeit eine Fülle Reden und Ansprachen an Christen, auch an Kompetenten, aber sehr wenige an Heiden, die erst bekehrt werden sollen. Selten sind solche Reden niedergeschrieben worden. Bisweilen traten auch drastischere Mittel (Fällung der hl. Eiche, ein Schlachtensieg des Christengottes, der Wille der Oberen) an die Stelle der Belehrung. Doch allmählich kam seit Bonifacius und besonders seit Karl d. G. System und Ordnung in die Missionstätigkeit unter den Germanen. Von Einfluß auf Karls etwas harte Bekehrungsart war Alkuin. Seine Missionsanweisungen enthalten die Epist. 110. 107. 113. Förmliche Missionskatechesen sieht Heer nun in den oben genannten 6 Katechesen an die Heiden. Die daran in der Handschrift anschließenden Texte erweitern und ergänzen die Katechesen zu einem vollständigen Taufunterrichte. Die Themata der 6 Vorträge an die Heiden lauten: Ia. Vorfragen an den Proselyten. Ib. Erste

Katechese vom christlichen Lebensideal. II. De decem praeceptis legis. III. Item unde supra de respuendis idolis. IV. Deum solum colendum. V. Item unde supra Deum colendum. VI. De Deo. Es handelt sich also um einen ersten Vorstoß gegen das Heidentum und einen ersten Schritt hin zum Christentum. Es wird den Rudes ein neues Lebensideal gezeigt im Hinblick auf den einen wahren Gott und unter Verwerfung des heidnischen Götzendienstes. Spezifisch Christliches wird noch nicht geboten. Verf. prüft kritisch die Katechesen nach Quellen, Zeit, Heimat, Verfasser und Sprache und kommt zu dem bereits oben vorweg angegebenen Urteil. Ihm weiter in Einzelheiten zu folgen, reicht hier nicht der Raum. Am Ende werden die besprochenen Texte sowie die Enzyklika Karls über die Taufe und die zwei Antworten darauf vom Patriarchen Maxentius und einen Anonymus wörtlich mitgeteilt. Zu erwähnen ist noch ein dreifacher Anhang: Das Epistel-Homilar des Ps.-Beda; Zwei Karolingische Bußpredigten; Eine deutsche Synode um das Jahr 800. Das Hauptinteresse wird aber den sechs Missionskatechesen zugewendet. Mancher wird bei der Lektüre der Katechesen (De Deo) staunen über die Höhe derselben. Besonders die 6. geht völlig über die Köpfe der armen „Rudes" hinweg. Sie liest sich wie ein scholastiker Traktat De Deo uno, sogar die Aseität ist erwähnt. Aber das ist nun einmal so in der patristischen und auch späteren Zeit. Populäre theologische Darstellungen im Sinne unserer Zeit finden sich nicht viele. Die mühevolle genaue Arbeit H.s weckt vielfaches theologisches Interesse. Sie sei allen Freunden der altgermanischen Mission bestens empfohlen.

Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes von Lic. F. Büchsel. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Heft 3 (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 2,80). In orthodoxem Sinne wird hier der wichtige johanneische Begriff von der „Wahrheit" behandelt. Nach einer Einleitung über den Stand der Frage werden die Grundzüge dieses Wahrheitsgedankens festgestellt. Die Wahrheit (ἀλήθεια) ist Norm des Erkennens wie des Handelns; sie ist das aber nicht in theoretischer Weise, sondern in praktischer, lebendiger Art. Ihr Gegensatz ist die Lüge. Wahrheit und Lüge verhalten sich wie Licht und Finsternis, Leben und Tod, Liebe und Haß, Gutes und Böses. Damit sind zugleich die verwandten Begriffe angedeutet. Über den Lichtbegriff folgt am Schlusse ein eigener Exkurs. Die Wahrheit stammt von oben, von Gott, wie die Lüge vom Teufel. Jesus ist der Inhaber der Wahrheit und ihr Vermittler an die Menschheit, er ist die persönliche Wahrheit; er schaut die Wahrheit ständig in Gott. Er zeugt für sie (18, 37), ist voll von ihr (1, 14), sie wird durch ihn lebendig (1, 17); er ist Wahrheit (14, 6). Ein analoges Verhältnis wie Christus nimmt der Hl. Geist zur Wahrheit ein; er heißt prägnant „Der Geist der Wahrheit". Die Wirkung der Wahrheit im Christen ist Erkenntnis, Gotteserkenntnis, Erkenntnis Christi und seines Werkes, Glaube. Dieser Glaube ist wesentlich intellektueller Natur. Er macht frei, und zwar zunächst von Irrtum und Finsternis, aber auch von Bosheit und Sünde. Denn wer im Glauben wirklich die Wahrheit ergriffen hat, der tut sie auch. Auf dem Tun der Wahrheit liegt ein großer Ton. Deshalb ist die Wahrheit auch sachlich gleich der Liebe, und der Glaube im lebendigen Bunde mit derselben. Weil sich die Wahrheit in Glaube und Liebe offenbart, deshalb bewirkt sie auch Gemeinschaft. Wahrheit ist also keine „Privatsache"; sie bewirkt äußeren Zusammenschluß der Gläubigen. Schwierig ist der johanneische Gedanke vom „Sein aus der Wahrheit". Er ist gleich dem „Sein aus Gott". Verf. hat mit Recht die dualistischgnostische, prädestinatianische Erklärung abgelehnt. Nicht will Johannes sagen, daß nur diejenigen zur Wahrheit kommen können, die naturhaft dafür veranlagt sind, dagegen jene nicht, die der Finsternis entstammen. Nach Joh. 1, 3 ist die ganze Schöpfung aus Gott und seinem Logos. Der Glaube ist zwar Gottes Geschenk (6, 44), aber er enthält

auch ein Moment persönlicher Willenstat. Das Nichtglauben-wollen trotz des Glauben-könnens ist ja die eine große Sünde im Johannesevangelium. Diese Gedanken hätten die Stellungnahme des Verf. zu der schwierigen Frage noch erleichtert und gefestigt. Im übrigen können wir die eindringende Studie allen empfehlen. Der protestantische Sonderstandpunkt macht sich kaum bemerkbar; überall sind die Resultate durch solide Erklärung gewonnen und ohne konfessionelle Polemik zusammengestellt. Beim Kapitel von der „Gemeinschaft", welche die Wahrheit bewirkt, hätte dem Gedanken der „Kirche" kräftig Ausdruck gegeben werden müssen. Freilich wäre das eine Kirche mit einer, gleichen, gemeinsamen Wahrheit gewesen (Joh. 17).

Jatho und Harnack. Ihr Briefwechsel; mit einem Geleitworte von M. Rade (Tübingen, Mohr; M 1,–). Wir können zu diesem häuslichen Streite nur eine negative Stellung einnehmen. Jatho bekennt sich u. E. mit Recht zum Schüler Harnacks, und dieser versucht ihn mit Unrecht und ohne Erfolg abzuschütteln. Rade sucht nun nachzuweisen, daß sie beide miteinander wohl auskommen können. Nur habe Jatho verkannt, daß ein Pfarrer nicht die Lehrfreiheit eines Professors habe. Quod licet Jovi etc. B. Bartmann.

Kirchenrecht.

I. U. Dr. A. Fischer, **Kirchenrecht I u. II.** 2. verb. Aufl. (Repetitorien zu den österreichischen Staatsprüfungen und Rigorosen. Heft 4 und 5. Leipzig 1911, Dieterichsche Verlagsb.; je M 1,50). Die Hefte erfüllen ihren Zweck, eine Stütze für Repetitionen zu bieten, wegen der bestimmten übersichtlichen Darstellung, zu der knappe Noten kommen, gut. Die neuere Gesetzgebung ist berücksichtigt. Bemerkt sei: Die Publikation der päpstlichen Gesetze geschieht nur mehr durch die Acta Ap. Sed. (zu I, 3). Ungarn ist bezüglich der Gültigkeit nicht kirchlich geschlossener Mischehen Deutschland gleichgestellt (zu II, 78).

Rudolph Sohm hat sich entschlossen, sein grundlegendes Werk: **Die Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung,** das 1871 zuerst erschien, in einem selbst in der Orthographie unverändertem Neudruck (Leipzig 1911, Duncker u. Humblot; M 12,–) wieder ausgegeben. Die Wissenschaft wird ihm Dank wissen, daß er die Benutzung des Werkes auf diese Weise erleichtert hat.

Daß die Forschung allerdings in 40 Jahren bezüglich der von Sohm behandelten Materie nicht geruht hat, zeigt die Schrift von Dr. Walther Seelmann, **Der Rechtszug im älteren deutschen Recht** (Untersuchungen z. deutsch. Staats- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Otto v. Gierke, 107. Heft. – Breslau 1911, M. u. H. Marcus; M 7,20), wo neben gründlicher Ausbeutung der Quellenstellen auch die Benutzung der neueren Literatur nicht fehlt. Für das K.-R. sei verwiesen auf § 13 (S. 26 ff.), wo der Rechtszug der geistlichen Richter besprochen wird, und besonders auf § 21 (S. 59 ff., S. 75 f.), wo S. bestreitet, daß es ein besonderes Güte- und Vermittlungsverfahren bei Streitigkeiten der Geistlichen in weltlichen Sachen gegeben habe, wie Sohm annimmt. (Anderseits leugnet Sohm den privilegierten Gerichtsstand der Geistlichen in weltlichen Dingen im fränkischen Reiche a. a. O. S. 340).

Sohm schrieb (ebenda S. 27): „Das fränkische Recht kennt keinen Gegensatz zwischen Reichsgut und Privatgut des Königs." Das mag für die Merowingerzeit schließlich gelten, für später jedoch nicht mehr. Den Beweis erbringt: Dr. phil. A. Kerrl in der Schrift: **Über Reichsgut und Privatgut** der deutschen Könige des früheren Mitelalters (Oldenburg i. Gr. 1911, Gerhard Stalling; M 1,80). Die Beweisführung geschieht auf Grund der Ausdrücke der Urkunden. Sie lassen deutlich

den Unterschied zwischen privatrechtlich bezeichneten Gütern und solchen mit öffentlich-rechtlichen Bezeichnungen hervortreten. — Für erstere sind die Namen: proprietas, haereditas, praedium gebräuchlich, für die letzteren: res fisci, res fisci publici, res publici iuris nostri, res iuris regii etc. Die rechtliche Begriffsbestimmung dieser Ausdrücke ist auch für das Verständnis der kirchlichen Urkunden dieser Art wertvoll.

Dr. Johannes Krüger, **Grundsätze und Anschauungen bei den Erhebungen der deutschen Könige in der Zeit von 911–1056** (Unters. z. deutsch. Staats- und Rechtsg., hrsg. von Otto v. Gierke. 110. Aufl. Breslau 1911, M. u. H. Marcus; ℳ 4,80). Die Arbeit läßt die politischen Vorgänge bei den Königserhebungen und auch das eigentlich Formelle des Wahlaktes zurücktreten, um die Frage schärfer zu beantworten: Wer konnte König werden? Der Verf. will die Reste altgermanischer Anschauung über das Königtum in der sächsisch-fränkischen Zeit nachweisen und betont namentlich das Prinzip der Erblichkeit. Wenn er die anderen altgermanischen Forderungen, daß der König als oberster Heerführer und Richter auch der Tüchtigste und Beste sein muß, daß das Volk darum bei der Erhebung zur Königswürde auch mitwirken will, dem Erblichkeitsprinzip gegenüber zurücktreten läßt, so ist daran seine Stellungnahme gegenüber den vielfach von der Kirche vertretenen Grundsätzen schuld. — So sehr man indessen das Prinzip der Erblichkeit der Krone für die glückliche Regierung eines Volkes schätzen mag, so kann man daneben doch verstehen, wenn die Kirche betonte, daß der König auch seines Amtes würdig sein solle, daß er als Schützer des christlich gewordenen Staates auch mit christlichen Tugenden geziert sei. — Nicht um die unschuldigen Unehelichen zu treffen, sondern um die Königsthrone rein zu erhalten, betonte die Kirche die Erbfähigkeit nur ehelicher Söhne. — Von seinem Standpunkte aus macht K. die Kirche verantwortlich für das Elend des Interregnums, weil die Kirche die von einem Könige zu fordernden Eigenschaften fixiert und darum das Erblichkeitsprinzip bekämpft habe. — Der Fleiß der Forschung, der Mut und die Gewandtheit, mit welchem die Ansichten im einzelnen vertreten werden, seien anerkannt.

Prof. Dr. Eduard Eichmann in Prag, **Das Exkommunikationsprivileg des deutschen Kaisers im Mittelalter** (S.-A. aus d. Ztschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsg. Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1911). Der Kaiser durfte nach der Kaisersalbung dem Sachsen- und Schwabenspiegel zufolge nur gebannt werden wegen Glaubensirrung, Verstoßung der rechtmäßigen Gemahlin und Zerstörung von Kirchen. Nach dem Schwabenspiegel darf ihn der Papst allein exkommunizieren. E. prüft unter Heranziehung des gesamten Quellenmaterials, ob die Behauptung des Sachs.-Sp.s wirklich ein Satz öffentlichen Rechts war, und verneint das. Eike war Anhänger Ottos IV., das erklärt seine Behauptung. — Der Zusatz des Schwab.-Sp.s ist richtig. Der Kaiser wurde durch die Kaiserkrönung filius Papae und dadurch exemt. Die filiatio durch die Krönung ist eine interessante Parallele zur cognatio spiritualis, die durch Taufe, Firmung (Buße, Katechismus) bewirkt wird.

Dr. Franz Gillmann, Universitätsprofessor, **Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere.** Mainz 1912 (S.-A. aus Arch. f. kath. K.-R. 92, 1). Der Ausdruck besagt, wie G. erneut und durchschlagend beweist, nichts anderes als: der Papst kennt das gemeine kirchliche Recht. In c. 1 in VI^{to} I, 2 steht dann weiter, daß es beim Papste ein Nichtwissen bezüglich einzelner Tatsachen, wie Gewohnheiten und Statuten einzelner Personen, wohl geben könne. Wolle er darum letztere bei Erlaß allgemeiner Gesetze abschaffen, so müsse er das besonders erwähnen. — Hoffen wir mit G., daß der Satz ferner nicht mehr mißdeutet wird als „Ausdruck souveräner Willkür". J. Linneborn.

Liturgik.

Die Ephemerides Liturgicae brachten in Nr. 1 u. 2 des laufenden Jahrganges aus der Feder des Protonotars Dr. Peter Piacenza eine umfangreiche Abhandlung zur Konstitution Divino afflatu. Diese ist jetzt als Sonderabdruck unter dem Titel: **In Constitutionem „Divino afflatu" Commentarium** (Rom, Desclée u. Co.; Frank 2) erschienen. Das Buch ist großer Beachtung wert. Haben wir es doch mit einem Kommentar zu tun, der von einer Fachauktorität ersten Ranges verfaßt wurde, von einem Mitgliede der Ritenkongregation selbst, das an der Abfassung des neuen Psalteriums und seiner Rubriken hervorragenden Anteil gehabt hat. Einen gewissen offiziösen Charakter darf man daher dem Buche wohl zuerkennen. An der Spitze desselben steht der Text der Konstitutio. Ihr folgt das Commentarium in Bullam, das viele wertvolle Erläuterungen nach der historischen Seite hin enthält und uns so einen Überblick über alle vorausgegangenen Arbeiten und Bestrebungen der Brevierreform bietet. Als die zu lösende Aufgabe der vom Hl. Vater für die kommende Brevierreform eingesetzten Kommission gibt er folgende Punkte an: 1. Neuordnung der Feste des Kirchenkalenders. 2. Abfassung der historischen Lektionen nach den Gesetzen echter Kritik. 3. Sorgfältige Revision der Väterhomilien und Entfernung alles dessen, was unecht ist. 4. Reform der Generalrubriken des Breviers nach den neuen Bestimmungen. 5. Einfügung eines Commune plurimorum Confessorum und eines Commune pro pluribus sanctis mulieribus in das Brevier, um auf diese Weise die Feste der Heiligen vermindern zu können, ohne ihren Kult zu beeinträchtigen. An dritter Stelle des Werkes folgen die Rubricae, die naturgemäß mit ihrem Kommentar den Hauptteil des Werkes ausfüllen (S. 22–139). Die Rubriken werden in ihren einzelnen Titeln und sogar Sätzen sorgfältig exegesiert und begründet, auf ihre historischen Beziehungen untersucht und bezüglich ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Feste und deren Offizien ins rechte Licht gerückt.

Das Breviergebet nach der Konstitution Pius' X. „Divino afflatu". Von Regens B. Rasche (2. verb. Aufl. Paderb., Bonif.-Dr.; ℳ 0,50). Die Notwendigkeit, sein Buch „Kirchliches Stundengebet und Meßopfer" mit Rücksicht auf die Brevierreform einer gründlichen Korrektur zu unterziehen, gab dem Verf. zur Herausgabe dieses neuen liturgischen Werkchens die nächste Veranlassung. Aus dem Rahmen der bloßen Korrektur ließ er es aber dann schließlich heraustreten und gab ihm eine selbständige Fassung. Allen Geistlichen, denen es um eine klare und übersichtliche Anleitung zu der neuen Gebetsordnung zu tun ist, wird dieses sehr erwünscht sein, denn zunächst ist ihnen hier eine solche in bester Form geboten. Der Inhalt des Büchleins ist damit aber keineswegs erschöpft. Die Rubriken der Konstitution Divino afflatu greifen bekanntlich über die Neuordnung des Breviergebetes weit hinaus und haben vor allem bezüglich der Translation, Kommemoration, Konkurrenz und Okkurenz bedeutende Veränderungen gebracht. Auch diese bringt R. gründlich zur Darstellung, indem er die neuen Bestimmungen mit den alten geschickt verbindet. Die Seelsorgsgeistlichen werden sich recht bald mit den rubrizistischen Veränderungen bekannt machen müssen, um imstande zu sein, für Kirchenpatrozinium und Kirchweihe das Festkalendarium herzustellen. Ihnen sei das Büchlein hierfür bestens empfohlen. Wir sind überzeugt, daß es unter den vielen Neuerscheinungen, die mit Rücksicht auf die Brevierreform zu erwarten sind, zur verdienten Anerkennung und Verbreitung kommen wird.

Als zuerst erschienene Ausgaben des **Psalterium Breviarii Romani** cum Ordinario divini Officii können wir die von Desclée u. Co. (Tournai [Belgien], Paris,

Rom) hier verzeichnen: 1. Format in 48° (zu dem kleinen Brevier Nr. 22), brosch. Fr. 2,50; in Leinen geb. Fr. 3,–, in Leder Fr. 4,–. 2. Format in 16° (zum Brevier Nr. 35), brosch. Fr. 3,–; geb. in Leinen Fr. 3,50; in Leder Fr. 5,–. 3. Psalterium in 8 Faszikeln, wovon eines für das Ordinarium und je eines für die sieben Tage der Woche ist (Fr. 3,50). Diese sehr dünnen Faszikel können einzeln für die einzelnen Tage ins Brevier gelegt werden, ohne den Einband zu beschädigen. Man ist also nicht genötigt, stets das ganze Psalterium neben dem Brevier mit sich zu führen. Wir möchten nach unserem Geschmack mehr die an zweiter Stelle genannte Ausgabe empfehlen, weil sie bei gut leserlichem Druck doch auch nur einen sehr kompendiösen Umfang hat. Alle drei Ausgaben bieten das Psalterium in seiner Ordnung für das ganze Jahr (Totum) genau so, wie es die Vatikanische Ausgabe hatte. Ausstattung und Druck auf indischem Papier sind, wie das ja bei der Firma Desclée u. Co. selbstverständlich ist, ganz vorzüglich.

Die erste zuverlässige Hilfe, um rasch den Mechanismus des neuen Breviers zu erlernen, bietet uns Prof. Dr. M. Gatterer S. I. in seinem kleinen Broschürchen: **Wie betet man das neue Brevier?** (Innsbruck, Fel. Rauch; ℳ 0,25) das bereits in dritter vermehrter Auflage erschienen ist. Dabei läßt er es aber auch nicht daran fehlen, uns wenigstens einen Einblick in die leitenden Grundsätze der Reform zu geben. Für den Gebrauch des praktischen Büchleins werden Beter vorausgesetzt, die mit dem alten Brevier bereits vertraut sind.

Paderborn. K. Gierse, Subregens am Priesterseminar.

Missionswissenschaft.

Die katholische Heidenmission im Schulunterricht. Hilfsbuch für Katecheten und Lehrer. Von Friedr. Schwager S. V. D. (Steyl 1912, Missionsdruckerei, 183 S., geb. ℳ 2,–). Seit langem hatte ich erkannt, daß die Darbietung von Materialien für den Unterricht eines der dringendsten missionsliterarischen Bedürfnisse sei, aber Mangel an Zeit und eine Erkrankung hinderten die Ausführung des Projektes. Jetzt endlich bin ich, zum Teil dank den Vorarbeiten eines nun auch schon heimgegangenen Konfraters (P. Bresky S. V. D.), in der Lage, das vorstehende Werk anzeigen zu können. Es ermöglicht Geistlichen und Lehrern, die Mission im Katechismus, der biblischen Geschichte, im geschichtlichen und geographischen Unterricht so zu berücksichtigen, wie es die Zeitlage erfordert und wie das in protestantischen Schulen längst geschehen ist. Dafür ist bezeichnend, daß Warnecks Werk „Die Mission in der Schule" bereits in vierzehnter Auflage vorliegt.

Es ist mir eine besondere Freude, gleichzeitig mit obigem für die Hand des Lehrers bestimmten Werke auch ein Missionsbuch für Schüler empfehlen zu können: **Die Heidenmission.** Mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Kolonien für Schule und Haus bearbeitet von Religionslehrer Prof. Dr. Herm. Ditscheid (Cöln 1911, Bachem; geheftet ℳ 1,–). Soweit ich nach den mir vorliegenden Aushängebogen beurteilen kann, zählt die Schrift 115 Seiten und behandelt inhaltlich denselben Stoff, nur wesentlich knapper, wie mein Buch. Die Anordnung weist einige Verschiedenheiten auf, die aber meist zum Vorteil des Buches gereichen und es recht übersichtlich gestalten. Die gleichmäßige Behandlung der protestantischen Mission mit allen ihren Gesellschaften in den deutschen Kolonien scheint mir in einem für Schüler bestimmten Buche zwecklos. Statt dessen würde ich vorschlagen, den rein statistischen Angaben über die katholischen Missionen in der nächsten Auflage mehr sachlich bedeutsame Mitteilungen beizufügen. – Es fehlt nun nicht mehr an Materialien für

die Behandlung der Mission im Unterricht. Möge davon recht ausgiebiger Gebrauch gemacht werden.

P. Ch. Simonin C. Ss. R., **Vie de Mr Simonin,** Missionaire au Tonkin et dans la Cochinchine 1799–1877. (Lille, Desclée, De Brouwer & Cie., 361 S.) Ein an Erbauung reiches Lebensbild aus der Periode der blutigen Verfolgungen der Mission in Hinterindien, von dem Neffen des Helden nach Briefen und Aufzeichnungen pietätvoll dargestellt.

Aus dem rührigen Missionsverlag der protestantischen Basler Missionsgesellschaft liegen wieder folgende Schriften vor: W. Schlatter, **Rudolf Lechler,** Ein Lebensbild aus der Basler Mission in China (1911, 203 S., ℳ 2,40). Tr. Schölly, **Samuel Hebich,** der erste Sendbote der Basler Mission in Indien (1911, 262 S., ℳ 2,40). Elisabeth Oehler-Heimerdinger, **Im finstern Tal,** Geschichten und Lieder aus China (1911, 212 S., ℳ 2,40) und **Ich harre aus,** Geschichten von chinesischen Frauen, (1911, 140 S., ℳ 1,80). Die beiden Biographien gelten den ältesten Missionaren der Basler Mission, sind nüchtern, ohne Schönfärberei geschrieben und gewähren in ihrer schlichten Art einen Einblick in protestantische Denkart und Missionsweise. Freilich auch in die Unfähigkeit eines Lechler, das Vorgehen der katholischen Mission wahrheitsgetreu zu erfassen. So schreibt er, um sein Zurückweichen von dem ihm angewiesenen Missionsbezirk zu entschuldigen, an sein heimisches Komitee (80), man könnte darauf hinweisen, daß es ja doch den Katholiken auch gelinge, sich auf ihren Stationen im Innern auch zu halten. Dazu bemerkt er: „sie gehen nicht wie wir mit Traktaten und predigend im Lande umher, sind in ihren Mitteln nicht wählerisch, indem sie auch lügen können, und bequemen sich dem, was im Lande üblich ist, auf eine Weise an, daß sie eigentlich nur eine Vermehrung des Götzendienstes bringen" (!) Durch die kritiklose Wiedergabe dieses Urteils eines blutjungen, mit Sprache und Sitten noch wenig vertrauten Missionars, der eine so verletzende Aussage als reifer Mann hoffentlich nicht mehr gemacht hätte, wird der Biograph verantwortlich für die unwahren Vorstellungen über die katholische Mission, die bei allen protestantischen Lesern entstehen müssen. – Elisabeth Oehler schaut die Welt mit Dichteraugen an und vermag das Allgemein-Menschliche auch im chinesischen Gewande so plastisch darzustellen, daß man ihren bisweilen tief ergreifenden Zeichnungen aus dem Leben chinesischer Christen und Heiden mit Interesse folgt. Leider bezeugt eine Stelle (Ich harre aus 114), daß auch die Basler Mission nicht den Mut hat, einer laxen Ehemoral konsequent entgegenzutreten. Ein Polygamist wird zwar aus der Gemeinde ausgeschlossen, aber seine unrechtmäßige zweite Frau wird getauft!

Blüten und Früchte vom heimatlichen und auswärtigen Missionsfelde. Dargeboten von den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. I **Gehet hin und lehret alle Völker!** Von Joh. Wallenborn O. M. I. (59 S.). II. **Vom Reisekoffer, der gern in die Missionen gegangen wäre.** Von demselben (51 S.). III. **Ernstes und Heiteres aus unseren Volksmissionen.** Von W. Kassiepe O. M. I. (61 S.; Fulda 1911, Fuldaer Aktien-Druckerei, per Bändchen ℳ 0,30). – Hübsche Schriftchen für das Volk, von denen besonders die erstere wegen der populären Darstellung der Missionspflicht bleibenden Wert besitzt, während die letztere Seelsorgern brauchbare Beispiele für Bekehrungspredigten bietet.

B. Arens S. I., **Der Sohn des Mufti,** Eine Erzählung aus dem Morgenlande (Freiburg 1911, Herder, 125 S., ℳ 1,–). Eine gemütvolle Schilderung des Blutbades von Damaskus, für Jugendbibliotheken trefflich geeignet.

M. Rieger, **Sven Hedins Anteil an der Erforschung Zentralasiens.** Zweite Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1911 (Köln 1911, Bachem, 116 S. nebst

Kartenskizze). Eine feinsinnige Studie, die die Ergebnisse der Hedinschen Reisen in den Rahmen der bisherigen Erforschung Zentralasiens stellt. Die Verdienste des genialen Forschers werden vollauf gewürdigt, aber seine den Katholiken verletzenden Wendungen wirksam unter das Gericht von Sven Hedins eigenen Worten gestellt (85). Die Auffindung christlicher Embleme zu Barasan in Ost-Turkestan (30) ist noch kein sicheres Anzeichen für das Wirken christlicher Missionare dortselbst.

Steyl. Friedr. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Kunstkritik und Kunstgesetze. Von Prof. Dr. Max Diez (Stuttgart, W. Kohlhammer 1911; ℳ 0,80). Verf. wendet sich gegen die Kunstkritik, wie sie heute an der Tagesordnung ist. Seine Ausführungen sind sehr überzeugend und werden in Künstlerkreisen ein lebhaftes Echo finden. Er zeigt, daß die meisten modernen Kritiker ohne jede Legitimation von oben herab und ohne ihre Urteile zu motivieren ihre Zensuren austeilen, daß sie durch absprechende Kritik dem urteilslosen Publikum zu imponieren suchen und dabei häufig genug in das Lebensschicksal der Künstler störend eingreifen. Er weist auf die wahrhaft produktive Kritik der Vergangenheit hin, welche den Künstlern wirklich von Nutzen war und fordert die Rückkehr zu einer solchen Kritik, welche ihre Urteile wissenschaftlich zu begründen für Pflicht hält. Nur die Zurückführung des Urteils auf Kunstgesetze, für deren Vorhandensein er eintritt, könne Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben und die Künstler vor der Willkür und Subjektivität, der sie zur Zeit schutzlos ausgeliefert sind, sichern. Als ein wahres Muster für alle künstlerische Kritik stellt Verf. die Beurteilung von Kabale und Liebe durch den Jesuitenpater Klein hin (vgl. Braun, Schiller und Goethe im Urteil ihrer Zeitgenossen).

Sittliche oder unsittliche Kunst? Von Dr. E. W. Bredt. Eine historische Revision (München, R. Piper u. Co.; ℳ 1,80). Die mit 76 Abbildungen ausgestattete Schrift liegt bereits im 24. Tausend vor. Verf. sucht zunächst die Unhaltbarkeit der Behauptung darzutun, das Mittelalter habe außer Adam und Eva, deren Nacktheit motiviert sei, nicht viel Nacktes dargestellt. Er zeigt, daß dies für die Kleinmalerei (Illustrationen) und Kleinplastik (an Türen, Kapitellen usw.) nicht zutrifft, übersieht aber, daß die hier in Betracht kommenden kleinen und zumeist unbeholfenen Werke gar keinen sinnlichen Reiz auszulösen vermögen. Wenn die Renaissancekunst manches geschaffen hat, auch im Dienste der Kirche, woran wir uns heute stoßen, so folgt daraus nicht „daß unsere heutige Betrachtungsweise eine durchaus ungesunde ist", sondern daß auch die kirchliche Kunst hier und da dem herrschenden Zeitgeiste zuviel nachgegeben hat. Für jeden, der an der Lehre von den Folgen der ersten Sünde festhält, ist es übrigens ganz ausgeschlossen mit einem Verf. zu diskutieren, der dem Genie ohne Berücksichtigung der Menge, der misera plebs, die Berechtigung ja, wenn der innere Drang ihn dazu reizt, die Pflicht zuspricht, zum Verherrlicher des wonnigen, üppigen, blühenden Fleisches zu werden. Die katholische Moral kann nicht anerkennen, daß das Genie gänzlich unbekümmert um die etwaigen Folgen seines Werkes schaffen dürfe, die von ihr verlangte Rücksicht auf die durch die Sünde geschwächte Menschennatur bedeutet einen wertvollen Schutz für die Seelen; einen Pöbel, auf den Rücksicht zu nehmen Schwäche wäre (S. 56), kennt sie überhaupt nicht. Auf den Schutz der Geringen und Schwachen ist sie mit Recht am meisten bedacht. Die katholische Moral verbietet freilich das Anschauen von Nacktdarstellungen nicht als etwas an sich und unter allen Umständen Böses, sondern nur sofern und soweit es eine Gefahr des Falles in die

Fleischessünde einschließt. Daß sie diese Gefahr als gewöhnlich – durchaus nicht immer – gegeben erachtet, beruht auf gründlicherer Kenntnis der menschlichen Natur, als sie Verf. offenbart, indem er der Gewöhnung der Jugend an „edelste Nacktheit" das Wort redet. Ausdrücklich sei schließlich bemerkt, daß Verf. das eigentlich Gemeine, den Schund, nicht geduldet wissen will. Zuzugeben ist auch auf unserer Seite eine manchmal wirklich etwas weitgehende Ängstlichkeit. Solch ängstlichen Seelen möchten wir raten, einmal das Titelbild der soeben in der Vatikanischen Druckerei erschienenen Ausgabe des Psalterium Breviarii Romani anzusehen.

Das neueste der bekannten blauen Hefte des Verlegers Karl Robert Langewiesche (Düsseldorf und Leipzig) behandelt **Michelangelo** (kart. ℳ 1,80). Das Heft enthält 100 Abbildungen, von denen etwas mehr als ein Drittel auf des Künstlers Skulpturen, die übrigen auf seine Gemälde entfallen. Unter den Skulpturen erregen die vier unvollendeten Sklaven für das Grabdenkmal Julius' II. besonderes Interesse. Die Gemälde sind durchweg Detailansichten aus der Sixtinischen Kapelle. Namentlich die sonst weniger häufig publizierten unbekleideten Jünglingsgestalten, welche oberhalb der Sibyllen und Propheten je zu zweien einen runden Schild halten, wurden herangezogen. Verf. der textlichen Vorbemerkungen und der am Schluß angefügten Erläuterungen zu den einzelnen Kunstwerken ist Max Sauerlandt. Er versteht es meisterhaft die künstlerischen Absichten Michelangelos aufzudecken und zu zeigen, welche Probleme den Meister immer wieder zur Gestaltung reizten. Seine eigenartige Arbeitsmethode findet in dem Hinweis auf die unvollendeten Stücke eine interessante Illustrierung. Daß die Abbildungen in technischer Hinsicht hervorragend gut sind, braucht bei einem neuen blauen Buche kaum mehr gesagt zu werden.

Maria-Laach und die Kunst im 12. und 13. Jahrhundert. Von Adalbert Schippers O. S. B. (Trier, Mosella-Verlag; ℳ 2,–). Aus Anlaß der Fertigstellung des Mosaikschmuckes der Apsis der Abteikirche Maria-Laach bietet uns Verf. eine gediegene und gut ausgestattete Monographie über dieses herrliche und eigenartige Bauwerk. Er stellt darin vier verschiedene Bauperioden fest, welche er unter Berücksichtigung des jeweiligen Standes der allgemeinen Kunstentwicklung und der Abteigeschichte zur Darstellung bringt. Seine Ausführungen beruhen offenbar auf eindringendstem und liebevollstem Studium des Gegenstandes, und man fühlt heraus, daß es sich hier um die reife Frucht jahrelanger von der Stille der Klosterzelle begünstigter Arbeiten handelt. Beigegeben sind dem Texte eine große Zahl vorzüglicher Illustrationen, welche den Bau von den verschiedensten Standpunkten aus sowie viele bemerkenswerte Einzelheiten, insbesondere auch den nunmehr das ganze Innere beherrschenden monumentalen Christus der Hauptapside zur Darstellung bringen.

Die Pfarre und Kirche St. Kunibert in Köln. Festschrift ihrem Pfarrer A. Ditges zum goldenen Priesterjubiläum gewidmet von der Pfarre St. Kunibert (Bachem 1911, ℳ 1,–). Die Schrift enthält zunächst eine Geschichte des Kollegiatstiftes und der Pfarre St. Kunibert von Dr. Wilh. Kisky. Hierauf behandelt Dr. Wilh. Ewald die Kirche zum hl. Kunibert als Bau- und Kunstdenkmal unter Einbeziehung ihrer reichen Ausstattung durch Werke der Malerei, der Plastik und des Kunstgewerbes. In einem kürzeren Abschnitt behandelt dann Dr. Jos. Gotzen die Verehrung des hl. Patrons der Kirche, die sich in der Hauptsache auf die Erzdiözese Köln beschränkt hat, jedenfalls kaum über das nördliche Westdeutschland hinausgegangen ist und selbst in diesem beschränkten Gebiet keinen tieferen volkstümlichen Charakter erlangt hat. Endlich behandelt noch der gefeierte Jubilar selbst den Schrein des hl. Kunibertus. Außer drei Textabbildungen geben namentlich 25 vorzügliche Lichtdrucktafeln, welche die Kirche und ihre herrlichen Schätze zur Ansicht bringen, der Schrift einen Wert,

der über den billigen, offenbar durch die Opferwilligkeit der Pfarrgemeinde ermöglichten Preis weit hinausgeht.

Praktische **Reformvorschläge, wie die Ausbildung des Akademikers in der Kunst mehr gepflegt werden kann und muß** gibt Fritz Giese im „Archiv für aktuelle Reformbewegung auf jeglichem Gebiete des praktischen Lebens“ (Heft VI, Leipzig, E. Damme; ℳ 0,80). Verf. schlägt drei Einrichtungen an den Universitäten vor. Ein Vergünstigungsamt soll den Akademikern eine mindestens 50% betragende Ermäßigung der Karten zu Theatervorstellungen, Konzerten, Ausstellungen und Vorträgen vermitteln. Sodann sollen in den Pausen zwischen den einzelnen Vorlesungen Lichtbilder gezeigt, überdies die Wände der Hörsäle mit auswechselbaren Bildern und Tafeln versehen werden, welch letztere in lapidarer Kürze Kunstkenntnisse vermitteln sollen (z. B. „Beethoven schrieb die Pastorale“). Grammophone sollen literarische und musikalische Proben geben. Endlich plädiert Verf. für Einrichtung eines Kunstzimmers an den Universitäten, welches eine permanente Ausstellung sein und gleichzeitig Fachbibliothek und Zeitschriftensammlung enthalten soll. A. Fuchs.

Soziale Frage.

Die **Literatur zur Alkoholfrage** dürfte den meisten nur aus Broschüren bekannt sein. In der Tat spielen diese eine übergroße Rolle; es ist das jedoch verständlich, wenn man bedenkt, daß bei dieser Frage die Bewegung dem Studium voraus ging; jede starke Bewegung hat aber zunächst Interesse an Propagandaschriften. Je mehr die Wissenschaft um unsere Frage sich annimmt, wird das anders werden.

I. **Bibliographien.** Am umfassendsten, wenn auch noch nicht vollständig, ist die „Bibliographie der gesamten wissenschaftlichen Literatur über Alkohol und Alkoholismus“, welche Abderhalden 1904 herausgab; es werden darin für Europa und die Vereinigten Staaten 15000 Schriften genannt (vom 16. Jahrh. ab). – Lediglich deutsche Bücher berücksichtigt die Bibliographie von P. Schmidt.

Eine fortlaufende bibliographische Orientierung über die internat. Literatur bieten die beiden Zeitschriften: „Die Alkoholfrage“ (s. unten) und „Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften“ (Bibliogr. Zentralorgan. – Berlin).

II. **Geschichtliche und systematische Werke.** Bezüglich der Geschichte genügt es, hinzuweisen auf die ausgezeichnete schwedische Nykterhetsrörelsens världhistoria von Bergmann (1900), die Kraut ins Deutsche übertrug und erweiterte (Geschichte der Antialkoholbestrebungen, 1907); alle Länder der Welt sind darin berücksichtigt; die Personalangaben sind sehr zuverlässig, die kritischen Beurteilungen vornehm und sicher.

Unter den systematischen Schriften steht ebenfalls die eines Ausländers bei weitem an erster Stelle, nämlich „Die Alkoholfrage“ des Finländers Helenius (deutsch 1903); das Werk ist mit geradezu staunenswerter Beherrschung der internat. Literatur geschrieben. – Unter den deutschen Werken nehmen Grotjahn, Der Alkoholismus (1898), Baer-Laqueur, Die Trunksucht und ihre Abwehr (1907), ferner Die gesammelten Vorträge der Berliner Kurse zum Studium des Alkoholismus (Der Alkoholismus, seine Wirkung und Bekämpfung, seit 1904, bis jetzt 7 Bändchen) eine beachtenswerte Stelle ein. Unter den kleineren Schriften stehen jene des Alkoholgegnerbundes (Zentrale Basel und des Mäßigkeitsverlages in Berlin voran.

III. **Statistische Werke und Jahrbücher.** Hier ist Deutschland musterhaft vertreten durch das Standard-work von Hoppe, Die Tatsachen über den Alkohol (1901, wiederholt neu aufgelegt); alle denkbaren Wirkungen des Alkohols in hygienischer, sozialer und ethischer Beziehung sind hier zum Gegenstand statistischer Untersuchung

gemacht. – Ein umfangreiches „Tabellenwerk zur Alkoholfrage" veröffentlichten Stump u. Willenegger (1907), einen wertvollen (hie und da vielleicht zu schroffen) „Bilderatlas zur Alkoholfrage" Dr. Pfleiderer (1910).

Unter den Jahrbüchern kommen für uns hauptsächlich Warming, Jahrbuch für Alkoholgegner (Hamburg; behandelt alle Vereine Deutschlands und Österreich-Ungarns) und Hercod, Jahrbuch des Alkoholgegners (Lausanne; für die Schweiz) in Betracht; beide geben neben der Übersicht über die Vereine und Zeitschriften stets eine internationale Chronik über den Fortschritt der Bewegung.

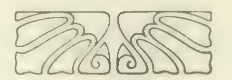
IV. **Kathol. Schriften.** Hier stehen die verschiedenen Schriften Bischof Eggers voran, vor allem „Alkohol, Alkoholismus und Abstinenz", „Das Wirtshaus, seine Ausartung und Reform" und „Der Klerus und die Alkoholfrage". Über das letztere Thema haben wir noch Neumann, Der Seelsorger und der Alkoholismus, Johannes Haw, Der Klerus und eine moderne Frage (beide 1906), dann besonders die packenden Büchlein von Kapitza, Die Seelsorge und die Mäßigkeitsbewegung (1909) und P. Elpidius [Weiergans], Wie bekämpft ein Seelsorger am wirksamsten in seiner Gemeinde die Trunksucht? (1911). Auch Dr. Piepers Mäßigkeitsbestrebungen (1906) sei genannt.

Echte Volksschriften zur Massenverbreitung sind: Haw, König Alkohol, Kapitza, Eine Gewissensfrage über das Trinken, Weertz, Sirenengesang, Müllendorf, Illustrierter Mäßigkeitskatechismus, Werthmann, Bilder aus der katholischen Mäßigkeitsbewegung (alle zu beziehen von der Zentralstelle des Kreuzbündnisses in Heidhausen b. Werden und von der Schriftstelle des Mäßigkeitsbundes in Trier, Speestraße 16). Sogar Antialkoholpredigten liegen schon vor, und zwar Meunier, Die Alkoholfrage auf der Kanzel (1909) und Ferstl, Die Alkoholfrage der Gegenwart (1906). Flugblätter und Belehrungskarten liefern die Zentrale des Kreuzbündnisses und Mäßigkeitsbundes, der Verlag Alber (Ravensburg), usw.

V. **Zeitschriften.** Es ist fast nicht mehr möglich, in der Fülle der alkoholgegnerischen Zeitschriften sich zurechtzufinden. Nennt doch Warmings Jahrbuch fast 75 Abstinenz- und Mäßigkeitszeitschriften in deutscher Sprache, 25 in dänischer, 10 in französischer (nur für die Schweiz). Die meisten derselben sind allerdings Vereinszeitschriften, deren besonders der Guttemplerorden zahlreiche aufzuweisen hat. Von den katholischen nenne ich: „Volksfreund" (Red.: P. Syring) mit „Jung David" und „Die Aufrechten" für die verschiedenen Gruppen des Kreuzbündnisses, „Der Morgen" (Red.: Haw) mit „Frisch vom Quell" für den Mäßigkeitsbund und seine Kindergruppen, „Sobrietas" (Red.: Dr. Weertz) für den Priesterabstinentenbund und „Jungbrunnen" für den kathol.-akad. Abstinentenverband.

Von allgemeiner Bedeutung sind unter den nichtkathol. Zeitschriften besonders „Die Alkoholfrage" (3 sprachig; Berlin; Red.: Prof. Gonser), „Internationale Monatsschrift zur Bekämpfung des Alkoholismus u. der Trinksitten" (Basel), endlich „Mäßigkeitsblätter" (Organ des Vereins gegen Mißbrauch geistiger Getränke, Berlin).

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.



(5. 3. 12.)



Ein Blatt aus der Geschichte der Kirchen Aleppos im Mittelalter.

Von Ignatius Ephrem Rahmani, syr. Patriarchen von Antiochien, in Beirut (Syrien).

In der wohlbekannten „notitia episcopatuum“[1] des Patriarchates von Antiochien, von der wir eine alte syrische Übersetzung in zwei Exemplaren besitzen, rangieren an erster Stelle die sieben Diözesen, die ohne die Zwischeninstanz eines Metropolitanates unmittelbar vom Stuhle des Patriarchen zu Antiochien abhängen. Es sind: 1. Halab, 2. Kenneschrin (Chalcis), 3. Gabbala, 4. Seleucia, 5. Manšarta, 6. Palton, 7. Gabbula.

Wir wollen im folgenden einige interessante Details über den ersten dieser Bischofsitze mitteilen, in deren Besitz wir durch arabische und syrische Schriftsteller gekommen sind, die im Abendland zum größten Teil noch nicht hinreichend bekannt sind. Über die Bedeutung des Wortes „Halab“ ist man sich noch nicht vollständig klar, obwohl es sicher semitischen Ursprunges ist. In mehreren assyrischen Inschriften ist die Rede von einer Stadt namens Khalupu oder Khalep oder Khalybon oder auch Khalvan,[2] die mit Halab identisch sein muß. Man hat in der Umgegend von Halab hethäische oder hethitische Inschriften gefunden, die noch nicht entziffert sind.

Als Alexander der Große und die Mazedonier sich des ganzen Orientes bemächtigten, ersetzten sie die Namen mehrerer syrischer und mesopotamischer Städte durch solche von griechischen Ortschaften und nannten unsere Stadt „Beröa“[3], aber die Eingeborenen bedienten sich auch weiter noch der alten Benennung.

Was das Auftreten des Christentums angeht, so hat der kurzen Geschichte der Apostel zufolge, die alte Manuskripte von Eusebius von Cäsarea verfaßt wissen wollen, „der Apostel Simeon das Evangelium in Halab, Mabbug, Kenneschim, Schamischat, Perin, Zeugma und Cyros gepredigt“. Leider lassen uns die Quellen über Einzelheiten in der Entwicklung der Kirche von Halab im Stich. Die syrischen Dokumente sprechen von einem gewissen Symmachus,

[1] Supplement zu Band XVIII des Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, Konstantinopel 1884, p. 1–84.

[2] Maspero, Hist. ancienne des peuples d'Orient (1904 6. Aufl. Deutsch von Pietschmann) Kap. V; VII; VIII; XV.

[3] Von Beröa in Mazedonien, vgl. 2. Mkk. 13, 4 (d. Übers.)

der zur Zeit Konstantins des Großen Gouverneur besagter Stadt war. Dieser war schon Christ. Sein Sohn Isaias figuriert im orientalischen Kirchenkalendarium als Heiliger unter dem 15. Oktober, und seine Biographie macht ihn zu einem Gefährten des hl. Eugen aus Ägypten bei Erwähnung seiner Durchreise durch Halab zwecks Missionierung Mesopotamiens.

Immerhin scheint besagte Biographie nicht ganz frei von legendären Zügen zu sein. Doch zeigt uns die wirkliche Geschichte bedeutende Namen auf, so den des hl. Eustachius, der im Jahre 323 von Aleppo auf den Patriarchensitz von Antiochien erhoben wurde und am Nicänum teilnahm; ferner den des berühmten Acacius, dessen Episkopat fast 58 Jahre dauerte und der 381 Mitglied des Konzils von Konstantinopel war und genau ein halbes Jahrhundert später sich wieder mit den Konzilsvätern zu Ephesus versammelte; endlich den Namen des Bischofs Theoktestes, der das Chalcedonense mit unterzeichnete.

Ein wenig später hatte der Bischof Antonin den Sitz von Halab inne. Er ist bekannt geworden durch seinen beharrlichen Widerstand gegen das Chalcedonense, so daß ihn der Kaiser Justin im Jahre 518 ins Exil schickte.

Von da an hat man zwei Bischofslisten in der Diözese zu berücksichtigen, die eine der orthodoxen Bischöfe, die dem Chalcedonense treu blieben und daher von ihren Gegnern Melkiten (d. h. „Royalisten") genannt wurden, und die andere der monophysitischen Bischöfe, die bald nachher nach Jakob von Barade (Bischof von Edessa, † 578) Jakobiten genannt wurden.

Seitdem spielten sich zu Halab wie anderwärts zwischen den erwähnten Konfessionen wüste Kämpfe ab, zu denen die byzantinischen Kaiser hin und wieder Partei nahmen, indem sie den Anhängern des eigenen Bekenntnisses ihre Unterstützung liehen, um ihre Gegner zu beunruhigen oder gar bezüglich ihres Glaubens zur Unterwerfung zu zwingen. Diesem Stande der Dinge setzte aber die arabische Eroberung ein Ende.

Trotzdem entstand ungefähr ein halbes Jahrhundert nach der muselmanischen Invasion zwischen den orthodoxen Melkiten und der Partei, die sich unter dem Namen der Monotheleten von ersteren abgezweigt hatten, ein schwerer Zwist.

Es ist äußerst interessant die zeitgenössischen Berichte über diesen Gegenstand und die damaligen Ereignisse bei dem berühmten Jakobitischen Patriarchen Michael dem Großen nachzulesen. Er ist der Verfasser der Chronik, die wir im Jahre 1888 in der einzigen Handschrift von Edessa entdeckten.[1] Beim Jahre 1038 der Griechen (nach unserer Ära 727) berichtet er:

„Aleppos Bewohner teilten sich in zwei Parteien; die einen mit ihrem Bischof gehörten zur Partei des Beth Marôn, die anderen waren Maximiten. Wegen ihrer großen Kirche wurden sie handgemein. Diese hatte Akacius von Aleppo gebaut. Beide beanspruchten sie für sich, und mehrere Male schlugen sie sich darum gegenseitig in ihrer Umwallung.

Der Emir, der ihre Streitigkeiten sah, schrieb vor, daß jede Partei die Hälfte der Kirche getrennt für sich erhalte. Die Ostseite fiel dem Bischof von Beth Marôn, die Westseite den Parteigängern Maximins zu. In der Mitte wurde eine Bretterverschalung hergestellt und an der Westseite ein zweiter Altar aufgestellt. Beide hielten nun gleichzeitig einen turbulenten Gottesdienst.

[1] Soeben in Paris von J. Chabot publiziert.

Während des Offiziums und der Messe suchten beide einander zu stören, verstärkten ihre Stimmen und machten Lärm. Bisweilen verstreute eine Partei die Opfergaben der anderen, warf die Hostien umher, zerbrach die Kreuze und schämte sich nicht, den Bischof beim Barte zu zupfen und ihm ins Gesicht zu speien. Ihre Weiber wagten sogar ins Heiligtum zu dringen, bemächtigten sich der Priester und zwangen sie, die Kirche zu verlassen.

Da der Emir sah, daß die Teilung der Kirche dem Wirrwarr kein Ende setzte, ließ er die Verschalung aus der Mitte der Kirche entfernen, unterstellte alle dem Bischof und verordnete, daß alle, die sich nicht unterwürfen, durch Abscheren von Haupt- und Barthaar zu bestrafen seien. Mehrere von ihnen ließen sich nicht einschüchtern; sie wurden bestraft und man schor ihnen den Bart. Ferner befahl der Emir, daß täglich zwei Priester in die Kirche gingen und am selben Altar zelebrierten, und zwar von jeder Partei einer, und daß jeder den Angehörigen seiner Konfession die hl. Kommunion spende. Sie willigten in diese schändliche Aufforderung ein und taten, was nie zuvor geschehen war: Zwei Priester brachten gleichzeitig auf zwei Patenen und in zwei Kelchen an ein und demselben Altare das Opfer dar, und damit sie sich dabei nicht prügelten, schickte der Emir zwei mit Dolchen bewaffnete Türhüter, die so lange auf den Stufen weilten, bis die Priester geendigt hatten.

Später erröteten die Aleppoten vor Scham und Schmach und jagten sie alle aus der Kirche; sie einigten sich und wurden Maximiniten."[1]

Beim Studium des angeführten Dokumentes schien mir folgendes der Beachtung wert:

1. Die Orthodoxen, die der vom 6. ökumenischen Konzil sanktionierten Formel folgten, werden von dem Verfasser mit Verachtung Maximiten oder Maximiniten genannt, d. h. Anhänger des hl. Maximus, des Verteidigers des Dogmas von den zwei Willen und zwei Wirkungsweisen.

2. Die Monotheleten werden von dem Jakobitischen Autor mit Recht oder Unrecht Partei von Beth Marôn genannt, d. h. Anhänger der Mönche des Klosters St. Marôn, das am Orontes nahe Hamah liegt.

3. Die Hauptkirche Aleppos, um die die beiden Parteien sich stritten, wird von dem Autor als die große Kirche bezeichnet, die der Bischof Acacius gebaut habe, während nach den anderen Autoren die große Kirche von der hl. Helena gebaut wurde. Sie wurde später in eine Moschee verwandelt, wie wir bald sehen werden.

4. Das Heiligtum war den Frauen verboten, gemäß der strengeren orientalischen Disziplin.

5. Die Priester trugen einen Bart und keine Tonsur.

6. Die Bemerkung des Autors, daß man damals etwas erlebt habe, was nie zuvor geschehen sei, nämlich, daß zwei Priester am selben Altar mit zwei verschiedenen Patenen und Kelchen opferten, bestätigt aufs klarste die alte orientalische Praxis, täglich nur eine Messe in der Kirche zu gestatten. Auch scheint es durchaus nicht, als ob damals schon die melkitische und marônitische Praxis im Brauche gewesen sei, daß mehrere Priester sich am Opfer beteiligten, indem sie mit dem Hauptzelebranten den Kanon rezitierten, während dieser allein eine Patene mit der Hostie und einen Kelch mit Wein und Wasser vor sich hatte.

[1] Editio Chabot I^II, p. 495.

Eine andere anonyme syrische Chronik aus dem 12. Jahrhundert – wir haben sie in der Bibliothek eines Prälaten entdeckt und später veröffentlicht – berichtet uns über die Verwandlung derselben Kirche in eine Moschee ungefähr 400 Jahre später. Im folgenden geben wir eine Übersetzung des betreffenden Passus:

„Zu dieser Zeit lebte zu Aleppo ein muselmanischer Richter (will heißen Gouverneur) mit Namen Abu Hassan bar Khaschab; er ließ die Christen zu sich kommen und befahl ihnen, die beiden außerhalb Aleppos gelegenen Moscheen, die Gosselin zerstört hatte, wiederaufzubauen. Der Bischof der Syrier (d. h. Jakobiten) war damals Samson, er stammte aus Edessa, und es gab dort auch einen Bischof der Chalcedonenser (d. h. Melkiten). Die Kirchenvorsteher antworteten dem Richter, sie sähen sich außerstande, seine Forderung zu erfüllen, und sie könnten nicht einen solchen Präzedenzfall schaffen, mit Kirchengeldern die Moscheen wiederaufzubauen, zumal sie ganz in Trümmern lägen.

Auf diese Antwort hin erließ der Richter Verordnungen, kraft deren eines Freitages Tausende von Muselmännern Beile und andere Werkzeuge ergriffen, zu den Kirchen liefen, in die Kirche des hl. Jakobus eindrangen, den Altar und die Cherubimfiguren, die ihn schmückten, zerbrachen und die Bilder zerfetzten; in die Mauer gen Mittag machten sie dann eine Bresche, stellten dort einen Betplatz her und verrichteten dort augenblicklich ihre Gebete, und seit diesem Tage verwandelten sie besagte Kirche in eine Moschee.

Auf dieselbe Weise verwandelten sie die Kirche der Griechen (Melkiten), die der Mutter Gottes geweiht war, und desgleichen den nestorianischen Tempel in eine Moschee und plünderten die Kirchen, die Residenzen der beiden Bischöfe. Der chalcedonensische Bischof begab sich auf die Flucht nach Antiochien, der syrische ging nach Kalaät Giaäfar. Das Unglück, diese Kirchen zu verlieren, ereignete sich im Jahre 1435 der Griechen (welches dem Jahre 1127 unserer Ära entspricht)." [1]

Der muselmanische Schriftsteller, der unter dem Namen Ibn-A-Schunna bekannt ist – er lebte im Anfange des 15. Jahrhunderts – bestätigt in seiner Beschreibung der Stadt Aleppo unsere Erzählung. Kapitel IX Abschnitt 77 seines Werkes schreibt er: „Die Christen blieben Herren ihrer großen Kirche bis zum Jahre 518 der Hedjra, wo die Franken Aleppo belagerten. Um diese Zeit nahm der Richter Abuchassan Sohn des Jahia Ibni-l-Khaschab ihnen vier Kirchen, unter ihnen die große Kirche und verwandelte sie in Moscheen, nachdem er das Kreuz gestürzt hatte.

Die alte Kirche also, die von der hl. Helena erbaut worden und von dem Bischofe Acacius erweitert worden war, wurde im Anfange des 12. Jahrhunderts in die Moschee verwandelt, die unter dem Namen Halaue bekannt ist. Sie trägt bis auf unsere Tage deutliche Spuren des christlichen Kultes, z. B. die in die Kapitelle eingelassenenen Kreuze, einen schlecht vermauerten Stein in einem Winkel des Portals der Moschee, der noch eine syrische Inschrift trägt, u. a. m."

Wo die Kirche der monophysitischen Syrer gelegen hat nebst der bischöflichen Residenz, weiß man nicht genau.

Auf diese Weise verloren die Christen ihre ältesten Kirchen seit dem Auftreten der Araber, namentlich aber nach den Kreuzzügen!

[1] Editio Rahmani. p. 189 sqq.

Der verschollene Verfasser des Buches Judith.

Von Dr. Andreas Jansen, Pfarrer in Jütfaas (bei Utrecht).

Solange man noch über den Zweck und Charakter und namentlich über die Entstehungszeit des Judithbuches im unsicheren war, hat man nach seinem frühzeitig verschollenen Verfasser wohl dann und wann geraten, aber nie ernstlich gesucht. Für eine ernstliche Suche hätte man auch gar zu sehr in die Weite gehen müssen. Nun wir aber über die bezüglichen Punkte mit aller Sicherheit zu urteilen in der Lage sind,[1] nun wir wissen, daß die scheinbar so rätselhafte Schrift verfaßt wurde während der Verfolgung der Juden durch Antiochus IV., und daß sie bezweckt, durch religiös-sittliche Umdichtung eines an sich nicht bedeutenden geschichtlichen Ereignisses aus der Regierung Darius' I. die schwer Geprüften in ihrem Vertrauen auf den Gott Israels zu stärken, können wir mit einiger Aussicht auf der Mühe Lohn versuchen, den gänzlich Verschollenen ausfindig zu machen.

Dafür gilt es selbstverständlich allererst zu fragen, ob uns andere hebräische Schriftsteller aus der Zeit Antiochus' IV. mit Namen bekannt sind. Unseres Wissens können wir nur einen solchen nennen, nämlich Jesus Sirach. So gut wie allgemein nehmen die neueren Erklärer seiner „Weisheit" an, daß diese den Leser versetze in die Vorgeschichte der syrischen Religionsverfolgung.[2] Demnach könnte ihr Verfasser bei längerem Leben auch jene Verfolgung selber erlebt haben. Aber mit dieser bloßen Möglichkeit brauchen wir uns nicht zu begnügen. Denn bei Nachprüfung der Argumente, mit welchen jene Erklärer ihre Datierung der Schrift begründen, zeigt es sich, daß diese uns nicht in die Vorgeschichte der Verfolgung, sondern in diese selber versetzt. Es fußen bekanntlich besagte Argumente einerseits auf der Aussage von Sirachs Enkel,[3] daß er, der Enkel, im 38. Jahre des Euergetes, d. i. Ptolemäus' III.[4] (178 – 117 v. Chr.), also ums Jahr 132, nach Ägypten kam, und anderseits auf der Kombination von Josephus' Ant. XII, 3, 3 mit Sir. 50, 1 – 21, der Verherrlichung des Hohenpriesters Simeon. Letztere hebt folgendermaßen an:

1 „Groß unter seinen Brüdern und eine Zierde seines Volkes
War Simeon, der Sohn des Jochanan, der Priester,
In dessen Geschlecht (Zeit) das (Gottes)haus nachgesehen
Und in dessen Tagen der Tempel ausgebessert wurde;
2 In dessen Geschlecht der Teich gegraben wurde,
Ein Behälter wie das Meer in seinem Brausen;

[1] S. den Artikel Judiths Gebet, Jahrg. 2 (1909) 441 – 449 dieser Zeitschr.

[2] S. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906, XXIV ff.; V. Ryssel, Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs, in Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. des A. T. I 286 ff. u. a.

[3] Im Prolog der griechischen Übersetzung.

[4] Neuerdings hat J. Hart, Ecclesiasticus, The Greek Text of cod. 248 . . . Cambr. 1909, 229 ff. mit zum Teil neuen Argumenten wieder die Meinung zu verteidigen unternommen, daß mit Euergetes der erste dieses Namens (Ptolemäus III. 247 – 211) bezeichnet werde. Sirach hätte dann viel früher gelebt, was, wie wir sehen werden, sicher nicht der Fall war.

3 In dessen Tagen die Mauer ausgebaut wurde,
Die Ecktürme des Mello [1] beim Königshaus;
4 Er, der Sorge trug um sein Volk wegen des Verderbers
Und seine Stadt behütete vor dem Feinde."

Es folgt dann V. 5 – 20 eine prächtige Schilderung von Simeons hehrem Auftreten bei den Feierlichkeiten des Versöhnungstages.

Mit vollem Rechte nun sieht man in dem Verderber und Feind von V. 4 Antiochus III., der nach seinem Siege über den ägyptischen Feldherrn Skopas bei Paneas (i. J. 198) Verderben drohend wider Jerusalem zog (Jos. a. a. O.), aber aus einem Feinde der Juden ihr Begünstiger wurde, als diese sich ihm freiwillig unterwarfen, ihn in ihre Hauptstadt aufnahmen, sein Heer mit Lebensmitteln versahen und ihm halfen, die von Skopas in der Burg [2] zurückgelassene Besatzung zu verjagen. Was nun dereinst der Hohepriester Jaddus beim Herannahen Alexanders des Großen getan,[3] berechtigt gewiß zur Annahme, daß Simeon, der damals die hohepriesterliche Würde bekleidete,[4] um die Plünderung Jerusalems zu verhüten, sein Volk bewog, sich auf die Seite des Syrers zu schlagen. Dieser aber verordnete als Erweis seiner Dankbarkeit, daß man den Juden alles verschaffen sollte, was sie für die Wiederherstellung ihrer Stadt und ihres Tempels sowie für ihren in voller Freiheit und mit dem alten Glanze auszuübenden Kultus brauchen würden. Außerdem enthob er die ganze Priesterschaft der Kopfsteuer und anderer Leistungen. Augenscheinlich deutet Sir. 50 auf diese Ereignisse und die darauf folgende lange Friedensperiode hin, in deren ersten Jahren Simeon mit den ihm von Antiochus gewährten Mitteln die V. 1 – 4 erwähnten Werke ausführen und in voller Freiheit die religiösen Feste mit dem V. 5 – 20 geschilderten Glanze feiern konnte. Dann versetzt uns aber Sirachs Weisheit nicht, wie Smend und Ryssel meinen, in die Vorgeschichte der Religionsverfolgung, sondern in diese selber. Denn Sirach, der offenbar vorher Simeon seines hohen Amtes hatte walten sehen, erzählt von dessen herrlichen und glücklichen Tagen als von längst vergangenen, deren er in den gegenwärtigen höchst trüben [5] mit tiefer Wehmut gedenkt. Es mußten mithin seitdem mehrere Dezennien verflossen sein. Und so führt uns Sir. 50 offenbar über das Jahr 170 hinaus, in welchem Antiochus Epiphanes Jerusalem eroberte und den Tempelschatz plünderte. In ganz frappanter Weise werden wir unten diese Schlußfolgerung bestätigt finden.

[1] Für המעון, die Wohnung, wohl nicht המעוז, die Befestigung, sondern המלוא zu lesen. Der griechische Text hat *ἀνάλημμα*; LXX 2 Chr. 32 aber wird המלוא, das nie ohne Artikel vorkommt, mit *τὸ ἀνάλημμα*, Vulg. Mello, wiedergegeben. Nach 2 Sam. 5, 9; 1 Chr. 11, 8 scheint David das Mello schon als eine Stärke vorgefunden zu haben, so daß was 1 Kön. 9, 15 dem Salomon bezüglich desselben zuschreibt, wohl als eine Verbauung zu verstehen ist. Die Arbeit wird 1 Kön. 11, 27 näher als „Verschluß der Lücke" (in der Stadtmauer) gekennzeichnet. Jedenfalls lag das Mello „beim Königshaus".

[2] Diese nach 1 Mak. 13, 28 innerhalb der Stadt gelegene Burg wurde wahrscheinlich gebildet von dem Mello und der Stadtmauer, so daß es begreiflich scheint, daß beide und ebenso der in der unmittelbaren Nähe gelegene Tempel nach der Vertreibung des Skopas der Wiederherstellung bedurften.

[3] Jos. Ant. XI, 8, 4.

[4] Er war Hoherpriester von 218 – 290.

[5] Von sehr trüben Tagen zeugt das unten zu besprechende Gebet Sirachs (30 [33]), 1 – 20.

Aus Gesagtem ergibt sich, daß Sirach und der Verfasser von Judith als Zeitgenossen ein und dieselbe Person sein können. Es gilt nunmehr die zwei Schriften miteinander zu vergleichen, um so vielleicht Anhaltspunkte zu gewinnen zur Lösung der Frage, ob sie es auch wirklich sind.

Obwohl nun Sirachs Weisheit und Judith zwei ganz verschieden geartete Schriften sind, treten uns doch aus ihnen deutlich zwei Verfasser entgegen, die sich nicht wenig gleichen, und zwar an erster Stelle rücksichtlich ihrer schriftstellerischen Begabung. Beide sind hoch begabt und in selten vorkommender Weise Meister der ungebundenen und der gebundenen Rede. Die Form, in welche Sirach seine Gedanken kleidet, bewegt sich, entsprechend der alttestamentlichen Spruchdichtung, in parallelen Gliedern. Sie ist also rhythmisch und poetisch; aber in den didaktischen Partien, dem bei weitem größeren Teil der Schrift, ist die Ausdrucksweise, wenngleich rhythmisch, doch eine der Prosa durchaus ähnelnde, und so bleibt von der Poesie eben nur der Rhythmus. In den eingeflochtenen lyrischen Stücken hingegen ist die Sprache eine schwungvolle und gehobene, und schließen sich die parallelen Glieder ihrem Inhalte nach in wirkungsvollem Ebenmaß zu kunstgerechten Strophen zusammen.

Eine ähnliche gemischte Form gab der Verfasser von Judith seiner Erzählung. In markiger Prosa, die sich dem Zwecke der Schrift entsprechend durch ihre Prägnanz selbstverständlich unterscheidet von der meistens mehr in die Breite gehenden Ausdrucksweise in den rein didaktischen Teilen von Sirachs Weisheit, schildert er prächtig den Lauf der Ereignisse; aber wo sich der Anlaß dazu bietet, bewegt sich auch seine Prosa in parallelen Gliedern, so 4, 12, wo die Bewohner Jerusalems in ihrer Not zum Gotte Israels flehen, sowie 8, 11 – 17 des öfteren in Judiths ergreifender Rede. Außerdem aber flicht der Verfasser zwei Gedichte ein, in welchen seine Heldin vor ihrer Heldentat zum Herrn um Hilfe schreit und nach ihrem Siege zum Herrn aufjauchzt, und die den lyrischen Stücken von Sirachs Weisheit bezüglich Schwung, Diktion und strophischen Bau sehr ähneln.

Wie betreffs der Begabung ihrer Verfasser ermöglichen uns die zwei Schriften auch eine Vergleichung beider, was ihre Bildung und religiöse Gesinnung betrifft. Anerkanntermaßen erweist sich der Siracide als einen Mann von universeller Bildung, als einen *ἀνὴρ πολύτροπος* in des Wortes buchstäblichem und übertragenem Sinne. Israelit durch und durch, ebenso fest im Glauben an seinen Gott als im Vertrauen auf ihn, hat er alles in sich aufgenommen, was die Taten, Schicksale und Schriften der 44, 1 – 49, 6 von ihm verherrlichten frommen Väter der Vorzeit an wahrer Weisheit lehren, und so verkörpert er förmlich in sich jene ganze vom Gott der Offenbarung stammende Weisheit, durch welche sein Volk alle Völker des Altertums so weit überragt. Daher verabscheut er in seinem darauf fußenden israelitischen Selbstbewußtsein von Herzen alle heidnischen Völker, auch die hochgebildeten Griechen; aber er will durchaus nicht, daß das Judentum sich ohne weiteres auf sich selbst zurückziehe; er fordert vielmehr eine gründliche Kenntnis der heidnischen Welt, in der Überzeugung, daß sie dem Juden nicht schaden, sondern ihn in seinem Glauben nur befestigen könne. Nach ihm ist niemand weise, der die Welt nicht gesehen, und er rechnet es zum Ruhme des Schriftgelehrten, daß er weite Reisen macht und Gutes und Böses unter den Menschen erprobt, wie er das selber getan. Und ebendeshalb richtet er sich als Weisheits-

lehrer mit so großem Vertrauen an die Söhne der jüdischen Aristokratie, um sie zu stärken in ihrem Glauben und zu behüten vor den Gefahren, die ihnen seitens des verlockenden Hellenismus drohten.[1] In allem diesem gleicht ihm der Verfasser von Judith wieder sehr. Auch er ist ein Sohn Israels von echtem Schrot und Korn, unerschütterlich im Glauben und in der Treue gegen den Bundesgott, auch er ist vertraut mit der ganzen wunderbaren Geschichte seines Volkes, wie der meisterhafte von Achior vorgetragene Abriß desselben bekundet, und auch er trägt das stolze jüdische Selbstbewußtsein in sich, kraft dessen er die darin versunkenen Völker aus tiefstem Herzen verabscheut. Mit geradezu elementarer Heftigkeit äußert sich dieser Abscheu in Judiths Gebet und in ihrem Siegeslied. Endlich richtet auch er sich deutlich an die gebildete und vornehmere Jugend, aber dem Zwecke seiner Erzählung gemäß nicht ausschließlich an diese, sondern an alle, die durch Geburt, Lebensstellung und Bildung hervorragten, mit einem Worte, an die Führer des Volkes, von deren Haltung in jenen kritischen Tagen die Haltung des ganzen Volkes bestimmt wurde. Aber auch in universeller Bildung erscheint er Sirach vollkommen gleich und ebenbürtig. Nur ein in der Weltgeschichte wohl Bewanderter konnte so geschickt, wie er es tat, das seiner Erzählung zugrunde liegende Ereignis von so geringer Bedeutung, daß sämtliche Geschichtsquellen davon schweigen, zu einem weltgeschichtlichen umgestalten, und auch wohl nur ein Mann, der den ganzen Orient bereist hatte, konnte einen Feldzug erfinden und darstellen, der so allen geographischen und strategischen Anforderungen entspricht wie der des Holofernes.[2]

Das schon erfreuliche Ergebnis, welches wir durch die angestellte Vergleichung bereits gewonnen, muß uns ermutigen, dieselbe durchzuführen rücksichtlich der Haltung, welche beide Verfasser annehmen gegenüber dem wahnwitzigen Antiochus und der von ihm betriebenen Religionsverfolgung. Aus Sirachs Weisheit ziehen wir zunächst in Betracht 35 (32), 21 – 25, hauptsächlich, weil uns dort schon sehr deutlich der grimme Judenbedränger entgegentritt. Im Anschluß an die Mahnung, daß gottlose Unterdrücker der Armen sich irren, wenn sie meinen, mit reichlichen Opfergaben den gerechten Richter bestechen zu können, heißt es dort:[3]

21 „Das Geschrei des Armen dringt durch die Wolken,
Und bis es anlangt, ruht es nicht.
Es weicht nicht, bis der Allerhöchste herschaut
22 Und gerecht richtet und Gericht hält.
Auch hört Jahwe nicht auf
Und hält der Starke nicht ein,
Bis er die Hüften des Grausamen zerquetscht

[1] Nach Smend XIX ff.

[2] Infolge fast unglaublicher Textverderbnis hat gerade dieser Feldzug dem Verfasser seitens unbesonnener Forscher den Vorwurf krassester Unwissenheit eingetragen. Aber mit Hilfe der altorientalischen Monumente von den Korruptelen gesäubert, erscheint die Darstellung des Feldzuges geradezu als eine klassische.

[3] Bei der kritischen Behandlung dieser und der nachher zu zitierenden Stelle ist mit Bezug auf den griechischen Text dem Umstande Rechnung zu tragen, daß Sirachs Enkel bei der Übersetzung der Schrift das dort von einzelnen Personen oder Völkern Gesagte zu verallgemeinern pflegt. Hier pluralisiert er beständig den einen Widersacher.

23 Und an den Heiden[1] Rache genommen hat;
Bis er das Zepter dem Bösen entrissen
Und den Stab des Gottlosen zerbrochen hat;
24 Bis er dem Menschen vergolten hat nach seinem Tun
Und dem Erdenkinde nach seiner Überhebung;
25 Bis er Rache verschafft seinem Volke
Und sie erfreut hat mit seinem Heil."

Von der Not des unterdrückten Armen leitet der Dichter über zu einer schweren Bedrängnis seines Volkes, deren Urheber ein grausamer, böser und gottloser Zepterträger, ein Anführer und Repräsentant der Heiden, ein in Tat und Gesinnung sich überhebendes Menschenkind ist. Unverkennbar ist mit diesem kein anderer gemeint als der in Judith durch Nabuchodonosor, König über die Assyrer, vorgestellte Antiochus.[2] Die Zuversicht aber, mit der Sirach das über denselben kommende Gericht erwartet und wie prophezeit, entspricht durchaus dem Vertrauen, mit welchem die Tochter Simeons Jdt. 9, 2—14 die Rache des Herrn über des wahnwitzigen Königs würdigen Diener herabfleht.

Ähnliches wie von diesem Abschnitte gilt auch von dem Gebete, das sich demselben anschließt. Wir geben es ungekürzt wieder mit Rechtfertigung der Übersetzung und der Verbesserungen in den Fußnoten. Es scheidet sich deutlich in 4 Strophen von je 8 Stichen.

1. Strophe.

36 (33) 1 „Erbarme dich, Gott des Alls,
2 Und sende deine Furcht auf alle Heiden,
3 Erhebe die Hand wider das fremde Volk,[3]
Damit sie deine Allmacht erkennen!
4 Wie du dich vor ihren Augen als heilig erwiesest an uns,
So verherrliche dich vor unseren Augen an ihnen,
5 Damit sie wissen, wie wir es wissen,
Daß es keinen Gott gibt außer dir!

2. Strophe.

6 Erneuere die Zeichen und wiederhole die Wunder,
7 Erweise mächtig Hand und rechten Arm,
8 Biete den Zorn auf und schütte den Grimm aus
9 Und stoße zurück den Widersacher und demütige den Feind.

[1] גוים, das auch Gr. u. Syr. ausdrücken, soll nicht in den Zusammenhang passen, weshalb Peters, Smend u. Ryssel dafür גאים, an den Stolzen, lesen wollen. Aber sie übersehen, daß in der Stelle beständig von nur einem Feinde die Rede ist. Dieser ist aber ein Heide und Anführer heidnischer Völker, gewissermaßen der Repräsentant des Heidentums, und eben dadurch doppelt furchtbar.

[2] Beiläufig sei hier bemerkt, daß jene geschichtlich zwiespältige Benamung offenbar bezweckt, ihn für den jüdischen Leser zu einer Schreckensgestalt zu machen. Der König von Assur war von alters her für die Kinder Israels die Verkörperung des gotthassenden und gottverhaßten, grausamen und erbarmungslosen heidnischen Weltmacht, und der Name Nabuchodonosor erinnerte sie unvermeidlich an jenen König von Babel, der Jerusalem und den Tempel zerstörte und das Volk von Juda in die Verbannung führte.

[3] Für עם נכר, das fremde Volk, die Griechen, hat Gr. verallgemeinernd πάντα τὰ ἔθνη.

10 Führe bald das Ende herbei und gebiete der Zeit;
Denn wer darf zu dir sagen: Was tust du?[1]
11 Zerschmettere das Haupt, das doppeltgelockte, des Feindes,[2]
12 Der da sagt: Es gibt keinen (Gott) außer mir.

3. Strophe.

13 Sammle alle Stämme Jakobs
16 Und gib ihnen das Erbe wie ehedem.
17 Sei gut zu deinem Volke, das nach deinem Namen heißt,
Zu Israel, das du deinen Erstgeborenen nanntest.
18 Erbarme dich der Stadt deines Heiligtums,
Jerusalems, der Stätte deiner Ruhe,
19 Erfülle Sion mit deiner Majestät
Und mit deiner Herrlichkeit deinen Tempel.

4. Strophe.

20 Lege Zeugnis ab für das erste deiner Werke
Und erfülle die Weissagung (gegeben) in deinem Namen.
21 Verleihe Lohn denen, die auf dich hoffen,
Damit deine Propheten sich als zuverlässig erweisen.
22 Erhöre das Gebet deiner Diener
Gemäß deinem Wohlgefallen an deinem Volke,
23 Damit alle Enden der Welt erkennen,
Daß du der alte Gott bist."

Beachten wir zunächst, wie hier V. 15 Antiochus IV. noch viel bestimmter als 35, 22—25 gekennzeichnet wird als der Urheber der Not. Zuerst nach seiner äußeren Erscheinung als der Feind mit dem doppeltgelockten Haupt. Münzen des Wahnwitzigen erklären uns diese Qualifizierung. Auf deren Kehrseite thront der Olympische Zeus, der sich mit der

[1] Mit Unrecht gibt Peters Gr. *καὶ διηγησάσθωσαν τὰ μεγαλεῖά σου* den Vorzug vor Hebr., das nach ihm (von einem Abschreiber) aus Job 9, 12, resp. Ekkl. 8, 4 herübergenommen wurde. Aber es ist viel wahrscheinlicher, daß Sirach selber, der es ja liebt, Stellen aus den älteren h. Büchern in seine Schrift einzuflechten, gerade diese Stelle, die, wie wir sehen werden, seiner Auffassung durchaus entspricht, entlehnte, und daß sein Enkel dieselbe als nach seiner Meinung für die heidnischen Leser anstößig abschwächte, wie er das nicht selten tut.

[2] Hebr. lautet השבת ראש פאתי מואב, das Peters teilweise nach Gr. *σύντριψον κεφαλὰς* (wieder generalisierend, für *κεφαλήν*) *ἀρχόντων ἐχθρῶν* wiedergibt mit: Deculc caput principum Moab. Wie mit Gr. auch Syr. ausweist, ist das sinnlose מואב Korrektur (aus אויב) nach Num. 24, 17, setzt aber eben dadurch, wie Smend richtig bemerkt, die LA פאתי, Dual von פאה, voraus. Smend wagt aber über die Bedeutung der Stelle keine Entscheidung zu treffen. Der Sinn scheint indessen nicht zweifelhaft. Nach König (Hebr. u. Aram. Wörterbuch s. v.) bedeutet פֵּאָה (Rand) syneкd. speziell: Rand des Haupthaares (Lev. 19, 27a, Jer. 9, 25; 25, 23 usw.), und ist auch in Num. 24, 17 so der Dual gemeint, nicht: Schläfe. Danach ist der Sinn der Stelle: Zerschmettere das Haupt mit den beiden Haarrändern, d. i. das doppeltgelockte Haupt des Feindes. Die Münzen Antiochus' IV. hellen dies auf (s. unten im Text). Die Wiedergabe von Gr. fußt augenscheinlich auf LXX Deut. 32, 42, wo *ἀπὸ κεφαλῆς ἀρχόντων ἐχθρῶν* MT מראש פרעות אויב, vom Haupte der Haarbüschel, d. i. der durch Haarbüschel, lange Haare, Ausgezeichneten, d. w. s. der Anführer, des Feindes entspricht.

linken Hand auf sein Zepter stützt und in der rechten eine Viktoria hält. Die Umschrift lautet: *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟ(Υ)*. Die Vorderseite zeigt den bekränzten Kopf dieses „illustren und siegreichen Gottes". Offenbar hat sich derselbe für seine Frisur die seines olympischen Gevatters zum Muster genommen. Denn ganz konform dem berühmten Zeus von Otricoli im Vatikan trägt er sein dichtes Haar in der Mitte gescheitelt, so daß es in mächtigen Locken an den Kopfseiten herabwallt und mit dem Vollbart das ganze Antlitz umrahmt. Den so in seinem Äußeren Markierten markiert dann V. 15b, der letzte Stichus der 2. Strophe, nach seiner jener zeusähnlichen Haartracht entsprechenden wahnwitzigen Verfassung, und zwar mit höhnender Übertreibung, indem es ihn sagen läßt: „Es gibt keinen (Gott) außer mir",[1] und bildet so den allerschärfsten Gegensatz zum Schlußstichus der ersten Strophe: „daß es keinen Gott gibt außer dir", sowie auch zum Schlußvers des ganzen Gebetes:

„Damit alle Enden der Welt erkennen,
Daß du der alte Gott bist."

Man wird zugeben, daß Sirach in der sarkastischen und packenden Weise, in welcher er den Antiochus kennzeichnet, sich auch selber charakterisiert rücksichtlich seines Abscheues vor dem Wahnwitzigen und seiner dichterischen Eigenart. Nun kennzeichnet aber der Verfasser von Judith seinen Nabuchodonosor zwar nicht nach seiner äußeren Erscheinung, aber wohl nach seiner gottlosen Verfassung, und zwar ganz in derselben Weise wie Sirach. Denn was dieser den „Doppeltgelockten" selber sagen läßt, läßt jener Jdt. 6, 2 den Holofernes von seinem Herrn sagen: „Denn wer ist Gott außer Nabuchodonosor?" Und wie Sirach in seinem Gebet, so stellt auch unser Verfasser Jdt. 8, 19 im Gebete Judiths dem allein sich Gott Wähnenden den wahren Gott gegenüber, wo die Heldin ihren Notschrei beendet mit den Worten:

„Und sende deinem ganzen Volke Stamm für Stamm
Einsicht, um zu erkennen, daß du Gott bist,
Und daß kein anderer den Schild hält
Über Israels Geschlecht außer dir!"

Zu zwei weiteren Stellen aus Sirachs Gebet bieten uns solche aus Judiths Rede (Jdt. 8, 11–27) sozusagen den besten Kommentar. Zunächst zu V. 4: „Wie du dich vor ihren (der Feinde) Augen als heilig erwiesest an uns." Was der Siracide damit meint, erklärt uns die Heldin Jdt. 8, 19, wo sie sagt: „Weswegen (der Abgötterei wegen) unsere Väter dem Schwerte preisgegeben wurden und zu tiefem Falle kamen vor den Augen unserer Feinde." Von größerer Beweiskraft aber zugunsten unserer Mutmaßung ist die innige Verwandtschaft von V. 10 aus Sirachs Gebet mit Stellen aus Judiths Rede. In besagtem Vers bittet ersterer den Herrn, das Ende der Prüfung zu beschleunigen, der Stunde, die Rettung bringen soll, zu befehlen, daß sie komme, vgl. Mk. 13, 20. Denn er vermißt sich nicht, mit dem Herrn über die Heimsuchung zu richten, ihm zu sagen: Was tust du, was prüfst du uns? vgl. Ekkl. 3, 4; Job 9, 12. In ganz demselben

[1] אין [אלוה] זולתי. Vermutlich fiel אלוה wegen des ihm sehr ähnlichen זולתי aus, wenn es nicht von einem ängstlichen Abschreiber als anstößig ausgelassen wurde.

Geiste spricht sich der Dichter auch aus am Schluß des Segenswunsches, mit welchem er 50, 23 f. die Lobpreisung der Väter beendet:[1]

„Er gebe uns[2] Herzensfreude,
Und der Friede wohne unter uns.
Beständig sei seine Liebe mit seinem Volke,[3]
Und er rette uns in seinen Tagen!"

Beide Stellen erscheinen wie die kurze Schlußfolgerung aus den tiefsinnigen Worten, mit welchen Judith den kleinmütigen Stadtältesten die sündhafte Vermessenheit des dem Volke geschworenen Eides vorhält. Sie atmen dasselbe Vertrauen auf die Kraft des Gebetes und dieselbe demütige und freudige Ergebung in die Ratschlüsse der Vorsehung wie die Rede der Heldin, die sich kurz nacheinander zweimal im selben Sinne und fast mit denselben Worten ausspricht wie Sirach in den zitierten Stellen, V. 15: „Fürwahr, wenn er uns nicht helfen will in den fünf Tagen, so hat er doch die Macht, uns in so vielen (Tagen), wie er will, zu retten", und V. 17: „Laßt uns deshalb in Erwartung seiner Hilfe zu ihm um Rettung rufen, dann wird er uns erhören, wann es ihm am besten erscheint".

Fassen wir jetzt das Resultat unserer Ausführungen zusammen. Der Verfasser von Judith und Sirach waren Zeitgenossen und erlebten beide die von Antiochus IV. betriebene Religionsverfolgung. Der erste verfaßte sein ganzes Werk, der andere schrieb von dem Seinigen wenigstens beträchtliche Teile während jener Verfolgung. Beide aber hatten sie, als sie jene Werke verfaßten, schon eine bedeutende schriftstellerische Erfahrung hinter sich. Von dem einen sind uns Namen und Schicksale bekannt, der andere ist gänzlich verschollen. Nun gleichen sich aber die zwei Verfasser ganz auffällig in ihrer Begabung, in ihrer religiösen Gesinnung und in der Universalität ihrer Bildung. Ferner beurteilen sie den wahnwitzigen Bedränger ihres Volkes in derselben Weise und kennzeichnen und brandmarken ihn in sehr origineller, von persönlicher Auffassung und Eigenart zeugender, aber dennoch wieder ganz gleichen Weise. Endlich verhalten sie sich unter der entsetzlichen Prüfung dem Gotte Israels gegenüber, der diese zuläßt, wiederum ganz in derselben Weise. Unter solchen Umständen können wir uns wohl nicht länger der Überzeugung verschließen, daß sie ein und dieselbe Person sind.

Indem wir nun dies als wohlbegründete Hypothese hinstellen, erklären wir uns auch leicht, weshalb der Verfasser, was nicht zu leugnen ist, eine größere dichterische Kraft und Kühnheit in Judith an den Tag legt als im anderen Werke, auch in dessen rein lyrischen Teilen. Denn offenbar verfaßte er Judith zur Zeit, als Antiochus Jerusalem und den Tempel noch bedrohte, mithin noch vor dem Jahre 170, als dieser nach einer mißlungenen Schilderhebung Jasons den Tempelschatz plünderte.[1] Seine Weisheit hingegen schrieb oder vollendete wenigstens Sirach, ebenso offensichtlich, nach jenem Ereignis, und sicherlich selbst nach dem Jahre 168, von welchem der Monat Dezember

[1] Der ganze Segenswunsch ist sowohl in Hebr. als auch Gr. stark korrumpiert. Wir geben den Schluß davon wieder nach Peters, aber mit noch zwei Verbesserungen.

[2] Hier und auch im folgenden Stichus ist nach Gr. uns dem auch nach Hebr. bei Peters sicherlich vorzuziehen.

[3] Für עם שמעון, ganz unhaltbar, weil Simeon längst gestorben war, sicher עם עמו zu lesen.

[1] Dan. 11, 20; 1 Mak. 1, 20 f.; 2 Mak. 5, 11 f.

im Tempel „den Greuel der Verwüstung" brachte.[1] Und wie aus Sirachs Dankgebet 51, 1—12 hervorgeht, war derselbe, als er dieses schrieb, ein hochbetagter Greis. Da mußte seine Dichterkraft wohl am Schwinden sein. Was er aber nicht eingebüßt hatte, selbst nicht nach der schrecklichen Katastrophe, um deren Abwendung er zuvor seine Judith mit so großem Vertrauen zum Gotte ihres Vaters Simeon, welch letzterer auch sicher sein Stammvater war,[2] hatte beten lassen, ist sein unerschütterliches Vertrauen auf diesen Gott Israels und seine freudige Ergebung in dessen unerforschlichen Willen, welche ihn auch jetzt noch beten ließen:

„Er gebe uns Herzensfreude,
Und der Friede wohne unter uns!
Beständig sei seine Liebe mit seinem Volke,
Und er rette uns in seinen Tagen!"

Das ist wahrlich eines inspirierten Schriftstellers würdig.



Der pragmatische Dogmabegriff.

Von Dr. theol. et phil. J. Bittremieux, Universitätsprofessor, Löwen.

Der Begriff „Dogma" ist ein Fundamentalbegriff. Ihn verdrehen oder verfälschen hieße mit unerbittlicher Konsequenz die verderblichsten Irrtümer heraufbeschwören. Sehen wir ihn nicht als verhängnisvolles Resultat einer falschen Philosophie vollständig verdunkelt in unserer „Modernisten"-Welt? Und haben nicht selbst katholische Geister, liebäugelnd mit Neuerungen, sich allzuleicht vom Irrtum anstecken lassen?

Welches ist der Dogmabegriff, und zwar der einzig wahre Begriff, dem jeder Katholik zustimmen muß?

Spricht ein Katholik von Dogma, so versteht er hierunter „eine Wahrheit, die er glauben muß, weil sie Gottes Wort ist".[3]

Das Wort „Dogma" ist per se eine Analogie, die verschiedene Interpretationen zuläßt;[4] um daher die exakte Bedeutung herauszuschälen, ist es nötig die Bedeutung festzulegen, die sie durch Brauch und Tradition erhalten hat.

Was der katholische Dogmabegriff vor allem voraussetzt ist die „Offenbarung": Dogma ist „offenbarte" Wahrheit.

An dieser Stelle dürfte es nicht unangebracht sein darauf hinzuweisen, daß eine Wahrheit in mannigfacher Weise (in der hl. Schrift oder Tradition) offenbart werden kann,[5] und zwar entweder „formaliter explicite" (z. B.

[1] 1 Mak. 1, 57. 62; Dan. 9, 26. 27; 11, 31; 12, 11.

[2] Deutlich tritt in Judith das Streben des Verfassers zutage, für die Ehre des von vielfachem Mißgeschick getroffenen Stammes Simeon einzutreten.

[3] Chr. Pesch, Institutiones propedeuticae ad Sacram Theologiam, p. 333, n. 530, Freiburg 1903.

[4] In der Tat ist das Wort Dogma gebraucht worden im Sinne von (göttlichem oder menschlichem) Gesetz; im Sinne von philosophischer Lehre, die einer Schule eigen ist usw.

[5] The Catholic Encyclopedia, unter „Dogma".

die Existenz Gottes) oder „formaliter implicite" (Transsubstantiation). In beiden Fällen ist die offenbarte Wahrheit Objekt des göttlichen Glaubens. Ferner kann sie sein nur „virtualiter implicite" aus dem Grunde, weil sie nicht formal in der Offenbarung enthalten ist, sondern nur im Zusammenhang steht mit einer formal offenbarten Wahrheit.

Daß formal (explicite oder implicite) offenbarte Wahrheiten Gottes eigenes Wort sind und folglich geglaubt werden müssen mit göttlichem Glauben, unterliegt keinem Zweifel.

Nach dem mehr und mehr vorherrschenden Sprachgebrauche werden solche Wahrheiten, die nur als formal offenbart betrachtet werden, nicht Dogma im strikten Sinne des Wortes genannt, sondern „Dogma in sich" (in se), oder „göttliches Dogma" (göttlicher Glauben) oder auch „materiales Dogma".

Wenn die Kirche sie dann als geoffenbarte Glaubenswahrheit vorschreibt, heißen sie Dogma im strikten Sinne des Wortes.[1]

In dreifacher Weise kann die Kirche diese geoffenbarten Wahrheiten als Glaubenssätze vorschreiben: sie kann es tun durch eine feierliche und unfehlbare Entscheidung auf einem ökumenischen Konzil, sodann durch eine feierliche und unfehlbare Entscheidung des Papstes, ferner durch das gewöhnliche und allgemeine Magisterium oder Lehramt. Solche von der Kirche zum Glauben vorgeschriebene Wahrheiten heißen richtig und einfachhin „Dogmen", oder im Gegensatze zu den oben beschriebenen „Dogmen" sind sie „Dogmen göttlich-kirchlichen Glaubens", dogmata quoad nos oder formale Dogmen.

Wie die nur virtualiter offenbarten Wahrheiten, die das sekundäre Objekt der kirchlichen Unfehlbarkeit sind, so werden auch sie, einmal von der Kirche definiert, Objekt des Glaubens, jedoch nur kirchlichen Glaubens.[2] Dann sind es Dogmen, jedoch nach dem allgemeinen Sprachgebrauche nur im weiteren Sinne des Wortes.

Aus dem bis jetzt Gesagten können wir zusammenfassen, daß ein Dogma eine „Wahrheit" ist; dies ist als Ziel gegenwärtiger Abhandlung der Hauptpunkt, den wir von vornherein uns einprägen und festhalten müssen.

Zwei Wege eröffnen sich dem Verstande, der nach Wahrheit sucht: vor allem ist es „innere Evidenz" (evidentia intrinseca), die notwendigerweise die Zustimmung des Verstandes fordert, der entweder den ersten, selbstevidenten Prinzipien — als Prinzipien der Identität, Kontradiktion, Kausalität usw. — oder richtig bewiesenen und durch vernünftiges Schließen festgestellten Propositionen anhängt. Sodann ist es „äußere Evidenz" (evidentia extrinseca), vermittels deren wir zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Dogmatische Wahrheit finden wir auf letzterem Wege. Unser Intellekt folgt dieser Wahrheit mit vollkommener Sicherheit, nicht, wie gesagt, auf Grund innerer, sondern auf Grund äußerer Evidenz. Ihre gebieterische Autorität ist der Unendliche, das unfehlbare Wort Gottes selbst. Darum, trotz aller Modernisten gibt es eine göttliche Offenbarung, durch welche Gott wirklich und wahrhaft zu uns gesprochen hat, eine Offenbarung als richtig bezeugt

[1] A. Gardeil, Le Donné Révélé et la Theologie, p. XVII und 77, Paris, Gabalda 1910; Tixeront, Histoire des Dogmes I. La Theologie Antenicéenne, p. 2, Paris, Gabalda 1909; The Catholic Encyclopedia, unter „Dogma" usw. usw.

[2] Siehe Billot, De Ecclesia Christi, p. 431, Rom 1903; Denselb., De Virtutibus infusis, p. 259, Rom 1901.

durch Wunder und Weissagungen; und nun, die erwähnte Offenbarung lehrt uns Wahrheiten, und diese von der Kirche uns vorgesetzten Wahrheiten nennen wir — Dogmen.

Da Dogma eine Wahrheit ist, folgt, daß die dogmatische Formel vor allem an unseren Intellekt appelliert und in ihm Kenntnis erzeugt. Ein Dogma vermittelt uns deshalb direkt und unfehlbar eine unbestreitbare Wahrheit, und zwar in spekulativer oder theoretischer Ordnung.

In der Tat, eine Wahrheit ist theoretisch per se erkannt, wenn wir ihre Kenntnis im Intellekt haben.

Doch — und hierauf müssen wir ganz besonders acht haben — jede formale Wahrheit ist „adaequatio intellectus ad rem". Folglich entspricht der theoretischen Kenntnis unseres Intellektes etwas Objektives. Wenn ich z. B. in meinem Intellekt behaupte, daß „der Mensch ein vernünftiges Wesen ist", dann setzt die Bejahung voraus, daß objektiv dieses Wesen — Mensch — in Wirklichkeit vernünftig ist: objektiv gehört das Prädikat vernünftig zu dem Subjekt Mensch.

Was wahr ist für Wahrheit im allgemeinen, ist auch wahr für dogmatische Wahrheit.

Wenn ich darum eine dogmatische Wahrheit feststelle, behaupte ich etwas Objektives; ich sage, daß objektiv ein Prädikat einem Subjekt zukommt oder nicht.

Und ferner muß man hinsichtlich dogmatischer Wahrheit sowohl als jeder anderen Wahrheit zugeben, daß der Intellekt eine theoretische und spekulative Kenntnis davon hat. Weiterhin werden wir sehen, wie diese theoretische Wahrheit nichtsdestoweniger praktische Konsequenzen haben kann.

Die oben angeführten Wahrheiten sind prima facie klar und einleuchtend; einzig und allein sie erscheinen in konsequenter Übereinstimmung mit gesundem Menschenverstand, und sie sind es in der Tat für alle, deren Verstand noch nicht verdunkelt ist von den Vorurteilen einer neugebackenen Philosophie, der wir, wie wir nach dieser summarischen Darlegung des allgemeinen Dogmabegriffes ersehen, diametral entgegenstehen. Es hätte einer Darlegung dieser Begriffe nicht bedurft, wenn diese ebenso verderbliche als falsche Philosophie sich nicht anmaßte, sie zurückzuweisen, eine Philosophie, die leider in gewissen Kreisen schon Grund gefaßt hat. Natürlich spiele ich an auf die Philosophie des „Modernismus". Derjenige, von dem der modernisierte Dogmabegriff stammt und der anerkannt der Hauptvertreter ist, ist E. Le Roy.[1]

Diese Philosophie, die beim Studium des Dogmabegriffes unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, wurde mit gutem Recht genannt Pragmatismus[2] oder auch Aktionsphilosophie. Als ihre Konsequenz ist der modernisierte Dogmabegriff pragmatisch: er ist nämlich gegründet auf den Einfluß, den dogmatische Formeln auf unsere Handlungen ausüben. Den Dogmabegriff, wie er von dieser jungen Schule angenommen und empfohlen wird, kann man kurz zusammenfassen wie folgt: Der dogmatische Lehrsatz ist eine Formel, die eine pragmatische Wahrheit enthält, d. h. eine gewisse

[1] In seinem Buche: Dogme et Critique. Paris, Bloud und in La Quinzaine 1905.

[2] Selbstverständlich ist das nur eine Seite modernistischer Philosophie. Sie kann noch unter vielen anderen Hinsichten betrachtet werden, als Immanenz, Agnostizismus, Evolutionismus usw.

Handlungsnorm, der ein Katholik sein Verhalten und sein Leben anpassen muß.[1] Utilitarismus ist die dogmatische Wahrheit: nur insoweit ist ein Dogma wahr, als es in unserem Leben unser Handeln beeinflußt.

Der theoretische Wert des Dogmas muß entweder schlechthin negiert werden, oder doch muß zugegeben werden, daß er unerkennbar oder wenigstens sekundär und dem pragmatischen Werte untergeordnet ist. Es wird daher stets etwas Geheimnisvolles bleiben, das höchstens dem Forschen der Theologen überlassen wird, unterworfen unaufhörlichen und immer erneuerten Schwankungen.

Dieser neue Begriff basiert auf einem falschen philosophischen Fundamente. Verschmähend als falsch und überlebt die Philosophie des Seins — τοῦ esse —, welche festhält, daß etwas Objektives, ein Sein, entspricht dem, was immer wir kennen, sind diese neuen Theologen Eiferer geworden für eine Philosophie des Werdens oder des Phänomenismus.

Wir hingegen behaupten, daß das Sein das formale Objekt unseres Intellektes ist. Jedwedem Urteil, das wir fällen, entspricht objektiv etwas, das „ist". So z. B. wenn der Intellekt das Urteil ausspricht: „Gott ist gut", so ist das, weil objektiv Gott die Art besitzt zu sein, nämlich „gut zu sein".

Für diese hingegen ist das Objekt des Intellektes nicht das Sein, sondern es sind die Phänomena der Dinge, nämlich die sinnfälligen Erscheinungen, oder es ist das Werden der Dinge; denn die Dinge verändern sich fortwährend, und gleich den Wellen des Meeres sind sie unterworfen einer ewigen Ebbe und Flut.

Ist dies das Objekt unseres Intellektes, dann entgeht uns entweder das Sein der Dinge oder es existiert überhaupt nicht; selbst die Wahrheit ist dann einem ewigen Wechsel unterworfen. Was heute wahr ist, mag morgen falsch sein; was gestern falsch war, mag heute wahr sein.

Die Folge von all dem ist die Negierung jeder unveränderlichen, spekulativen und absoluten Wahrheit, oder doch zum wenigsten das Geständnis von Unfähigkeit und Unvermögen, solche Wahrheit zu erkennen. Daraus folgt, daß Wahrheit relativ ist, daß keine andere übrig bleibt als solche, die in der Nützlichkeit für Handeln und Verhalten besteht, nämlich — die pragmatische Wahrheit.

Die neuen Philosophen sind daher in Übereinstimmung mit ihren philosophischen Doktrinen, wenn sie als Tatsache hinstellen, daß man beim Dogma zwei Arten von Wert zu unterscheiden hat, repräsentativen und signifikativen Wert: unter ersterem versteht man den Anspruch des Dogmas, etwas Objektives zu affirmieren entsprechend dem „etwas", das im Intellekt ist, während der letztere uns beschenkt mit einer nützlichen Orientierung der Konzepte (Vorstellungen) unseres Intellektes hinsichtlich des Handelns und Verhaltens, hinsichtlich des praktischen Lebens. Der repräsentative Wert, so sagen sie, ist zu verwerfen. Das beste, das man von diesem sagen kann, ist, daß er geheimnisvoll und sekundär ist, untergeordnet dem signifikativen Wert, der beim Dogma der einzig wahre oder doch wenigstens der primäre ist.

In ihrem System haben die Dogmen keine theoretische Bedeutung für unseren Intellekt; sie sind nichts mehr als Formeln und Symbole des Handelns.

[1] Le Roy, Dogme et Critique, p. 25. Paris, Bloud 1907.

Es erhellt leicht, wie mit dieser Art von Begriff theoretische Wahrheit dem Pragmatismus geopfert ist, und niemand kann mehr erstaunt sein über die Behauptung, daß die Christenheit heute eine Reihe von Dogmen hat, die nicht mehr dieselben als die der ersten Jahrhunderte sind, und daß die Dogmen, die man bis vor ganz kurzem als wahr betrachtete, in Zukunft verändert oder zurückgewiesen werden müssen.

In gleicher Weise kann es nicht wundernehmen, daß sie den Dogmen einen durchaus falschen Ursprung zuschreiben, der mit Offenbarung nur den Namen gemein hat. Nach ihnen sind die Dogmen nicht direkt von Gott geoffenbarte Wahrheiten, sondern einfach das Produkt der immanenten Tätigkeit menschlicher Vernunft.[1]

* * *

Diese falschen Lehren bekämpft die Kirche, der ewige Hort der Wahrheit, mit äußerster Kraft.

Unter anderen Propositionen, die durch das Dekret Lamentabili vom 3. Juli 1907 verurteilt sind, finden wir die beiden folgenden:

Prop. 22. — Dogmata quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

Prop. 26. — Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi.

Besonders durch letztere Proposition verurteilte die Kirche alle, welche nur die pragmatische Wahrheit des Dogmas zugestehen. Zu diesem Schritte gründete sie sich selbst auf die Tradition und ein zweitausendjähriges ununterbrochenes Lehramt, ja auf gesunden Menschenverstand und gesunde Philosophie.

Wie wir im Anfange dieser Abhandlung erklärten, ist Dogma nichts anderes als eine Wahrheit, die wir annehmen wegen der Autorität eines offenbarenden Gottes. Nun, gesunder Menschenverstand sagt uns, daß jede Wahrheit, sei sie in sich selbst klar, die logische Folgerung der Vernunft, oder gegründet auf Autorität, zu allererst eine Erkenntnis in unserem Intellekt ist: deshalb ist sie zuerst theoretisch und nicht pragmatisch und sie kann nie pragmatisch sein, es sei denn sekundär, insofern als wir von dieser theoretischen Wahrheit Regeln für unser Handeln herleiten.

[1] Sollen wir den Modernisten glauben, dann ist die Offenbarung keine von Gott dem Menschen gemachte Mitteilung von Wahrheiten, nein, diese traditionelle und katholische Auffassung von Offenbarung ist nichts mehr denn reiner Anthropomorphismus. Was sie verstehen unter Offenbarung, ist, soweit dies bei ihren ziemlich dunkeln Behauptungen wiedergegeben werden kann, folgendes: In uns gibt es einen Sinn, den wir den religiösen Sinn nennen. In Gegenüber dem Unerkennbaren, dem Göttlichen, erwacht dieser Sinn in Form einer religiösen Bewegung. Diese Bewegung oder dieser fühlbare Eindruck wird zu unserem Gewissen geführt. Hier tritt eine Reaktion ein und offenbart sich mit Hilfe eines Bildes nach Art der gewöhnlichen Konzepte des Gewissens. Um mit der Enzyklika Pascendi zu sprechen, ist nach den Modernisten Offenbarung nichts anders als der religiöse Sinn, der sich selbst im Gewissen kundtut. Loisy definiert Offenbarung als die durch seine Beziehungen zu Gott erworbene Gewissenhaftigkeit des Menschen. Wer sähe nicht, daß mit solchen Begriffen Offenbarung durchaus menschlichen Ursprungs ist und mit wahrer Offenbarung nur den Namen gemeinsam hat? Cfr. P. Gardeil, Le Donné Révélé et la Théologie. p. 42.

Und was mehr ist: nach dem Willen des göttlichen Gründers der Kirche müssen wir an diese Dogmen glauben: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur;[1] und wir müssen glauben seinen Aposteln und deren Nachfolgern, die er mit der erhabenen Mission betraute, seine Lehre aller Welt kundzutun: Euntes ergo docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis,[2] und: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit.[3]

Die Worte: glauben, lehren, hören — beziehen sich sicherlich nicht auf gewisse Formeln zum Handeln, sondern auf reales und theoretisches Erkennen. Gemäß dem Vatikanischen Konzil (sess. 3, cap. 3) heißt glauben „für wahr halten die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, nicht wegen der durch das Licht der Vernunft erkannten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität Gottes selber, der sie offenbart, und der weder täuschen, noch getäuscht werden kann." Überdies wer würde nicht sehen, daß die praktische Anwendung nach diesem neuen Dogmabegriff von der traditionellen Anwendung der Kirche grundverschieden ist?

Wer würde nicht sehen, daß z. B. das Dogma von der realen Gegenwart vollständig zerstört würde, wenn, um es anzuerkennen, es genug wäre, wie Le Roy behauptet, sich gegen das allerheiligste Sakrament so zu verhalten, als ob Christus wahrhaft zugegen sei? Entweder wird man zugeben, daß Christus in der hl. Eucharistie wahrhaft zugegen ist: und was tut es in diesem Falle not, den traditionellen Dogmabegriff zu ändern? — Oder man gibt die reale Gegenwart nicht zu, und dann spielt man durch sein Verhalten zur konsekrierten Hostie, als ob Gott gegenwärtig sei, die Rolle des Heuchlers.

Wir sind also zur Konklusion gezwungen, daß es nicht genug ist dem Dogma einen nur pragmatischen Wert einzuräumen, sondern daß ihm der Wert einer theoretischen Erkenntnis mit einem korrespondierenden Objekt zugestanden werden muß.

* * *

Um obige Konklusion besser zu realisieren, wollen wir aus einigen Objektionen, die dagegen gemacht werden, den katholischen Dogmabegriff feststellen:

Der erste Einwand lautet folgendermaßen:[4] Wenn wir im Dogmabegriff die pragmatische Wahrheit nicht in den Vordergrund stellen als einzige oder wenigstens als die primäre Wahrheit, sind wir notwendigerweise gezwungen anzuerkennen, daß die Dogmen nichts anderes sind als unfruchtbare und unnütze Formeln, und dies in einer Zeit, wo der ganze Wert einer Wahrheit gemessen wird nach ihrem praktischen Nutzen, dem belebenden Einflusse, den sie ausübt.

Hierauf antworten wir nachdrücklich — Nein! und tausendmal Nein! Selbst wenn die Dogmen nicht von praktischer Wichtigkeit wären,

[1] Mk. 16, 16. [2] Mt. 18, 19. [3] Lk. 10, 16.

[4] Der folgende Einwand wurde von Le Roy gemacht in dem schon oben erwähnten Buche: Dogme et Critique, p. 12. Cfr. Garrigou-Lagrange, Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être, et les Formules Dogmatiques, p. VI. Paris, Beauchesne 1909.

würden sie dennoch keine bloßen Formeln sein, noch leer, unfruchtbar und unnütz.

Soll man über das reine Erkennen, das spekulative Wissen, das uns das Dogma gibt von Gott, seiner infiniten Essenz und seinen göttlichen Eigenschaften — soll man darüber vielleicht verachtend spotten? Wenn Dogma nichts weiter täte als für einen kurzen Augenblick den Schleier zu lüften, der die Gottheit vor unserem menschlichen Auge verbirgt, wenn es nichts mehr täte als uns einen flüchtigen Blick auf die göttliche Schönheit zu gestatten — wäre das geringzuschätzen? Unser Verstand dürstet nach der Erkenntnis Gottes, und die Dogmen sind der Trank, an dem, zum Teil wenigstens, dieser natürliche und legitime Durst gestillt wird.

Überdies: ist es durchaus sicher, daß die Dogmen keine pragmatische Richtung haben? Ist es durchaus evident, daß sie keinen belebenden Einfluß auf unser Verhalten ausüben?

Vor allem die katholischen Theologen insgesamt kennen eine Einteilung in praktische und theoretische Dogmen an; denn es gibt offenbarte Wahrheiten, die trotz einer theoretischen Kenntnis, die sie zuerst erzeugen, nichtsdestoweniger direkt Handeln einschließen und sich auf das Verhalten beziehen. Eine solche Wahrheit ist: „Außerhalb der Kirche kein Heil." Ist das kein Dogma? Und will man wagen zu negieren, daß derlei Dogmen, nachdem sie durch den Intellekt erfaßt sind, von ihm auf unser Handeln übertragen werden, wo sie sich manifestieren durch heilsame Akte.

Doch selbst die als theoretisch bekannten Dogmen, sind sie unfruchtbar? Eine solche Behauptung wäre die Negierung eines richtigen Gesetzes unserer Natur: was nämlich vom Intellekt erkannt ist, übt einen entsprechenden Einfluß auf den Willen aus. Stelle dir einen Mann vor, der wahrhaft überzeugt ist von der realen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie: wird der Glaube hieran sich nicht offenbaren als eine spontane und durchaus natürliche Folgerung im Verhalten dieses Mannes zum eucharistischen Gotte?

Und schließlich, ist es bei der Offenbarung der Dogmen nicht Gottes Endzweck, uns eines Tages hinzuführen zu dem übernatürlichen Ziele, für das er uns erschaffen? „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und überreichlich haben."[1] Aus diesem Grunde offenbarte er selbst sich uns. Der finis operis der Offenbarung ist der Glaube — mit dem Verstande alle Wahrheiten festzuhalten, die Gott uns klarzumachen sich gewürdigt hat. Doch hiernach müssen wir nach Gottes Ratschlusse — seinem finis operantis — unser Verhalten, unser Handeln in Einklang bringen mit diesen offenbarten Wahrheiten, wenn wir das erwähnte übernatürliche Ziel erreichen wollen. Zu diesem Zwecke gibt uns Gott die nötigen Tugenden, gewisse habitus infusi, mit deren Hilfe wir unser Handeln einrichten mit den von dem Verstande und durch den Verstand erkannten offenbarten Wahrheiten. So wird dann alles, absolut alles in uns praktisch abzielen auf die übernatürliche Glückseligkeit im Himmel. Ist das kein rechter und erhabener Pragmatismus? Falsch ist es daher als Tatsache hinzustellen, daß die Dogmen unnütz und unfruchtbar sind, weil wir ihnen theoretische Wahrheit zuschreiben.

* * *

Doch, so wird man weiter einwenden, wenn unser Verstand die theoretische Wahrheit der Dogmen anerkennen muß, ist das nicht für ihn —

[1] Joh. 10, 10.

gelinde ausgedrückt — eine wahre Knechtung, es ist dies ein Anerkennen einer intellektualen Tyrannei, die durchaus widerstreitet der Autonomie, diesem kostbaren Vorrechte unserer Vernunft![1]

Zunächst die Bemerkung, daß reine Wortspielerei vermieden werden muß. Wenn Gott uns eine Wahrheit offenbart hat, können wir nichts anderes tun als sie zugeben. Das ist unsere Pflicht, und wir sind in keiner Weise frei, uns von ihr loszumachen. Sollten wir das jedoch tun, so würden wir, weit entfernt ein Recht unserer Vernunftsautonomie, im Gegenteil einfach eine Sünde des Unglaubens begehen.

Ein Vernünfteln, wie es in der Objektion uns entgegentritt, würde uns zur Negierung aller auf Autorität begründeten Wahrheit führen. Wird man z. B. einem Kinde das Recht der Autonomie zugestehen — das Recht, a priori alles zurückzuweisen, was immer sein Vater für es für gut befindet? Gesetzt der Fall, wir applizieren dieselbe Folgerung dem Willen, und warum können wir dann, unter dem Vorwande, daß die von Gott uns auferlegten Verpflichtungen gegen die Autonomie sind, ihm das Recht zu sündigen zugestehen!

Darum hat unser Verstand eine wirkliche Verpflichtung die Dogmen zu glauben. Doch ist diese Gefangenschaft, die unseren Verstand in Unterwürfigkeit zu Gott bringt, nicht eine Erniedrigung für unsere menschliche Natur? Weit gefehlt! Besteht doch hierin die edelste Huldigung, die ein vernünftiges Wesen für seinen Schöpfer hat — in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.[2] Nein diese Unterwerfung ist nicht entwürdigend, denn einerseits, was Gott offenbart, ist wahr, ist er doch „der Weg, die Wahrheit und das Leben"[3] — und ist unser Verstand denn nicht geschaffen für alles, was wahr ist? — anderseits verlangt Gott von uns weiter nichts als ein „rationabile obsequium".[4] Um dies zu erhärten, genügt es darauf hinzuweisen, daß der Verstand, bevor er der Offenbarung seine Zustimmung gibt, erst nach ihrer „Beglaubigung" sich umsieht und die preambula fidei und motiva credibilitatis prüft. Wenn der Verstand all das getan hat, dann sieht er erst, wie vernünftig es ist, dem Dogma seine Zustimmung zu geben.

Anstatt den Verstand zu knechten, adelt ihn vielmehr die aufrichtige Annahme dogmatischer Wahrheiten, sie macht ihn frei — veritas liberabit vos![5]

* *
*

Einen anderen Einwand bietet die Evolution der Dogmen. Hat nicht eine allmählich sich vollziehende Evolution sie vollständig und wesentlich verändert? Warum also festhalten an spekulativer Wahrheit, die kommt und geht, und nicht vielmehr an dem, das bleibt — an pragmatischer Wahrheit, die sich in dem belebenden Einflusse auf unser Handeln entfaltet? — Hierauf die Antwort, daß der Einwand sich auf falschem Grunde bewegt: ein jeder Katholik verwirft die Evolution, die nach der Annahme jener schon für abgeschlossen gilt. Es ist doch ungemein befremdend, daß diese Berufung auf die Evolution der Dogmen sich in allen Häresien und zu allen Zeiten vorfindet. Das Vatikanische Konzil,[6] und vorher Pius IX. im Streite gegen

[1] Le Roy, op. cit., p. 9.
[2] 2. Kor. 10, 5.
[3] Joh. 14, 6.
[4] Röm. 12, 1.
[5] Joh. 8, 32.
[6] Sess. 3. De Fide et Ratione. Can. 5.

die Güntherischen Irrtümer haben diese falsche Evolution verurteilt und den mit dem Banne belegt, der erklärt, daß es möglich, ja sogar oft, in Übereinstimmung mit dem Fortschritte der Wissenschaft, selbst notwendig sei, den von der Kirche vorgesetzten Dogmen einen anderen Sinn zu geben, als den sie selbst festhielt und jetzt noch hält. Das Dekret „Lamentabili" verwirft seinerseits durch Verdammung der Proposition 62 einen sogenannten Fortschritt, der auch in Wirklichkeit mit einem katholischen Gewissen unvereinbar ist. Die zurückgewiesene Proposition lautet: „Die Hauptartikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses hatten für die Christen der ersten Jahrhunderte nicht denselben Sinn, als sie für die Christen unserer Zeit haben." [1]

Daß diese von Grund auf so radikale Art von Evolution auf Wissenschaft und Geschichte gegründet ist, weisen wir mit Entrüstung zurück. Verwerfen wir damit jedweden Fortschritt in der Wahrheit selbst? — Jawohl! denn was für einmal wahr ist, bleibt es für ewig, und ohne Zögern applizieren wir dogmatischer Wahrheit die Worte des Psalmisten: „Et usque in generationem et generationem veritas eius." [2] Gott ist eine Wesenheit, er existiert in drei Personen. Sieh da eine Wahrheit, die unveränderlich, eine Wahrheit, die immer wahr ist, eine Wahrheit, die keine Evolution zuläßt.

Gestehen wir für die nachapostolische Zeit irgendeinen Fortschritt oder irgendwelche Entwicklung zu in der Offenbarung selbst? Inbezug auf die Gesamtkirche, nein! denn die Offenbarung für die Gesamtkirche wurde mit dem Tode der Apostel und der heiligen Schreiber definitiv zu Ende gebracht.

Können wir und müssen wir Fortschritt [3] anerkennen inbezug auf das Erkennen der Wahrheit? — Ganz gewiß! wenn nämlich auch die offenbarte Wahrheit dieselbe bleibt, so schreitet doch die Kenntnis hiervon immer mehr fort und zwar von dem Unentwickelten zu dem mehr Entwickelten. Das ist wahrer Fortschritt, der auch von jedem Katholiken zugestanden wird. Irrtümer und Angriffe auf den Glauben haben nach Gottes Vorsehung stets den glücklichen Erfolg, daß sie zu einem gründlichen Studium der angegriffenen Wahrheit aneifern, die hierdurch deutlicher und klarer wird, die in neuem Glanze schimmert, das Erkennen der Gläubigen erweitert und ausführlichere Kenntnis verschafft.

* * *

Hier ein neuer Einwand: Müssen wir an dem traditionellen Sinne des Dogmas festhalten, dann können wir geradeso gut bekennen, daß die Dogmen sinnlos sind, daß das gewöhnliche Volk fast nichts davon versteht und daß sie über den Horizont des gewöhnlichen Mannes gehen. Nur ein einziger Sinn ist für jeden Verstand zugänglich und das ist der pragmatische Sinn: gemäß diesem **leben** wir die Wahrheit.

[1] Cfr. ibid. prop. 53—54, 57, 59 etc.
[2] Ps. 92.
[3] Um jeder Verwirrung vorzubeugen inbezug auf nicht-katholische Aussprüche, wollen wir, wenn wir von Dogma sprechen, dem Worte „Fortschritt" den Vorzug geben vor „Evolution". Über dogmatischen Fortschritt cfr. Pesch, op. cit., p. 330—333; cfr. ebenso die schon zitierten Autoren: Le Sens Commun etc., p. 113 sqq.; Le Dogme Révélé et la Théologie, p. 152 sqq.; L. De Grandmaison, Le Développement du Dogme Chrétien, in der Zeitschrift: Revue Pratique d'Apologétique, Bde V u. VI.

Derlei Wortführer scheinen mit befremdender Konfusion zwei grundverschiedene Begriffe zu mischen: dogmatische Wahrheit und ein theologisches System. Und doch sollten diese beiden nicht verwechselt werden. In der Erläuterung und Erklärung eines Dogmas oder um dem Verstande legitime Satisfaktion zu geben sind die Theologen nach Belieben frei, soviele Systeme aufzubauen, als sie wollen; doch was immer sie aufstellen inbezug auf ein definiertes Dogma, müssen sie hernehmen von einem gemeinsamen Grundstock, mit dem sie übereinstimmen, — und das ist dogmatische Wahrheit. Diese dogmatische Wahrheit, die immer dieselbe ist, erhebt sich als etwas Transzendentales über all die verschiedenen Systeme. Wie dieselbe Sonne Berge und Täler bestrahlt, so auch wirft dieselbe dogmatische Wahrheit ihren Schimmer auf die noch so sehr verschiedenen Systeme. Gehen auch Suarez, Scotus und St. Thomas auseinander in den Systemen, die sie aufstellen, so stimmen sie doch überein, und sie müssen eins sein inbezug auf Zugestehen ein und derselben Glaubenswahrheit, — eines Dogmas.

Wäre Dogma und theologisches System ein und dasselbe, dann könnten wir behaupten, daß Dogma über den Horizont des gewöhnlichen Verstandes geht.

Notwendigerweise gibt es verschiedene Grade in der Dogmenerkenntnis. Der Theologe und Philosoph wird ein gründlicheres Erkennen besitzen; doch es gibt eine Erkenntnis, die im Bereiche eines jeden Verstandes liegt. verständlich selbst dem gewöhnlichen gläubigen Christen, so daß wir gestehen, daß ein jedes Dogma in einer für jeden verständlichen Weise vorgesetzt werden kann. Nehmen wir z. B. das schwierigste aller Dogmen, das Dogma von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Ist dieses Dogma sinnlos für den Durchschnittschristen? Sicherlich kennt er nicht die philosophische Definition von „Substanz", „Person" und „Relation", doch er hat nichtsdestoweniger eine, wenn auch unvollkommene Vorstellung von „Natur" und „Person"; er glaubt, daß Gott eine einzige Natur hat und daß in ihm drei Personen sind. Er stellt sich vor, daß all dies in Gott ist in unendlich höherem Maße, als was im Menschen ist. Man kann von diesem Manne sagen, daß er eine genügende, adäquate Kenntnis von der Trinität hat.

* * *

Die analogen Begriffe bieten ihnen noch Gegenstand eines neuen Einwurfes. Unser Verstand, so sagen sie, erkennt die göttlichen Wahrheiten nur mit analogen Begriffen. Analoge Begriffe jedoch, präzise, weil sie analog sind, können uns keine exakte und wahre Kenntnis bieten für die Wahrheiten, für die sie stehen. Laßt uns daher von den Dogmen kein Wissen verlangen, das sie zu geben nicht imstande sind, und das mit solchem nur den Namen gemein hat, sondern laßt uns ihnen entnehmen, was allein wahrhaft verwertbar ist, — den pragmatischen Wert.

Ist es exakt zu behaupten, daß den analogen Begriffen, welche wir von den Dogmen z. B. den göttlichen Eigenschaften, der göttlichen Natur und Hypostase haben, nichts korrespondiert, und daß diese Begriffe uns überhaupt keine wahre Erkenntnis bieten?[1] Eine solche Behauptung wäre ein gewaltiger Irrtum. Zu sagen, daß wir durch diese analogen Begriffe keine wahre Kenntnis erlangen — verneinen wir; doch es ist durchaus etwas anderes zu

[1] Das behauptet Le Roy, indem er den Wert unserer analogen Begriffe verwirft.

sagen, daß wir mit Hilfe dieser analogen Begriffe eine wenn auch imperfekte Kenntnis erhalten — und das bejahen wir.

Wir wissen z. B., daß mit den Begriffen Natur und Hypostase in Gott nicht genau das korrespondiert, was diesen Begriffen bei der menschlichen Natur und menschlichen Personen entspricht, doch wir wissen anderseits auch, daß diesen Begriffen in Gott etwas Bestimmtes entspricht; wir wissen, daß in Gott Natur und Person real sind, doch real in einer Weise, die über unser Fassungsvermögen hinausgeht. Die Art und Weise wie entschwindet uns, doch das Faktum erkennen wir mit Sicherheit. Mit anderen Worten: wir haben eine wahre Kenntnis davon, obschon sie unvollkommen ist.

Hier jedoch weist Le Roy auch das zurück mit einer neuen Spitzfindigkeit.[1]

Die Analogie mit der wir Gott kennen, so sagt er, wird von den Philosophen Analogie der Proportionalität genannt. Diese supponiert vier termini. Um die Sache an einem Beispiele klarzumachen, wollen wir einmal die Analogie annehmen, mit der wir Gottes Intelligenz erkennen. Gott ist bezüglich seiner göttlichen Intelligenz, was der Mensch bezüglich seiner menschlichen Intelligenz ist. Hier haben wir vier termini, nämlich: Gott, göttliche Intelligenz, Mensch, menschliche Intelligenz. Sollen wir etwas mit Hilfe dieser Analogie erkennen können, so müssen uns wenigstens drei termini dieser Proposition bekannt sein. Jedoch von den oben angeführten termini sind und bleiben uns zwei durchaus unbekannt: Gott und göttliche Intelligenz. Hieraus ergibt sich, daß wir nie zur Erkenntnis des vierten terminus gelangen können. Im gegenwärtigen Falle können wir also nie zur Kenntnis der göttlichen Intelligenz kommen.

Wenn es auch wahr ist, daß zur Erlangung des vierten terminus — göttliche Intelligenz — wenigstens drei termini uns bekannt sein müssen, so ist es auch ebenso falsch zu behaupten, daß wir von den vier termini der Proposition nur zwei kennen. In Wirklichkeit kennen wir drei termini: zwei mit Hilfe eigener Begriffe (conceptus proprius), nämlich Mensch und menschliche Intelligenz; einen durch einen analogischen Begriff (conceptus analogicus): Gott. Gott ist uns nämlich bekannt als „Erste Ursache", als „Notwendiges Wesen" und folglich als Ipsum esse subsistens. Dann haben wir eine analogische Kenntnis von Gott, die, trotzdem sie eben nur analog ist, dennoch wahr ist.

Sind uns also drei termini der Proposition bekannt, so kennen wir auch — analogisch — den vierten, d. h. im gegenwärtigen Falle, daß zu Gott — Ipsum esse subsistens — Intelligenz gehört, und so gelangen wir zu einem analogen Begriff der göttlichen Intelligenz.

* * *

Fassen wir das bis jetzt Gesagte zusammen, so sehen wir, daß es absolut falsch und sowohl gegen gesunde Philosophie als auch gegen die überlieferte Lehre der Kirche ist, dem Dogmabegriff einen rein praktischen Wert oder selbst einen primär-praktischen Wert beizulegen, welchem der theoretische Wert nur untergeordnet wäre.

Wie wir schon festgestellt haben, liegt es uns absolut fern, durchaus allen praktischen Einfluß des Dogmas auf unser Handeln und Verhalten ab-

[1] Op. cit., p. 146.

zuleugnen. Wir verfechten nur, daß dieser pragmatische Wert stets ein Korollarium, eine Folge der spekulativen Wahrheit bleiben muß.

Um unsere Dogmen gut und richtig zu erklären, müssen wir vor allem mit großer Sorgfalt und Genauigkeit, verbunden mit großer Einfachheit, die theoretische Wahrheit, die der Intellekt glauben muß, feststellen und vortragen.

Nach Applikation des psychologischen Gesetzes: voluntas sequitur intellectum, wird der Gläubige von selbst die praktischen Schlüsse ziehen und sein Leben und Tun mit ihnen in Einklang bringen. Hierin können wir sie unterstützen, wenn wir ihnen die praktischen Konsequenzen zeigen, die aus der dogmatischen Wahrheit fließen.

Als Beispiel nehmen wir einmal die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie. Haben wir uns dieses Dogma gründlich eingeprägt, ist es dann nicht durchaus natürlich, hieraus für unser Tun einige praktische Konklusionen zu ziehen? — Wie soll man Christus, der wirklich und wahrhaft gegenwärtig ist, anbeten? Wie soll man ihn ehren? Wie soll man ihn empfangen? usw. — Finden wir uns dann nicht auch auf dem Boden eines wirklichen Pragmatismus, wenn auch in der katholischen Bedeutung des Wortes? So laßt uns die Dogmen vortragen in unseren Vorlesungen und Predigten, indem wir unseren Vortrag der Kapazität der Zuhörer anpassen, laßt uns mit großer Einfachheit zu dem gewöhnlichen Gläubigen sprechen und mit noch größerer Einfachheit und Klarheit zu den Kindern. Machen wir es so, dann folgen wir nur dem Beispiele des hl. Paulus, der von sich selbst sagte: „Allen bin ich alles geworden."[1]

Für einen kurzen Augenblick stellen wir uns einmal ein Kind vor, das stets fern von seinem Vater gelebt und nie auch nur das geringste von ihm gehört hat. Schließlich bringt man es zu ihm und sagt ihm: dieser Mann ist dein Vater. Es ist klar: dieses Erkennen wird nicht rein theoretisch und resultatlos sein in der Intelligenz des Kindes, sondern es wird einen nachhaltigen Einfluß ausüben auf dessen zukünftiges Verhalten gegen den Mann, den es nun als seinen Vater kennt.

So wird es auch mit unseren Dogmen sein: ihr Einfluß wird stets einen Rückschlag auf unser Handeln haben.

Wir müssen dem genauen Dogmabegriff stets treu bleiben. In dieser äußerst delikaten Frage hält man sich am besten an die goldene Regel:

„In ipsa Catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est."[2]

Was uns von Jahrhundert zu Jahrhundert überliefert worden, das laßt uns halten als kostbaren Schatz unter den Fittichen der Kirche, die für uns ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit, „columna et fundamentum veritatis".[3]

[1] 1. Kor. 9, 22.

[2] Vincentius Lirinensis, Commonitorium primum: Migne, Patrol. Latina. 50, 640.

[3] 1. Tim. 3, 15.



Die Nüchternheitsbewegung.[1]

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

Die heutige Welt rühmt sich ihres realen, nüchternen Sinnes. Aber wenn man in Gesellschaft auf die Alkoholfrage und ihre Bekämpfung zu sprechen kommt, kann man sich sehr oft noch auf unwillige, wegwerfende Äußerungen gefaßt machen. Und doch handelt es sich hierbei um etwas furchtbar Reales: sowohl bei der Alkoholnot als auch der Antialkoholbewegung.

Ist die Not wirklich so groß, daß man besonderes Aufheben von ihr machen müßte? Nun ich will kein Gewicht legen auf die zahllosen Nachweise über die bösen Wirkungen des regelmäßigen wenn auch noch nicht schwer unmäßigen Genusses berauschender Getränke. Ich will nicht hinweisen auf die Beziehungen zwischen Alkoholismus und Kriminalität, Unzucht, Geisteskrankheit u. dgl. Da handelt es sich ja zum Teil um komplizierte Konnexe, die nicht für jeden in jedem Falle klar zutage liegen. Aber eine Tatsache ist so brutal, daß sie keinem gleichgültig bleiben kann: wir haben in Deutschland allein an 400000 notorische Trinker! Welch eine Summe von persönlichem Elend, von Familiennot, von wirtschaftlichem und sozialem Unglück! Komme da keiner mit dem leichten Wort: „Bah! die sind selbst schuld an ihrem Elend." Und wenn dem so wäre, könnten wir wirklich kühl dabei bleiben? Müßten wir nicht um so mehr unserer Brüder uns annehmen, da zum Elend die Schuld sich häuft? Aber das trifft nicht einmal so ohne weiteres zu. Gewiß hat letzten Endes jeder mehr oder weniger Schuld, wenn er ein Sklave des Alkohols wird, aber die allermeisten würden nicht so weit kommen, wenn nicht ein böses Gift zuvor lange auf sie eingewirkt: unsere Trinksitten, die da so oft das Trinken verlangen, auch wenn man keine Neigung dazu hat, die auch solche zum Trinken zwingen, denen schon weniges schadet. Wer diesen Trinksitten noch nie einen Tribut gezollt, der werfe den ersten Stein!

Also schon um diese Trinksitten zu brechen und so in Zukunft Tausende vor dem Trinkerelende zu bewahren, soll und muß man der Alkoholfrage Interesse entgegenbringen.

Aber auch um der jetzigen Trinker willen! Zwar hört man so oft: den „Söffern" ist doch nicht zu helfen. Auch Geistliche, die gern jedem entgegenkommen, stehen diesen armen Menschen skeptisch gegenüber. Freilich mit Predigten ist hier wenig getan: das hat vielfache Erfahrung bewiesen. Wenn irgendwo, dann gilt hier, daß Worte so leicht wiegen, aber um so schwerer die Tat. Und diese Tat, das ist die freiwillige Abstinenz von Tausenden, um Hunderttausende zu retten. Steht doch fest, daß mindestens die Hälfte der Insassen unserer Trinkerheilanstalten zu dauernder Abstinenz — das ist die einzige Heilung und Rettung — gebracht werden kann, wenn sich nachher in der Heimat helfende Menschen finden, die durch Wort und Beispiel ihnen die Möglichkeit der Abstinenz immer wieder vor Augen führen, sie durch Anschluß an Abstinentenvereine Halt finden lassen für ihren bedrohten Willen.

---

[1] Die wichtigste Literatur wurde im letzten Heft übersichtlich dargestellt. Unter den kathol. Zeitschriften hätte noch die Zeitung „Das Vaterland" (Hamm, wöchentlich) genannt werden können.

Nun habe ich schon das Schlimmste genannt: die Abstinenz. Ja, Mäßigkeit, die ließe man sich noch gefallen, aber völlige Enthaltsamkeit?! In der Tat, ich kann es begreifen, wenn gerade Priester sich nicht so schnell dafür entscheiden können, ja selbst etwas Unkatholisches darin finden wollen. Läßt sich ja nicht leugnen, daß vielfach solche Kreise sich zumeist dafür ereifert haben, die nicht bloß dem Katholizismus, sondern jedem positiven Christentum mindestens gleichgültig gegenüber stehen. Gerade die größte Abstinenzvereinigung, der Internationale Guttemplerorden, ist ja förmlich bemüht, die Abstinenz als eine Art neutrale Weltanschauung für alle Menschenfreunde darzustellen. Aber das sind Übertreibungen, die mit der Sache selbst nichts zu tun haben.

Doch steht die Abstinenz nicht mit den Grundanschauungen des Christentums, die stets die goldene Mitte verraten (in medio virtus), in Widerspruch? Ja wenn wir alle Menschen zur Abstinenz verpflichten wollten, dann würde man wohl so reden können. Aber so steht die Sache durchaus nicht. Die besonnenen Abstinenten kämpfen vielmehr für die christliche Freiheit, aus idealen (sozialen, pädagogischen und auch gesundheitlichen) Gründen Abstinenz beobachten zu dürfen und andere dazu einzuladen. Und sie haben keinerlei Furcht, damit zum Heiland oder zur Bibel in Gegensatz zu treten. Der Herr hat Wein getrunken; gewiß, natürlich äußerst mäßig, wie es im Orient überhaupt Sitte ist; er hat jedoch nie ein Wort zugunsten desselben geäußert, hat vielmehr Johannes, der keinerlei berauschendes Getränk genoß, gegen die Pharisäer in Schutz genommen. Er hat zum heiligsten Altarsakrament Wein genommen; aber sind rituelle Vorschriften denn Normen für das sittliche Leben? Dann muß man auch die Salbung mit Öl allen Menschen vorschreiben, da sie bei der heiligen Ölung geübt wird. Der Herr hat einmal Wasser in Wein verwandelt; aber nur, um guten Menschen aus der Verlegenheit zu helfen. Die hl. Schrift sagt, daß Wein des Menschen Herz erfreue; aber sie sagt auch an viel mehr Stellen, daß diese Freude so leicht ausartet und gefährlich wird.

Nein: aus Gewissensbedenken braucht keiner vor der Abstinenz sich zu hüten, sowenig wie etwa vor dem Vegetarismus, der durchaus nicht so viele gute Gründe für sich hat. Und wenn man es bei einzelnen Heiligen als ein Zeichen außergewöhnlicher Abtötung preist, daß sie keinen Wein genossen, warum soll es bei „gewöhnlichen" Menschen auf einmal mindere Tugend sein? Zu alledem beachte man stets, daß der erste Grund zur Beobachtung völliger Abstinenz die Nächstenliebe ist, die doch dem größten Gebote im Gesetze gleichkommt.

Ich meine, all das muß jeden ruhig Denkenden, vor allem den Priester, wenigstens dazu bringen, daß er der Alkoholfrage vorurteilslos gegenübertritt, nicht von vornherein sich abwehrend verhält. Um so mehr muß auf ihn Eindruck machen, daß wir es heute nicht mehr mit bloß theoretischen Erwägungen, nicht mehr mit dem „Sport einiger extravaganter Sonderlinge", sondern mit einer überaus starken Bewegung zu tun haben. Zählt man doch in England allein ca. 5 Mill. organisierte Abstinenten, in Schweden 1/2 Mill., in Deutschland und Norwegen je fast 1/4 Mill., in Dänemark 180000, in der Schweiz bald 80000. Und ihre Zahl wächst rapid, neuerdings besonders in Deutschland und Holland. Da hilft kein Ignorieren mehr; man muß Stellung nehmen.

Interessant ist ein Blick auf die Geschichte unserer Bewegung, die schon in den vierziger Jahren einmal einen gewaltigen Höhepunkt erreichte, dann aber sehr stark abflaute und — meist in neuem Gewande — seit 30 Jahren wieder stark anwuchs. Beidemal kam der Anstoß von Amerika, wo sich (1809 der erste bekannte Temperenzverein[1] ohne besondere Bedeutung, dann) 1826 die bedeutende temperance society in Boston bildete. Innerhalb weniger Jahre ging die Bewegung hinüber nach Irland und Großbritannien, nach Deutschland und Holland, sowie Skandinavien. Sie hatte damals einen starken religiösen Einschlag und wendete sich fast ausschließlich gegen den Branntwein. In diesem beschränkten Sinne war sie aber Abstinenz-, nicht Mäßigkeitsbewegung. Man kannte damals das Wesen des Alkohols noch nicht und glaubte nicht, daß in Bier und Wein, wenn auch in geringerem Maße, derselbe Giftstoff enthalten sei. Was uns besonders interessiert, ist dieses, daß damals zu einem großen Teil katholische Kreise die Bewegung führten. In Irland (später auch England) trat von ca. 1835 ab der Kapuziner P. Theobald Matthew (1790—1856)[2] als Mäßigkeitsapostel auf mit wunderbarer Kraft und Wirkung, wie es die Welt wohl nie wieder gesehen. Zehntausende und Hunderttausende drängten sich um ihn und legten das „pledge" (Versprechen der Enthaltung vom Branntwein) in seine Hände; nach ca. 10jähriger Tätigkeit zählte er in Irland an 5 Mill. Anhänger (in Dublin 180 000); infolgedessen ging der Branntweingenuß in 2 Jahren fast auf die Hälfte zurück, die Zahl der Untersuchungsgefangenen von 36 392 auf 21 790. — In Deutschland waren es besonders Kaplan Seling in Osnabrück (1792—1860) und der Diözesanmissionar Hillebrand in Paderborn (1813—1887) für den Westen (neben dem evang. Pastor Böttcher im Hannoverschen), ferner Erzpriester Fitzek in Deutsch-Piekar und Pfarrer Schaffranek in Beuthen nebst dem Jesuiten P. Ketterer für den Osten, die wahrhaft Staunenswertes geleistet. Zählte man doch gegen die Mitte des Jahrhunderts an 1500 Mäßigkeitsvereine mit 1½ Mill. Mitgliedern. In Schlesien gingen allein im Jahre 1844 nach amtlicher Feststellung 18 Brauereien ganz ein, während 108 ihren Betrieb ruhen ließen. Man arbeitete hauptsächlich mit Mäßigkeitsmissionen, an deren Schluß dann das Enthaltsamkeitsversprechen abgelegt wurde; Seling legte großes Gewicht auf die Gewinnung der Kinder (Hoffnungsscharen), die er geeignete Lieder (z. B. „Das Wasser ist so hell und klar, kluck, kluck, kluck") auswendig lernen und überall öffentlich singen ließ. Durch Mäßigkeitsbruderschaften (vor allem in Schlesien und England) suchte man der Sache Dauer zu geben. Wenn sie trotzdem verhältnismäßig schnell zurückging, so waren einmal die unruhigen Zeiten (Revolutionen, Kriege) von 1848 ab daran schuld, dann aber der nun bald einsetzende starke Bierverbrauch; hatte doch z. B. Seling ein eigenes Lied zum Lobe des Bieres gedichtet („En Krösken Beer, wat schmeckt das allerlevest"), was sich die Brauer nicht wenig zu nutze machten. Man hatte geglaubt, so den Branntweingenuß um so leichter vertilgen zu können, zog sich aber damit einen neuen starken Feind

[1] In den engl.-amerikanischen Ländern, wie auch in den französischen spricht man meist von temperance, in den nordischen von nykterhet, in Deutschland von Nüchternheits- oder Mäßigkeitsbewegung. Daneben tritt aber schon seit langem eine spezielle Unterscheidung der Abstinenten (teetotalers, geheel-onthouders) von den Mäßigen in engerem Sinne auf.

[2] Vgl. sein Lebensbild von Cajetanus (1900).

auf, der bei seiner scheinbaren äußeren Harmlosigkeit um so gefährlicher wurde.

Um einen Begriff zu geben von der alles fortreißenden stürmischen Gewalt der damaligen Bewegung, führe ich ein Beispiel an, wie sich gewöhnlich der Schluß der Mission gestaltete.[1] Es mag manchen diese Art vielleicht seltsam vorkommen, aber für den Volkspsychologen ist sie jedenfalls hochinteressant.

„Der Schluß der Mission naht. Es ist Sonntagnachmittag. Die Kirche kann das Volk nicht fassen. Noch ein Lied zur Mutter Gottes, da steigt der fremde Prediger zum letztenmal auf die Kanzel. Er hat in den vorangegangenen Predigten den ganzen Schrecken, die ganze Grausamkeit, den Jammer, die Schande der unglückseligen Trunksucht geschildert, aber ach, der Trinker ist noch nicht überzeugt! Doch nein! Der Trinker ist überzeugt von der Wahrheit des Gehörten. ‚Der Prediger hat Recht, jedes Wort ist wahr', so spricht das Gewissen, doch das Herz will sich noch nicht ergeben. Der arme Trinker erbebt bei dem Gedanken, den geliebten Trunk von nun an meiden zu sollen. Jeder Nerv, jeder Blutstropfen gleichsam ruft ihm zu: ‚Das ist unmöglich, du kannst ohne dein Gläschen nicht leben!' Um aber sein Gewissen zu beschwichtigen, da spricht er zu sich selbst: ‚Betrinken werde ich mich jetzt nicht mehr, ich werde stets mit Maß trinken, wer kann mir das verwehren!' oder: ‚Trinken werde ich nicht mehr, aber dies feierlich geloben, nein! das kann ich nicht! Und schließlich mag der fremde Prediger reden, was er will, das ist mir ganz gleich.' Doch merkwürdig! der fremde Prediger hat ihm sein ganzes Leben, sein ganzes Elend geschildert, und nun scheint er auch seine innersten Gedanken zu erraten. ‚Freund', ruft ihm der Prediger zu, ‚du täuschest dich, du kannst nicht mäßig sein! Tritt ein in die Mäßigkeitsbruderschaft, damit du neben den Vorteilen der Mäßigkeit auch die herrlichen Gnadenfrüchte der kirchlichen Bruderschaft genießen kannst. Wie? du sprichst: Ich lass' mein Gläschen nicht, es ist mir alles gleichgültig? Ein entsetzliches Wort! So komm mit mir in die Gefängnisse, in die Krankenhäuser und schaue all das Elend, den Jammer, die Schande. Weißt du, wer diese angefüllt hat? O du weißt es, die Trunksucht, und nun sprich: ‚Das ist mir alles gleichgültig, ich trink' weiter!' Schaue Jesum am Kreuze an, schaue seine Wunden, sein Blut, höre seinen Schmerzensschrei! Weißt du, wer ihm die Wunden geschlagen, wer ihm den Schmerzensruf entpreßt? O, du weißt es, und nun sprich: ‚Das ist mir gleichgültig – ich trink' weiter!' Hörst du die Verzweiflungsrufe der Verdammten in der Hölle, ihre Reue, ihre Flüche? Weißt du, was sie verdammt hat? O, du weißt es, und nun sprich: ‚Das ist mir gleichgültig – ich trink' weiter!' Sprich mir nach: ‚Die Schande meiner Kirche deren Kind ich bin, – das Elend meiner Kinder, deren Vater ich bin, – der Jammer meiner Gattin, der ich Liebe geschworen, – der Schmerz meiner Eltern, deren Stütze ich sein soll, – der Untergang meines Nächsten, dessen Bruder ich bin, – die Verdammnis meiner Seele, die zur ewigen Seligkeit bestimmt ist – das alles ist mir gleichgültig, – ich trink' weiter!' Wie? du willst dieses Wort nicht nachsprechen? O, dann sprich mir das Wort nach: ‚Ich verspreche, von heute ab den Branntwein zu lassen!' Aber was hat mir denn der fremde Prediger zu befehlen? Freund, ich befehle dir nichts, aber ich bitte dich! Ich bitte dich, wie ein Freund den Freund bittet, – ich bitte, ich beschwöre dich, trink nicht mehr! Ich bitte dich im Namen deiner Kinder: Vater, lieber Vater, trink nicht mehr! und wir versprechen dir, stets deine guten und gehorsamen Kinder zu sein. Wir wollen die Tage deines Alters

[1] Nach Werthmann, Bilder aus der kathol. Mäßigkeitsbewegung, 30 ff. (Freiburg 1910).

versüßen. – Ich bitte dich im Namen deiner Gattin: Lieber, treuer Gatte, versprich mir, daß du nicht mehr trinken willst! – und ich verspreche dir, dich bis zum Tode zu lieben. – Sohn, ich bitte dich im Namen deiner Mutter, deines Vaters: Lieber Sohn, versprich, daß du nicht mehr trinken willst! und ich werde dich segnen, des Lebens Glück auf dich herabflehen. – Katholik! Christ! – ich bitte, ich beschwöre dich im Namen Mariens, im Namen Jesu Christi am Kreuze, – versprich, daß du nicht mehr trinken willst! Versprich! – die ewige Seligkeit ist dir sicher!' – Es ist ein Kampf zwischen Himmel und Hölle, der Satan will sich sein Opfer nicht entreißen lassen. Es naht die Entscheidung! Da hört man plötzlich Glockengeläute – es geht ein Leben und Zittern durch die Menge. ‚Hörst du die Glocken läuten? Dieselben Glocken werden läuten, wenn man dich zu Grabe trägt.' – Ergraute Männer schluchzen wie kleine Kinder. ‚Die ganze Gemeinde, die ganze Gegend, Gott im Himmel, die Verdammten in der Hölle, die Toten in den Gräbern sollen die Glocken hören, sollen Zeugen der Bekehrung oder deiner Verhärtung sein!' – Der Trinker ist überwunden. Laut und deutlich spricht er die Gelöbnisformel, die ihm der Missionar vorsagt, nach. Dieser Augenblick ist ergreifend, überwältigend."

Hiergegen setzt die zweite Bewegung ein, die im wesentlichen Abstinenz von allen geistigen Getränken fordert. Ihr Bahnbrecher und Fahnenträger ist der internat. Unabhängige Guttemplerorden (IOGT = Indep. Ordre Good Templars). Er entstand 1851 auf dem Untergrunde der starken Prohibitions-Bewegung (Prohibition = staatl. Verbot der Herstellung und des Verkaufes alkoholischer Getränke) in der Stadt Utica im Staat New-York und hat sich anfangs in den Vereinigten Staaten, später hauptsächlich in Europa (Weg über England – 1868 die 1. Loge in Birmingham – Skandinavien – seit 1877; 1880 in Dänemark – nach Deutschland – 1. dänische Loge in Hadersleben 1883, die 1. deutsche in Flensburg 1887) ausgebreitet. Heute ist er über die ganze Welt verbreitet und zählt 8755 Logen für Erwachsene mit 415 146 Mitgliedern, ferner 3783 für Jugendliche mit 257 942 Mitgliedern. Am stärksten ist der Orden in den nordischen Ländern (Schweden allein etwa 150 000 Anhänger) und Großbritannien mit Irland (92 725 Erwachsene, 109 220 Jugendliche). In Deutschland bekennen sich zu ihm an 54 000 Erwachsene und 19 000 Jugendliche (dazu noch an 3–4000 Dänen in Nordschleswig); sein Hauptrekrutierungsgebiet sind neben Schl.-Holstein vor allem die freien Reichsstädte, Hannover und Mecklenburg; die deutsche Zentrale ist in Hamburg.

In den katholischen Gebietsteilen hat der Orden bis jetzt weniger Fuß gefaßt; doch bemüht er sich sehr darum; in der Diaspora scheinen ihm manche Katholiken anzugehören. Wir müssen daher die Katholiken allerorts darüber aufklären, daß sie dem GTO sich nicht anschließen dürfen. Zwar kann man nicht sagen, daß ein formelles allgemeines kirchliches Verbot besteht. Aber nach dem Vorgange Roms treten jetzt überall die Bischöfe dem Orden entgegen und fordern den Austritt der Katholiken, wenn nötig, unter Verhängung kirchlicher Strafen.

Die einschlägigen römischen Entscheidungen sind folgende:

Im Jahre 1892 fragte der Apostol. Vikar von Norwegen, Bischof Fallize, in Rom an, utrum societas „Independent Order of Good Templars" vocata, sit recensenda inter damnatas ab Apostolica Sede. Die Kongregation der Propaganda fide antwortete, daß man noch keine endgültige Entscheidung geben könne; aber nach dem, was man jetzt schon vom Orden wisse, sei der Beitritt für die Gläubigen sehr gefähr-

lich; vor allem sei die Geheimnistuerei sehr verdächtig. Der Bischof wird deshalb zum Schluß aufgefordert, nach Kräften die Gläubigen seines Sprengels vom GTO fernzuhalten.

Die Propaganda überwies dann die ganze Sache dem Glaubenstribunal (S. Officii) zur näheren Untersuchung. Am 17. Aug. 1893 entschied dasselbe: ob der Orden durch die Constitutio Apost. Sedis (1867) bereits getroffen ist, lassen wir einstweilen dahingestellt; jedoch ist es den Katholiken sub gravi verboten, demselben beizutreten, und sie sind demgemäß davon ernst abzumahnen. Weiterhin wurde beschlossen, auch den Bischöfen der Vereinigten Staaten und Kanadas von diesem Dekret Kenntnis zu geben.

Auf Grund dieses Dekretes gehen auch die Bischöfe anderer Länder mit Recht gegen den Orden vor, da er ja überall einheitlich ist. Tatsächlich trägt er dem katholischen Denken und Fühlen sehr wenig Rechnung. Setzte er früher noch das Bekenntnis eines Gottes bei seinen Mitgliedern voraus, so heißt er neuerdings unter Wahrung seiner „christlich-sittlichen" (?) Grundsätze jeden willkommen.[1] Soweit der Orden aber religiös ist, ist er unzweifelhaft protestantisch; so fand denn auch auf dem letzten Welttemplertag (Juni 1911, Hamburg) ein offizieller Festgottesdienst für den „kirchlich gesonnenen Teil der Besucher" in der evangelischen Petrikirche statt, wobei der „Kaplan" des Ordens, Pastor Rolffs-Osnabrück, vom „Banne heiliger Leidenschaft" predigte, in dem alle Guttempler stünden.[2]

Gerade der Hamburger Welttag hat aber anderseits auch gezeigt, daß der GTO außerordentlich ernst zu nehmen ist. Es herrschte eine Begeisterung dort und Einmütigkeit für die Abstinenzsache, eine Liebe zu den armen Opfern des Alkohols, daß wir uns schämen müßten, wenn wir aus unseren katholischen Grundsätzen nicht gleiche Opferkraft und Opferliebe für die Trinker schöpfen wollten.

Eigenartig ist die Organisation des Ordens mit ihren vielfachen Anklängen an die Freimaurerei, mit der er jedoch keine Verbindung zu haben scheint. Streng hierarchisch bauen sich auf den Lokalvereinigungen oder Grundlogen auf die Distriktslogen (je mindestens 10 Grundlogen), die Großlogen (meist für ein Land; insgesamt 75, davon 18 in Europa — Großbritannien 6, Deutschland 2, nämlich eine kleinere dänische und eine deutsche usw.; die südlichen Länder sowie Frankreich, Rußland und Österreich sind nicht vertreten), darüber die Weltloge unter Leitung des Welttemplers, z. Z. des Schweden Wavrinsky. Alle 3 Jahre finden sich die Vertreter der Großlogen zum Intern. Supreme Lodge zusammen; die Sitzungen und Beratungen dehnen sich über 8—14 Tage aus; über den letzten Weltlogentag in Hamburg erschien ein Bericht von 346 S. (nebst 80 S. Anhang). — Die einzelnen Mitglieder müssen nach und nach 4 Grade mit besonderem Gelübde und Abzeichen durchlaufen, ehe sie vollberechtigt sind. Die Beamtenschaft ist reich gegliedert; so zählt Deutschlands Großloge II einen Großtempler, Großkanzler, Sekretär, Schatzmeister, Marschall, Kaplan, Organist, Bibliothekar, einen Großvorsteher für die Agitation und für das Jugendwerk usw.

Zahlreiche gemeinnützige Organisationen für besondere Zwecke sind dem

[1] Vgl. Goesch, Der Guttemplerorden, ein Bahnbrecher des Fortschritts (Hamburg 1907), S. 2.

[2] Vgl. den Bericht, 279 ff. (Hamburg 1912).

Orden angegliedert, so der Großloge II Deutschland eine solche für Sterbeunterstützung und für Ferienkolonien.

Wie es bei dem nun schon 60jährigen Bestehen des GTO verständlich ist, haben sich manche Absplisse mit Sonderzielen gebildet, hauptsächlich in den deutschen und skandinavischen Ländern. Am bedeutsamsten für uns ist der „Unabhängige Neutrale GTO" (IOGTN) mit Großlogen in der Schweiz, Deutschland, Ungarn. Er ward 1906 von dem bekannten Psychiater Forel ins Leben gerufen, der mit den religiösen Gebräuchen des Hauptordens nicht einverstanden war und daher einen religiös wirklich neutralen Orden wünschte; da er jedoch Materialist gröbster Sorte ist, muß man seiner Schöpfung womöglich noch mißtrauischer gegenüberstehen. Übrigens kann er es sich als großen Erfolg anrechnen, daß auch Österreich, welches bislang den GTO. nicht zuließ (aus vereinsgesetzlichen Gründen), ihm seine Pforten geöffnet hat. Noch im Jahre 1906 wurde als Zweigverein für Österreich die „Nephalia" (Österreich. Gesellschaft gegen die Trinksitten) ins Leben gerufen mit jetzt 10 Ortsgruppen.

Andere ordensähnliche Abstinenz-Vereinigungen sind hauptsächlich noch in England und Skandinavien verbreitet, so der Rechabitenorden (3 „Zelte" auch in Deutschland) mit großer Lebensversicherung und die „Sons of temperance" mit bedeutender Krankenkasse.

An 2. Stelle ist das „Blaue Kreuz" für die moderne Bewegung von Bedeutung geworden, vor allem durch die erstmalige starke Betonung der Trinkerrettung. 1877 durch Pfarrer Rochat in Genf ins Leben gerufen, hat es noch heute im Schweiz. Landesverein seine Hauptstärke: 468 Vereine mit 26000 Mitgliedern, dazu für die Jugend der „Deutsch.-Schweiz. Hoffnungsbund des Bl. Kr." (188 Sekt. mit 11600 Mitgl.) und „L'espoir" (206 Sekt. mit 6400 Mitgl.). In der Schweiz (Genf) ist auch heute noch die internat. Zentrale, der 3 weitere Landesverbände: Deutschland (660 mit 37500), Dänemark (364 Ortsgruppen) und Frankreich (65 Ortsgruppen), sowie einige Ortsgruppen in Belgien, Ungarn und Rußland angeschlossen sind. Das „Bl. Kr." zählt in seinen Reihen zahlreiche gerettete Trinker, in Deutschland an 10000; für diese und ihre Helfer fordert es Abstinenz, im übrigen Mäßigkeit; jedoch ist es praktisch als reiner Abstinenzverein zu bezeichnen. Wenn das Bl. Kr. auch grundsätzlich protestantisch ist, so steht es doch den verschiedenen Kirchen und Sekten ganz neutral gegenüber; deshalb bildete sich 1902 in Soest mit engem Anschluß an die Landeskirche der „Deutsche Bund evangelisch-kirchl. Blaukreuzverbände" (Vors. Pfr. Wöhrmann-Herford) mit jetzt 8500 Mitgliedern in 180 Vereinen. Beide Blaukreuzvereine stehen mit zahlreichen Trinkerheilanstalten in naher Verbindung, wie das ja nach dem Hauptzweck „mit Hilfe Gottes an der Rettung der Opfer der Trunksucht und des Wirtshauslebens zu arbeiten" verständlich ist.

Neben diesen allgemeinen Vereinen kommen in den letzten Jahren die abstinenten Standes- und Fachvereine zu immer größerer Bedeutung. Nur der „Weltbund christlicher Frauen-Temperenzvereine" (gegr. 1874 in den Vereinigten Staaten durch Miß Willard, internat. seit 1884; in Deutschland als Landesverein der „Deutsche Bund abstinenter Frauen" unter Ottilie Hoffmann-Bremen) reicht weiter zurück; durch seine kräftige Agitation hat er nicht wenig die Abstinenzidee gefördert. Ebenso schaut der Internat. Eisenbahn-Alkoholgegnerverband mit vier Landesgruppen

(Deutschland, Dänemark, Schweiz, Österreich) schon auf 2 Jahrzehnte zurück. Neuerdings haben fast alle Stände und Alter ihre eigenen Verbände; ich nenne: den internat. Verband abstinenter Ärzte, ferner für das deutsche Sprachgebiet die Vereine abstinenter Juristen, Philologen, für Deutschland jene abstinenter Pfarrer, Lehrer, Lehrerinnen, Studenten, Kaufleute, Post- und Marine-Telegraphenbeamten, den Alkoholgegnerbund, die Germania (Abstinentenbund an deutschen Schulen) usw. Gerade diese Vereine, welche die Abstinenzidee mit dem Standesinteresse verknüpfen, bilden sehr überzeugte Vorkämpfer gegen den Alkoholismus heran, dringen auch in manche Kreise, die sich allgemeinen Vereinen nie anschließen würden.

Neben den Abstinenzvereinen spielen bei uns die Mäßigkeitsvereine (abgesehen vom kathol. Mäßigkeitsbund, s. unten) kaum eine Rolle mehr. Der große „Deutsche Verein gegen Mißbrauch geistiger Getränke" (gegr. 1883; Zentrale Berlin; 37 000 Mitglieder in 202 Bezirksvereinen und 18 Frauengruppen), welcher gewöhnlich als Mäßigkeitsverein bezeichnet wird, fordert von seinen Mitgliedern überhaupt kein persönliches Bekenntnis zur Abstinenz oder Mäßigkeit, will vielmehr aufklärend wirken, vorbeugende Einrichtungen anregen, den Behörden orientierendes Material bieten; gleiches gilt von der „Internat. Vereinigung gMgG". Auch die skandinavischen Länder, die deutsche Schweiz und Großbritannien kennen kaum Mäßigkeitsvereine, dagegen spielen diese in Frankreich, Belgien und Holland eine große Rolle; dort wendet man sich im allgemeinen nur gegen den Schnapsgenuß. Die südlichen Länder haben überhaupt erst Anfänge einer Antialkoholbewegung aufzuweisen.

Einen guten Überblick über die gesamte Bewegung gewähren jedesmal die seit 1885 durchweg alle 2 Jahre stattfindenden internat. Kongresse gegen den Alkoholismus, die hauptsächlich der schon genannte Züricher Professor Forel gefördert hat. Merkwürdigerweise hat noch keiner derselben in Amerika getagt, obwohl doch von dort die Gesamtbewegung die wichtigsten Impulse empfing. Dasselbe gilt von Großbritannien, wo erst 1909 (London) der Kongreß tagte, wenngleich bis 1887 stets das angelsächsische Element überwogen hatte. Insgesamt zählt man bis jetzt 13 internat. Kongresse, beginnend 1885 mit Antwerpen, schließend 1911 mit dem Haag (der 14. ist 1913 in Mailand). Anfangs hatten die Mäßigen das Übergewicht; nach starken Zusammenstößen in Zürich (1887) und Bremen (1903) mußten sie es an die Abstinenten abgeben. Die Regierungen messen den Kongressen große Bedeutung zu; waren doch auf dem letzten, zu dem die Königin von Holland selbst eingeladen hatte, außer Holland die Regierungen von Deutschland, England, Österreich, Ungarn, Schweiz, Belgien, Dänemark, Norwegen, Frankreich, Portugal, Vereinigte Staaten und Uruguay offiziell vertreten. Auch der Päpstliche Stuhl hat mehrfach durch Abgesandte teilgenommen (1895 Bischof Egger in Basel; 1899 Bischof Turinaz von Nancy in Paris; 1905 Bischof Fischer-Colbrie von Kaschau in Budapest; 1911 Bischof Callier von Haarlem im Haag). Die Beteiligung der Katholiken hat erst seit London (1909) sich ansehnlich entwickelt; im Haag waren allein an 60 Geistliche. — Über die Kongresse erscheint jeweils ein umfassender Bericht.

Daneben haben einzelne Länder noch Nationalkongresse. Am ältesten und bedeutendsten sind unter ihnen: die deutschen (zuletzt 1910 in Augsburg), schweizerischen und nordischen Abstinententage, die durchweg alle 2 Jahre

stattfinden. In den letzten Jahren haben auch Österreich, Frankreich und Rußland erstmalig solche Kongresse gesehen (in Frankreich Abstinententage).

Fragen wir nach den Erfolgen dieser gewaltigen Arbeit, so muß man zur rechten Beurteilung von vornherein das, was auf öffentlichem und privatem Gebiete erreicht wurde, auseinanderhalten. Unleugbar ist, daß die Aufklärung über den geringen Wert der alkoholischen Getränke gewaltige Fortschritte gemacht hat. Den besten Beweis dafür bilden die gewaltigen Anstrengungen der Alkoholkapitalisten,[1] die ganze Bewegung lächerlich zu machen und dadurch zurückzudrängen. Wurde doch in Deutschland 1908 ein eigener „Schutzverband gegen die Übergriffe der Abstinenzbewegung" durch den Brauereidirektor Haase ins Leben gerufen (seit 1910 „Deutsche Brauer-Union" genannt), der durch den Arzt Dr. Sternberg eine medizinische Streitschrift gegen die Abstinenten verfassen ließ („Die Alkoholfrage im Lichte der medizinischen Forschung", Leipzig 1909). Ähnliche Ziele verfolgt in Norwegen (seit 1903) mit finanzieller Unterstützung des Alkoholkapitals die „Nat. Vereinigung für Freiheit und Kultur".

Es ist bezeichnend, daß fast nur das Braukapital sich so energisch gegen die Abstinenz wehrt. Die Wirte sind viel zurückhaltender; sie sind ja auch zum guten Teil in den Händen der großen Brauereien und von ihnen abhängig. Ihre Verluste durch die Abstinenz werden auch dort, wo keine Überfüllung herrscht, nicht allzu groß sein; jedenfalls wäre es ein durchaus ungesunder Zustand, wenn zahlreiche Wirte nur bei übermäßigem Trinken leben könnten. — Man hört so oft als Hauptargument gefühlvoller Leute „Wovon sollen die Winzer und Brauer und Wirte leben?" Aber es geht hier doch auch, wie sonst bei fortschrittlichen Einrichtungen (z. B. Eröffnung einer Eisenbahn, die doch den Fuhrverkehr unterbindet): was sie auf der einen Seite wenigen schaden, das nützen sie zahlreichen anderen um so mehr; der Abstinent gibt das gesparte Geld für edlere Bedürfnisse aus (Wohnungsschmuck, Obstgenuß usw.). Übrigens geht die ganze Bewegung so langsam voran, daß die Produzenten sich bequem darauf einrichten können; die Verwertung des Alkohols zu technischen Zwecken ist auch noch sehr steigerungsfähig.

Um die Aufklärungsarbeit möglichst zu erbreitern, haben manche Vereine an zahlreichen Gebäuden mit großem Verkehr (Bahnhöfe, Arbeitsnachweise usw.) ihre Werbeplakate anbringen lassen. Andere haben Wanderausstellungen von Gruppen und Tabellen eingerichtet, die 1—2 Wochen in einzelnen Städten zur öffentlichen Darbietung gelangen (so auch der „Deutsche Verein gMgG.").

Einzelne Staaten haben bereits einen Antialkoholunterricht in den Schulen eingeführt. Am weitesten geht darin wohl Schweden, wo sogar dauernd Kurse für Lehrer und Lehrerinnen zur Vorbereitung auf jenen Unterricht stattfinden durch den staatlich stark unterstützten „Bund für Nüchternheitsunterweisung". Hier wie auch in den Vereinigten Staaten, Kanada und Belgien ist der Temperenzunterricht für alle Volksschulen obligatorisch; passende Unterrichtsbücher hat der „Weltbund der christl. Frauentemperenzvereine" herausgegeben. Bei uns ist wie in Österreich kein spezieller, sondern nur ein gelegentlicher Temperenzunterricht vorgeschrieben. In England wird er durch zahlreiche private Wanderlehrer in den Schulen erteilt.

In der Gasthausreform macht man bei uns erst langsam Fortschritte.

[1] Vgl. das „Alkoholkapital und seine Knappen".

In Schweden, Norwegen und Finnland ist in großem Umfange das sogenannte „Gotenburger System" verbreitet. Danach befinden sich die Wirtschaften nicht in Privathänden, sondern im Besitze von Gemeinden oder Mäßigkeitsgesellschaften (Samlag); zur Verwaltung der Häuser stellen sie einen Wirt an gegen festes Gehalt; vom Verkauf der Speisen und alkoholfreien Getränke bezieht er überdies Provision; schwere alkoholische Getränke werden überhaupt nicht geführt. Der über die übliche Verzinsung hinaus sich ergebende Überschuß wird an die Gemeinde oder den Staat abgeführt zu gemeinnützigen Zwecken (in Schweden z. B. an 85 Mill. Kr. in 20 Jahren). Von den Guttemplern wird das System allerdings kräftig bekämpft, weil die Gemeinden zu viel Interesse am Wirtshauswesen hätten. Doch trifft das nur zu, wenn die Überschüsse mehr zur Erleichterung des Gemeindebudgets als zu gemeinnützigen Zwecken verwendet werden. In Deutschland sucht der „Verein für Gasthausreform" das System zu verbreiten, doch mit mäßigem Erfolge.

Daneben gibt es in geringem Maße völlig alkoholfreie Wirtschaften, hauptsächlich in der Schweiz und England, auch in Schweden. In Deutschland ist ihre Zahl noch nicht übergroß; doch wirken in gleicher Richtung die verschiedenen Vereine für Milchausschank mit ihren gefälligen Verkaufshäuschen auf belebten Plätzen. Der betreffende Verein in Berlin hat 1910 in seinen 9 Milchhäuschen nicht weniger als 1/2 Mill. Glas Vollmilch (à 5 ₰), 61000 l Buttermilch und 16000 Tassen Kakao, ferner 10000 Flaschen (4/10 l à 10 ₰) Milch verkauft; 4 weitere Häuschen waren im Bau; außerdem lieferte er an Fabriken zum Verkauf an die Arbeiter 3/4 Mill. Flaschen. Es wird mancher erstaunt sein zu hören, daß besonders Männer die besten Kunden waren. — In den rheinischen Städten arbeitet ähnlich die „Deutsche Gesellschaft für Milchausschank" (Zentrale Bonn). — Die preußische Eisenbahnverwaltung hat infolge der vielfachen Anregungen der Abstinenten seit Jahren bei ihren Wirten darauf gedrungen, daß stets billig Milch und Brauselimonade feilgehalten werden; das gleiche bietet sie ihren eigenen Arbeitern.

Das Hauptbestreben der großen Abstinenzverbände geht nach gesetzgeberischen Maßnahmen gegen den Alkoholgenuß, vor allem auf das völlige Verbot (prohibition) durch den Staat, oder doch auf staatliche Einführung des Gemeindebestimmungsrechtes (Local option), wonach in einzelnen Gemeinden auf Verlangen der Majorität das Verbot der Herstellung und des Verkaufs erlassen werden kann. In England und Skandinavien ist letzteres, zum Teil auch das erstere (in Norwegen für das Land) schon eingeführt. In Deutschland hat sich eine eigene „Propagandazentrale für das Gemeindebestimmungsrecht" gebildet (Zentrale Hamburg). Um diese Bestrebungen richtig zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß der Alkoholismus heute ganz anders aufgefaßt wird als früher: nicht mehr in erster Linie als individuelles Laster, sondern als soziales Übel, das demgemäß durch soziale Mittel zu bekämpfen ist. Ferner hat die Medizin in immer größerem Umfang die Giftwirkung auch verhältnismäßig kleiner Mengen festgestellt, und man will daher im Interesse der Volkshygiene den Alkohol gleich anderen Giftstoffen in die Apotheke verbannt wissen. Freilich würden solche Verbote erst dann mit wirklichem Nutzen gegeben werden können, wenn der weit überwiegende Teil der erwachsenen Männer freiwillig abstinent geworden; in dünn bevölkerten agrarischen Ländern wie Norwegen läßt sich so etwas schon leichter durchführen.

Ein beschränktes Verbot jedoch, wie es in der straffen Regelung der Schankkonzession und in der Polizeistunde liegt, ist überall möglich und erwünscht. Bezüglich der Konzession ist aber nicht die englische Art der high license (Konzession gegen hohe Gebühr) zu empfehlen, da sie leicht alle Wirtschaften in die Hände des kräftigen Alkoholkapitals bringt, vielmehr die bei uns herrschende des Bedürfnisnachweises; freilich gilt er allgemein nur für den Branntweinausschank, für Bier und Wein lediglich in Orten bis 15000 Einwohner, doch haben die allermeisten Städte durch Ortsstatut ihn eingeführt. Bis jetzt zeigt sich im Konzessionswesen leider keinerlei Planmäßigkeit: während z. B. 1905 in Kiel mit seinen vielen Studenten und Matrosen erst auf 630 Einwohner eine Wirtschaft kam, in dem arbeiterreichen Essen auf 549, hatte das bierfrohe München schon eine auf 207, das vornehme Frankfurt gar auf 168; als wirtschaftsreichste Orte kommen freilich, abgesehen von Bremerhaven (1 : 89), lauter kleinere Städchen in Süddeutschland in Betracht, so Löfflingen in Baden (1 : 74), Riedlingen in Württ. (1 : 72), Creussen b. Bayreuth (1 : 42); hier kann also noch viel gebessert werden. – Noch besser wäre es freilich, wenn dem gefährlichen Flaschenbierhandel scharf auf die Finger gesehen würde, da er die Befriedigung der Trinklust denn doch gar zu bequem macht.

Die Schankstättenpolizei leidet bei uns ebenso an dem Mangel jeglicher Einheitlichkeit, da sie rein lokal, oft sogar für einfache und feinere Wirtschaften verschieden geregelt wird. Vor allem liegt die Polizeistunde, soweit sie überhaupt besteht, viel zu spät. Bestimmungen wie in verschiedenen englischen und skandinavischen Staaten, wonach an Sonn- und Feiertagen die Schankstätten ganz zu schließen sind oder der Schnapsausschank morgens vor 9 und abends nach 8 verboten ist, scheinen bei uns noch recht fern zu liegen, zumal die Hoffnungen auf ein gutes Trunksuchtsgesetz bis jetzt stets gescheitert sind. Hier wirken die Großstädte mit ihrem unvernünftigen Nachtverkehr besonders stark entgegen.

Noch eine wichtige Frage bleibt für uns zum Schluß zu behandeln: Wie stehen die Katholiken in der modernen Bewegung da, sie, die einst so ruhmvoll das Kreuzpanier der Mäßigkeit getragen? Lange schien es fast, als ob sie das Feld den andern überlassen wollten. Da führte zuerst Kardinal-Erzbischof Manning in London eine neue Ära herauf. Nachdem er selbst 1872 das Gelöbnis steter, voller Abstinenz gemacht, gründete er kurz darauf zum gleichen Zweck für weite Kreise die Kreuzliga, der bald zahlreiche Mitglieder angehörten. Er erfuhr auch von katholischer Seite deswegen viele Angriffe, aber er blieb unerschütterlich. „Jahrelang", bemerkte er einmal als 80jähriger Mann, „bin ich in der Frage berauschender Getränke ein Tor um Christi willen gewesen, und als solcher hoffe ich auch zu sterben." Begeisterte Liebe des Volkes hat es ihm gelohnt. Dem Sarge des Abstinenten im Purpurgewande folgten 20000 katholische Abstinenten im Arbeiterkittel (Kapitza).

Auf dem Festlande hat wohl keiner so herrliche Verdienste um die katholische Abstinenzbewegung sich erworben, als der 1906 verstorbene Bischof Augustinus Egger von St. Gallen (Schweiz). Wer je sein Bild gesehen mit dem klarblickenden Auge, mit dem energisch geschlossenen Mund, wer eine seiner zahlreichen Schriften über unsere Frage gelesen, der hat empfunden, welch kraftvolle Überzeugung in diesem Manne lebte. Keine seiner zahl-

reichen Firmungsreisen ließ er vorbeigehen, ohne durch Wort und Beispiel für die Abstinenz zu begeistern. Dabei befleißigte er sich stets eines vornehmen, ruhigen Tones. Auch die Mäßigen hieß er herzlich willkommen, verlangte jedoch immer wieder vor allem Verständnis für die Abstinenz. „Es gibt freilich noch katholische Spötter in diesem Kapitel. Diese verspotten aber nicht (nur) die Abstinenten, sondern unmittelbar Jesus Christus; sie verspotten nämlich in der Abstinenz die Selbstverleugnung, die Christus gelehrt hat und von der die Abstinenz nur eine besondere Anwendung ist; sie verspotten in ihr das Gesetz der Nächstenliebe, welches Christus aufgestellt, verspotten sein Verlangen nach Rettung der Sünder, das durch die Abstinenten zur Ausführung kommen soll. Ich selber rechne mir diesen Spott zur Ehre an" (aus „Die Abst. als christl. und patriotisches Liebeswerk").

Als Erfolg seiner Bestrebungen wirken der „St. Galler Bezirksverein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke" mit 14000 fast ausschließlich katholischen Mitgliedern, ferner die „Schweizerische kathol. Abstinentenliga" (4000 Mitgl.) noch heute mit Segen fort. Besonders erfreulich ist aber, daß auch sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl des hl. Gallus, Ferdinandus Ruegg (selbst Abstinent) ein warmer Förderer der Abstinenz geworden.

In Deutschland haben die Katholikenversammlungen seit 1881 oft die Mäßigkeitsbewegung empfohlen. Der Verband „Arbeiterwohl" veröffentlichte in den achtziger Jahren das prächtige Volksschriftchen „Der Schnaps", das zahlreiche Auflagen erlebte. Auch der Volksverein und der Caritasverband haben später viel für dieselbe Sache getan. Der Organisator der deutschen katholischen Mäßigkeitsbewegung ist jedoch der jetzige Dominikanerpater Anno Neumann (Düsseldorf). Als Vikar von Rellinghausen bei Essen gründete er 1889 dort einen Mäßigkeitsverein. Unermüdlich machte er seitdem in weiten Kreisen Propaganda, und so gelang es ihm, 1899 das „Kathol. Kreuzbündnis" ins Leben zu rufen, das sich zum Mittelpunkt der ganzen Bewegung ausgewachsen hat. War es anfangs nur Mäßigkeitsverein, so ward 1904 für die Abstinenten eine besondere Gruppe eingerichtet; seit Ende 1909 (nach Verbindung mit dem 1905 gegründeten „Verein abstinenter Katholiken") ist es reiner Abstinenzverband, dem Nichtabstinenten nur als „Freunde" oder Gönner beitreten können. Diese Umänderung war vom reichsten Erfolge begleitet. Zählte man Ende 1908 erst 85 Ortsgruppen mit 20000 Anhängern (davon 16000 Abstinenten), so sind ihrer heute nicht weniger als 300 mit 20000 abstinenten Erwachsenen und bald 40000 enthaltsamen Kindern. Außerdem sind noch an 30000 Kinder den abstinenten Jugendgruppen des „Kathol. Mäßigkeitsbundes" in Trier angeschlossen. Da die Zahl der kathol. Abstinenten zur Zeit rapid wächst, dank vor allem dem unermüdlichen Wirken des Franziskaners Elpidius Weiergans, der gleich den alten Mäßigkeitsaposteln jetzt als Abstinenzprediger Deutschlands Gaue durchzieht, so kann man bald mit 100000 kathol. Abstinenten in Deutschland rechnen.

Das Kreuzbündnis ist zunächst für Erwachsene bestimmt, Männer und Frauen, welch letztere in besonderer Abteilung („Frauenbund") sich vereinigen. Sein Hauptziel bleibt die Rettung und Bewahrung möglichst zahlreicher Trinker. Und es hat viel hierin geleistet. Zählt doch eine einzige Ortsgruppe (Neheim in Westfalen), die zudem erst 1910 gegründet, unter ihren 600 erwachsenen Mitgliedern nicht weniger als 120 gerettete Trinker; sind doch in allen Orts-

gruppen deren mindestens 2000–2500. Und was das für die Kirche bedeutet, möge ein Bericht aus einem kleinen elsässischen Orte dartun, wonach auch solche, die niemals die Kirche besucht, gleich nach ihrer Rettung ohne Aufforderung ihre religiösen Pflichten erfüllten; ja Beispiele musterhafter Frömmigkeit sind nicht selten; ein Mann, der 25 Jahre sich um seinen Gott nicht mehr bekümmert, geht jetzt alle Sonntage zu den hl. Sakramenten usw.

Am stärksten ist, wie man sieht, der Sieg des Abstinenzgedankens in der Kinderwelt. Leider scheint der „Schutzengelbund" – so heißt ja die Kinderorganisation – nicht überall dem rechten Verständnis zu begegnen. Auch die Schule, die bisher so schön mitgearbeitet – Ehre all den wackeren Lehrern und besonders Lehrerinnen – soll, wie man hört, neuerdings hier und da Zurückhaltung zeigen. Es wäre aufs äußerste zu bedauern, wenn dadurch der Schutzengelbund nach kurzer herrlicher Blüte zurückgehen müßte. Ich gebe offen zu, daß man für das Ausschließen der Kinder von solchen Vereinen vom pädagogischen Standpunkte aus gute Gründe vorbringen kann; denn gewiß ist es möglich, daß bei den leicht erregbaren Kindern die so tief ins Leben eingreifende Abstinenz – auch den Kindern werden ja so oft alkoholische Getränke angeboten – zu einer Parteisache werde. Aber durch geeignete Leitung – und sie ist von vornherein gegeben, wenn die Lehrpersonen mitwirken – kann diese Gefahr hintangehalten werden. Auf der anderen Seite sprechen doch so viele gute Gründe für den Bund, daß man sein Gedeihen innigst wünschen muß. Ich will nicht davon sprechen, wie günstig die Abstinenz der Kinder auf die Eltern einwirkt: hier kommt ja nur der Nutzen für die Kinder selbst in Betracht. Da ärztlicherseits unbedingt feststeht, daß für Kinder jeder Alkoholgenuß schädlich ist, vor allem für die geistige Entwicklung, so sollte gerade die Schule sich freuen, im Schutzengelbund einen so guten Helfer zu finden. Man lese nur die verschiedenen Werke über Schule und Alkohol und man wird bald erkennen, wie sehr die Schule unter dem Trinken der Kinder leidet. Zudem steht zu erwarten, daß Kinder, die bis zum 14. Jahre völlig abstinent lebten, auch nachher nicht gar so sehr dem Alkoholdämon verfallen, zumal das Kreuzbündnis nach Möglichkeit dafür sorgt, daß sie alsbald in den Johannesbund für Jugendliche und später in den Hauptverein übertreten. Endlich ist darauf hinzuweisen, daß gerade die Abstinenz ein geradezu ideales Mittel der Abtötung und Selbstverleugnung und so der Schulung zur Charakterstärke ist, da sie einerseits dem Körper gar nicht schadet, anderseits oft den Willen zur Abwehr nötigt. In feinem Verständnis hat daher das Kreuzbündnis seine Kinderzeitschrift betitelt „Die Aufrechten". Wer einmal bei Versammlungen in die luststrahlenden, aufblitzenden Augen unserer Schutzengelkinder geschaut, der muß ihr Freund werden. Übrigens suchen allerwärts die Abstinenz- und Mäßigkeitsvereine gerade die Kinder zu gewinnen; England hat seine Hoffnungsscharen (hope-unions) mit Millionen Jugendlichen, der Guttemplerorden seine „Jugendlogen", die Schweiz ihr „l'espoir" und „Jugendbund"; in Belgien hat sogar die Schule selbst Tausende von Mäßigkeitsvereinen unter ihren Kindern ins Leben gerufen (1906 bestanden 5200 Mäßigkeitsvereine mit 120000 Schülern).

An katholischen Abstinenz-Standesvereinen haben wir zunächst den Priesterabstinentenbund (gegr. 1901) mit 650 ordentlichen Mitgliedern, darunter sind die Hochw. Herren Bischöfe von Hildesheim, St. Gallen, Kaschau

und Erdély, ferner Prinz Max von Sachsen (dazu ca. 140 in der Schweiz und Österreich-Ungarn). Auf dem internat. Kongreß im Haag ward ein internat. Komitee abstinenter Priester gebildet, das die Vorarbeit für einen Internat. Priesterabstinentenbund leisten soll. Nach dort gemachten Angaben gibt es insgesamt an 1700 organisierte abstinente Priester (Nordamerika 500, Irland 300 usw.) Die Geschäftsstelle leitet Direktor Haw-Trier (Speestraße). – Eine Vorstufe bildet der „Katholische akad. Abstinentenverband" (gegr. 1907), der hauptsächlich Theologie-Studenten umfaßt; der deutsche Landesverband zählt 10 Ortsgruppen mit ca. 170 Vollmitgliedern, der schweizerische („Schweiz. kath. Studentenliga") 20 mit fast 300 abstinenten Mitgliedern. – Ein „Verband abstinenter Gymnasiasten" ist im Werden.

Neben diesen Abstinenzvereinen haben wir seit 1906 auch noch einen „Katholischen Mäßigkeitsbund Deutschlands", der unter der zielbewußten Leitung des geistlichen Direktors Haw in Trier es bereits auf ca. 20000 Mitglieder gebracht hat, hauptsächlich in den Diözesen Trier, Fulda, Rottenburg, Straßburg, Freiburg i. Br. An und für sich kann ein solcher Bund, der keine Abstinenzforderung stellt, sehr günstig wirken, da er viel weitere Kreise zu ergreifen und so der Nüchternheitsbewegung eine breite Unterlage zu schaffen vermag. Freilich darf er dabei die grundlegende Bedeutung der Abstinenz für die Trinkerrettung nicht verkennen. Tatsächlich stand das Organ des Mäßigkeitsbundes („Der Morgen") auch stets der Abstinenz freundlich gegenüber. Trotzdem ist es leider in den letzten Jahren zu immer schärferen Reibereien mit dem Kreuzbündnis gekommen, die ihren stärksten Ausdruck zu Beginn dieses Jahres darin fanden, daß der „Mäßigkeitsbund" sich eine eigene Abstinentengruppe „Katholischer Abstinentenbund, Kreuzbund" angegliedert hat mit eigenem Organ. Es ist sehr schwer, bei diesem bedauerlichen Konflikt ein gerecht abwägendes Urteil zu fällen. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß seit Verschmelzung des „Vereins abstinenter Katholiken" mit dem Kreuzbündnis (Ende 1909) einzelne Gruppen desselben eine ziemlich schroffe Richtung angenommen haben; aber die Zentralstelle hat Zurückhaltung geübt. Der Hauptstreitpunkt dürfte darin liegen, daß vor einigen Jahren auch der „Mäßigkeitsbund" begann, selbständig den „Schutzengelbund" zu organisieren, sich so also auch abstinente Kindergruppen anzugliedern. Daraus scheint man auf der anderen Seite geschlossen zu haben, daß der Trierer Bund allmählich die ganze Nüchternheitsbewegung an sich reißen wolle. Wiederholte Einigungsversuche von mehreren Seiten haben zu keinem Resultat geführt, da das Kreuzbündnis daran festhält, daß es die einheitliche Vertretung der ganzen Abstinenzbewegung (also auch des Schutzengelbundes) sein müsse. Gewiß ist, daß die Durchschlagkraft eines reinen Abstinenzvereins größer ist, als die eines gemischten. Vielleicht läßt sich aber doch ein Übergangsmodus finden; der jetzige Zustand ist recht gefährlich, zumal auch der Mäßigkeitsbund über ansehnliche Leistungen verfügt und für den Schutzengelbund viel wirkt. Ich denke mir den Weg zur Einigung folgendermaßen: Der Trierer „Kreuzbund" wird wieder aufgehoben; der Mäßigkeitsbund beschränkt sich darauf, als Aufklärungs- und Propagandaorganisation zu wirken, wofür das Kreuzbündnis ihm freie Ausdehnungsmöglichkeit gewährt; der Schutzengelbund wird grundsätzlich dem Kreuzbündnis angegliedert, sodaß die Kinder bei der Schulentlassung nur an dieses überwiesen werden dürfen; jedoch wird für den Bund ein neutraler Vorstand gebildet, in dem

die Geschäftsstelle Trier gebührende Vertretung findet. Die Trierer Zeitschrift „Frisch vom Quell" kann bestehen bleiben, da bei der gewaltig steigenden Zahl der Schutzengelkinder für mehrere Organe Platz ist; doch muß sie stets den einheitlichen Schutzengelbund anerkennen und vertreten.

Daß eine Einigung bald erfolgt, liegt im Interesse der Gesamtbewegung; jedenfalls darf sich keiner durch solche Reibereien verleiten lassen, nun sich ganz abseits zu stellen. Den Nutzen würden andere, nichtkatholische Vereine haben. Wenn unsere energisch arbeitenden Trinkerheilanstalten (Heidhausen, Maria-Veen, Tarnowitz, Waldernbach, Ermating — ferner für Frauen: Wassenberg, Mündt) auf Dauererfolge rechnen sollen, muß vor allem die Abstinenzbewegung kräftig wachsen. Die Geistlichen können überaus viel dazu tun. Mag manchem die Bewegung auch als „modern" (fast hätte ich gesagt „modernistisch") vorkommen: sie ist tatsächlich so echt christlich fundamentiert, daß dadurch das ganze Gebäude geweiht wird. Freuen wir uns, wenn so viele Tausende echt christliche Selbstverleugnung üben wollen, mag auch die Form neu und in manchen Trägern etwas herb und spröde sein. Jede Bewegung trägt ihre Schlacken an sich, aber so viel ehrliche Begeisterung, wie sie in der Abstinenzbewegung steckt, darf nicht von den Führern des Volkes verkannt werden.

Die hierarchische Stellung der Vorsteher der kirchlichen Sprengel (Präsides der Pfarrzirkel und Dechanten) in der Diözese Hildesheim in den letzten 150 Jahren.

Von Dr. K. Henkel, Pfarrvikar in Machtsum bei Hildesheim.

Im 17. Jahrhundert, wenigstens in der zweiten Hälfte desselben, und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts besaß die Diözese Hildesheim keine die einzelnenen Pfarreien und Seelsorgestellen in bestimmte Sprengel zusammenschließende Organisation. Die Archipresbyteratsinstitution, die im 11. und 12. Jahrhundert in der Diözese nachweisbar[1] ist, in den drei folgenden Jahrhunderten aber geschwunden zu sein scheint,[2] dann jedoch auffälligerweise uns in einem aus dem Jahre 1539 erlassenen Schriftstücke Statuta Synodalia Episcopi Valentini[3] als geschlossene Institution ent-

[1] Vgl. die 5 Bde. des Urkundenbuches des Hochstifts Hildesheim von Janicke-Hoogeweg 1896 (s. I. Bd. Urk. 93, 173, 202, 246, 394 u. a.), ferner das Urkundenbuch der Stadt Goslar von Bode 4 Bde. (s. I. Bd. 1893 Urk. 107, 179, 184 u. a.).

[2] Vgl. hier Lüntzel, „Die ältere Diözese Hildesheim" 1837, der, nachdem er einige Archipresbyter aufgezählt hat, S. 177 schreibt: „Die Archipresbyter verschwinden, nachdem sie kaum einige Male genannt sind." Vgl. auch Hilling, „Die bischöfliche Banngewalt, der Archipresbyterat und der Archidiakonat in den sächsischen Bistümern" im Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 80 Jahr 1900 S. 80 ff., der annimmt, daß wegen „des Steigens der archidiakonalen Macht in den romanischen Ländern die Träger des bischöflichen Bannes sich mit Vorliebe des Titels ‚Archidiakon' bedient hätten" (s. S. 333).

[3] Die Statuta Synodalia des Bischofs Valentin von Hildesheim (1538—1551), die in 50 Kapiteln alle eine segensreiche Verwaltung der Seelsorge betreffende Fragen,

gegentritt,[1] war um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht mehr vorhanden. 1652 wenigstens scheinen in der Diözese keine Erzpriester mehr existiert zu haben.

In den Akten und Dekreten[2] der in diesem Jahre am 12. und 13. April unter dem Vorsitze des Fürstbischofs Maximilian Heinrich[3] (1650–1686) im Dome zu Hildesheim abgehaltenen Diözesansynode, in denen verschiedentlich alle Teilnehmer der Synode gruppenweise nach ihrer hierarchischen Stellung benannt und worin alle kirchlichen Institutionen der Diözese berührt sind, ist von Archipresbyterat und Archipresbyter keine Rede. Und ebensowenig melden die folgenden Zeiten etwas von ihnen.

Es ist erklärlich, daß bei den nach 1539 über die Diözese hereingebrochenen Stürmen und Wirren (den Nachwehen der sogen. Stiftsfehde [1519–1522], wodurch die Diözese politisch zerrissen und mit Ausnahme des sogen. kleinen Stifts als Beute unter verschiedene Machthaber besonders die welfischen Herzoge verteilt wurde; der Einführung der Reformation im Gebiete der Diözese und der dadurch bewirkten Verringerung der Gläubigen- und Seelsorgestellenzahl; schließlich dem dreißigjährigen Kriege, der verheerend auch das Bistumsgebiet durchbrauste), diesen Zeiten, wo das kirchliche Leben arg darniederlag, wo jede Ordnung sich löste, auch diese Institution zum Verschwinden kommen konnte. Wohl bestand in der Diözese im 17. und 18., ja noch bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts (vgl. das Schriftstück in den Akten des Bischöflichen Generalvikariats in Hildesheim, in denen uns die Vornahme von Archidiakonatsbefugnissen in Dingelbe im Jahre 1811 gemeldet wird) noch der Archidiakonat,[1] der seit dem 11. Jahrhundert in der Diözese nachweisbar ist (vgl. Janicke-Hoogeweg, Bode u. a. Urkundenbücher), seit dem Ausgange des 12. Jahrhunderts eine dominierende Stellung in der Diözese inne hatte – das Bistum war in 34 Archidiakonatsbezirke eingeteilt (vgl. Lüntzel) – dann aber seit Beginn der Neuzeit an Ansehen und Macht verloren und in dieser Zeit mehr zu einer Titulatur geworden war und nicht mehr als eine die ganze Diözese gliedernde Institution betrachtet werden kann.

im 2. Kapitel ausführlich das Amt und die Obliegenheiten der Archipresbyter behandeln und neu einschärfen, sind zu finden in einer 1652 im Verlag Kramer, Hildesheim gedruckten Schrift, die außerdem die „Acta et Decreta Sacrae Synodi Dioecesanae Hildesheimensis 1652", die „Reformatio Cleri Germaniae" des Kardinals und apostolischen Legaten Laurentius (Campeggi), die 1524 zu Regensburg herausgegeben war, und endlich die „Formula vivendi Canonicorum, Vicariorum et aliorum Presbyterorum saecularium" enthielt.

[1] Eine eingehende Untersuchung des Archipresbyterats in der Diözese Hildesheim hinsichtlich der Entstehung, Ausgestaltung und schließlichen Auflösung würde den lohnenden Gegenstand einer eigenen Arbeit bilden, geht aber über den Rahmen unserer kleinen Abhandlung hinaus.

[2] Hinsichtlich der Acta u. Decreta vgl. Anm. 3 auf S. 1.

[3] Maximilian Heinrich aus dem herzoglichen Hause Bayern, war Kurfürst von Köln, Bischof von Hildesheim und Lüttich, leitete die Diözese Hildesheim von 1650–1686.

[1] Bezüglich des Verhältnisses zwischen Archipresbyterat und Archidiakonat hegte Lüntzel (a. a. O. S. 177) die Vermutung, daß, da die Taufkirchen oft als Archidiakonatskirchen vorkämen, und da dem Goslarer Archipresbyter Benno (dem späteren Bischofe von Osnabrück) das Halten von Synoden zugeschrieben sei, in der Hildesheimer Diözese die Ämter des Archipresbyters und Archidiakons zusammengefallen seien, eine Ansicht, die Hilling in dem Sinne wiederholt, daß „das Prinzip der Klassifizierung" zwischen beiden Ämtern nicht so sehr in der materiellen Verschiedenheit der Amtsbefugnisse als in der „Abstufung der Weihegrade" zu erblicken sei (s. S. 331).

Das 18. Jahrhundert, das nach jenen Stürmen und Wirren trotz der auch in ihm geführten Kriege wieder eine größere Ruhe und Stabilität der Verhältnisse gebracht hatte, war auch günstig für die Neubelebung kirchlich seelsorglicher Organisationen, die auch in den verschiedensten Diözesen ins Werk gesetzt wurde.

Die Errichtung einer solchen Organisation in der Diözese Hildesheim[1] setzt ein mit dem Jahre 1759 bzw. 1760, mit einer von dem Fürstbischofe Clemens August[2] am 6. Oktober 1759 an das hildesheimische Generalvikariat gesandten, die Schaffung von Pfarrzirkeln fordernden Anweisung (Specialis Commissio ad Vicariatum Generalem Hildesimensem circa Circulos ecclesiasticos inter Pastores, Curatos, Vice-Curatos, Sacellanos ac ad Regimen animarum aspirantes in hac Dioecesi primo stabiliendos) und der daraufhin seitens des Generalvikoriats am 8. März 1760 erlassenen, lateinisch verfaßten Verfügung, durch die die Diözese in genau bezeichnete Sprengel (Pfarrzirkel), an deren Spitze ein Praeses circuli stehen sollte, zerlegt wurde. (Prima Ordinatio et Regulae sub unicis auspiciis Pastoris Iesu Christi.) In dieser Verfügung waren genaue Bestimmungen über die Häufigkeit (monatlich, wenigstens von April bis Oktober) und die Abhaltungsart der Konferenzen (Congregationes) und über die Befugnisse der Präsides hinsichtlich derselben gegeben.

Diese von Präsides geleiteten Pfarrzirkel bestanden bis zum Jahre 1838, wo Bischof Franz Ferdinand[3] die in der Zwischenzeit bedeutend vergrößerte Diözese[4] in Dekanate einteilte, an deren Spitze ein Dechant gestellt wurde. Bei dieser Errichtung in Dekanate war die frühere Pfarrzirkelordnung sehr berücksichtigt, und insofern begehen wir gewiß kein Unrecht, wenn wir behaupten, daß letztere als die Vorläuferin der Dekanatsordnung und die Praesides circulorum als die Vorläufer der Dechanten anzusehen sind, wenngleich sich entscheidende Unterschiede zwischen beiden Ämtern kundgeben.

Unsere folgenden Ausführungen wollen die den Vorstehern der kirchlichen Sprengel in dem Zeitraum seit 1760 zugewiesene Stellung in den einzelnen Entwicklungsphasen bis auf unsere Zeit darlegen.

Neben jener aus dem Jahre 1760 datierten Verfügung des Hildesheimer Generalvikariats kommen zu diesem Zwecke einige andere kirchliche im Laufe des Jahres erlassene Verordnungen in Betracht:

[1] Gleichzeitig oder auch früher wurden in den benachbarten Diözesen Osnabrück und Paderborn sowie in Münster und Köln, die alle zu jener Zeit schon seit Jahrzehnten mit Hildesheim durch Personal-Union in enger Verbindung standen, solche Institutionen geschlossen. Ein Exemplar der für die Diözese Paderborn im Jahre 1750, ferner eins der für die Erzdiözese Köln erlassenen Verfügung, letzteres ohne Jahresangabe, findet sich in den Akten des Bischöflichen Generalvikariats zu Hildesheim. Beide Verfügungen haben mit der für Hildesheim gegebenen, die in gedrucktem Formular in den Akten liegt, große Ähnlichkeit und werden, was schon die einheitliche Leitung der Diözesen erklärt, der letzteren als Vorlage gedient haben.

[2] Clemens August, aus dem Kurhause Bayern stammend, war Kurfürst von Köln, Bischof von Hildesheim, Paderborn, Osnabrück und Münster. Bischof von Hildesheim war er von 1724–1761. Seine Anweisung ist der Verfügung des Generalvikariats vorgedruckt.

[3] Bischof Franz Ferdinand leitete die Diözese von 1836–1840.

[4] Durch die Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" vom Jahre 1824 war das Untereichsfeld, die Pfarreien Hannover, Celle und Göttingen und später (1834) war das ganze Gebiet des Herzogtums Braunschweig zur Diözese Hildesheim gelegt worden.

1. die seitens des letzten Hildesheimschen Fürstbischofs Franz Egon von Fürstenberg im Jahre 1808 erlassene, in Titel und Inhalt eng, fast wörtlich an die vorhin erwähnte sich anlehnende Verfügung,[1] betitelt: „Ordinatio et Regulae sub auspiciis supremi Pastoris Iesu Christi“, lateinisch verfaßt; 2. die vom Bischof Franz Ferdinand am 30. Juni 1838 erlassene, die Errichtung von Dekanaten in der Diözese begründende Verfügung,[2] betitelt: „Bischöfliche Verordnung, die Einrichtung von Dekanaten betreffend“ und 3. die von Bischof Wilhelm[3] am 10. September 1895 herausgegebene „Dekanatsordnung“ nebst gleichzeitig erlassenen ergänzenden Bestimmungen. An der Hand der vier genannten Verordnungen und unter Heranziehung einiger anderer einschlägiger Einzel-Verfügungen wollen wir die hierarchische Stellung der Sprengelvorsteher, an der wir ein dreifaches Moment: 1. die Wahl bzw. Ernennung derselben, 2. ihre amtlichen Obliegenheiten, 3. die hierarchische Bewertung ihres Amtes unterscheiden, in drei Paragraphen in den einzelnen Perioden darzustellen versuchen.

§ 1. Wahl bzw. Ernennung der geistlichen Sprengelvorsteher.

I. Die Generalvikariats-Verfügung des Jahres 1760 bestimmt hinsichtlich der Praesides circulorum in Punkt I ihrer beigegebenen Bestimmungen: Ex quolibet Circulo eligatur Praeses, sub cuius prudenti directione menstruae Congregationes, si non omni mense, quod exteri Conventus forte nimis difficile iudicabunt, saltem a mense Aprili usque ad Octobrem inclusive die ac loco condictis constanter obeantur. Der Präses ging also aus einer Wahl seitens der Bezirkspfarrer hervor. Ob eine Bestätigung seitens der Bischöflichen Behörde für die Wahl erforderlich war, ist nicht verzeichnet. Wie die Wahl vorgenommen werden sollte, ist gleichfalls nicht weiter angegeben; es ist anzunehmen, daß die Seelsorger des Sprengels die Präses aus ihrer Mitte heraus mit absoluter Stimmenmehrheit gewählt haben.

II. Die Verordnung Franz Egons aus dem Jahre 1808 schließt sich, wie fast in allen anderen Bestimmungen, auch hierin jener von 1760 an.

III. Die Dekanatsordnung Franz Ferdinands aus dem Jahre 1838 trifft hinsichtlich der Wahl der Dechanten folgende Bestimmung (§ 3): Jedem Dekanate steht ein Dechant vor, welcher für das erste Mal von Uns unmittelbar ernannt, inskünftige aber von den zu dem Bezirke gehörigen Pfarrern nach absoluter Stimmenmehrheit gewählt und von dem Generalvikariat zur Bestätigung präsentiert werden wird.

Die ersten Dechanten für sämtliche durch die Verordnung errichteten Dekanate ernannte tatsächlich auch der Bischof Franz Ferdinand aus eigener Machtvollkommenheit (s. Schreiben vom 27. September 1838 in den Generalvikariatsakten).

[1] Fürstbischof Franz Egon von Fürstenberg leitete die Diözese von 1789–1825. Sein Ausschreiben über die Pfarrzirkel findet sich in einem geschriebenen Exemplare aber ohne weitere Datierung als „Datum Hildesii 1808“ in den genannten Generalvikariatsakten.

[2] Diese Verordnung ist in der „Sammlung der Ausschreiben für die Diözese Hildesheim“ unter Nr. 15 enthalten in gedrucktem Formular.

[3] Wilhelm war Bischof von 1871–1906. Seine Dekanatsordnung findet sich im Kirchlichen Anzeiger der Diözese Hildesheim, Jahrg. 1895 Nr. 8.

Sodann aber wurde nach der in § 3 gegebenen Bestimmung, wie die Akten des Generalvikariats ausweisen, verfahren.

Eine Änderung dieses Wahlmodus wurde durch Bischof Eduard Jakob[1] im Jahre 1869 herbeigeführt, der im Anschluß an die auf dem letzten Kölner Provinzial-Konzil 1860 über die Dechantenwahl getroffenen Bestimmungen anordnete, daß in Zukunft die Wahl der Dekanatsvorsteher nicht mehr allein in den Händen der Dekanatspfarrer liegen sollte, sondern diesen nur noch das Recht gab, drei ihnen für das Dechantenamt geeignet erscheinende Pfarrer dem Bischofe schriftlich zu bezeichnen, der dann, ohne an den Kreis der Bezeichneten gebunden zu sein, den von ihm für den tauglichsten Gehaltenen ernennen würde. Das Schreiben[2] hat folgenden Wortlaut:

Ich finde mich veranlaßt, die Bestimmung in § 3 der Dekanatsordnung, nach welcher der Dechant von den zum Dekanats-Bezirke gehörigen Pfarrern nach absoluter Stimmenmehrheit gewählt und präsentiert werden soll, durch folgende, den Beschlüssen des letzten Kölner Provinzial-Konzils entsprechende Anordnung zu ersetzen: So oft die Stelle eines Dechanten zur Erledigung gelangt, hat jeder Pfarrgeistliche des Dekanats-Bezirks das Recht, dem Bischofe innerhalb 14 Tagen mittelst eines versiegelten Zettels diejenigen drei Geistlichen des Bezirks namhaft zu machen, welche er für das fragliche Amt vorzugsweise für geeignet hält. Aus der Zahl der so namhaft gemachten Geistlichen wird der Bischof denjenigen zum Dechanten ernennen, welchen er für den Geeignetsten und Würdigsten hält. Sollte der Bischof keinen der vorgeschlagenen Geistlichen für vollkommen geeignet halten, so wird er den Dechanten aus der Zahl der übrigen Geistlichen ernennen.

Hildesheim, den 16. Februar 1869.

Der Bischof von Hildesheim
Eduard Jakob.

Gemäß dieser Verfügung wurde die Dechantenwahl in der Folgezeit gehandhabt.

IV. Die Dekanatsordnung des Bischofs Wilhelm aus dem Jahre 1895 bestimmt (§ 3):

Jedem Dekanate steht ein Dechant vor, welcher für die Dekanate Hannover und Duderstadt[3] der Propst zu Hannover und Duderstadt ist, für die übrigen Dekanate jedoch vom Bischofe ernannt wird, nachdem die Pfarrer des Dekanatsbezirkes drei von ihnen geeignet erscheinende Pfarrer in Vorschlag gebracht haben.

Abgesehen von den beiden Dekanaten Hannover und Duderstadt, in denen der jeweilige Propst decanus natus ist, erfolgt die Ernennung der Dechanten auch jetzt noch in der angegebenen Weise.

§ 2. Amtliche Befugnisse der Vorsteher der kirchlichen Sprengel.

Die Befugnisse der Sprengelvorsteher zerlegen wir am besten in zwei Gruppen: Befugnisse hinsichtlich der Berufung und Leitung der Konferenzen und Aufsichtsbefugnisse.

[1] Eduard Jakob leitete die Diözese von 1849—1870.

[2] Das Schreiben findet sich in der Sammlung der Ausschreiben für die Diözese Hildesheim unter Nr. 24.

[3] Die Clemenskirche zu Hannover und die Cyriakuskirche zu Duderstadt sind

Hier ist nun der durchgreifende Unterschied zwischen den Ämtern des Praeses circuli und des Dechanten sichtbar, indem ersterem fast keine oder nur geringfügige, dem Dechanten aber genau umschriebene, ziemlich weitgehende, aber im Laufe der Zeit modifizierte Aufsichtsbefugnisse übertragen wurden.

Hinsichtlich der Konferenzbefugnisse stehen sie beide gleich.

I. Die Verfügung des Jahres 1760 enthält in den in 9 Punkten zusammengefaßten beigedruckten, genauen Anweisungen folgende Befugnisse für den Praeses circuli:

1. Er sagt den Ort und die Zeit der Konferenz (Congregatio), deren Verlauf in der Verordnung genau geregelt war, an. Punkt I: Die ac loco condictis.

2. Er bestimmt für die ohne Grund Fernbleibenden eine Geldstrafe. Punkt I: Absentibus, quos aut moralis impossibilitas aut pastoralis sollicitudinis necessitas non excusat, mulcta a Domino Praeside constituatur.

3. Er bezeichnet die Intention, die jeder zum Zirkel gehörige Seelsorger monatlich zu persolvieren hat. Punkt III: Ceteri[1] celebrent aut in die Congregationis aut saltem semel in Mense secundum intentionem, quam Dominus praeses illis assignabit. Einige der hauptsächlichsten Intentionen sind gleichzeitig genannt: a) pro disciplina ecclesiastica ubique promovenda, b) pro universali Ecclesiae praesertim Hildesimensis incolumitate, c) pro Imperio Romano ac cunctis Principibus in unitate et concordia servandis, d) pro defunctis ex Congregatione, e) in honorem ss. Caroli Borromaei et Francisci Salesii (der beiden Begründer der Pfarrzirkelinstitution).

4. Er beauftragt denjenigen Pfarrer, der nach Beendigung des zu Beginn der Konferenz gehaltenen Hochamtes eine halbstündige katechetische Lektion vor der versammelten Gemeinde zu halten hat. Punkt IV: Post Sacrum data Sacramentali Benedictione repositoque Venerabili quidam a Domino praeside Deputatus superpelliceo et stola indutus praevia Antiphona: Veni sancte Spiritus: et Collecta procedat ad semihorariam Lectionem catecheticam, ad quam populus et iuventus praevia Dominica invitentur.

5. Er bezeichnet das Buch, aus dem der Katechet nach Beendigung der Katechese eine kurze geistliche Lesung zu halten hat. Punkt V: Dimisso populo per eundem Catechistam habeatur brevis lectio spiritualis ex libro, quem dominus praeses magis utilem atque moribus ecclesiasticorum reformandis prae ceteris aptum iudicaverit. Als besonders lesenswerte Schriften werden die auf S. 1 schon erwähnten: Decreta et Acta synodi dioecesanae 1652 celebratae, ferner Capita Reformationis Cleri Germaniae und die Statuta synodalia Valentini Episcopi bezeichnet.

6. Er hat die Leitung bei der nun folgenden eigentlichen Konferenz,

durch päpstliche Urkunden vom 10. Mai 1894 zu Propsteikirchen erhoben (s. Kirchl. Anzeiger vom Jahre 1894 Nr. 5).

[1] Der Präses wird wohl meist das die Konferenz einleitende Hochamt gehalten haben. Die Intention desselben war nach Punkt II: ad impetrandam congregatis gratiam plene cognoscendi vocationem suam digneque in ambulandi.

die besteht in: einer Lesung der Moral nach Busembaum bzw. einem anderen bewährten Autor oder der Kirchengeschichte, oder der Apologetik mit anschließender Diskussion, ferner der Verteilung der für den Monat zu betrachtenden Heiligen (Patrone), der Bestimmung der für die nächste Konferenz zu bearbeitenden Fragen aus der Moral, der Apologetik und Kirchengeschichte, der Beratung über Rubrikenobservanz, über Vervollkommnung des Gregorianischen Gesanges, über Ausrottung von Mißbräuchen und Sittenverbesserung. Punkt VI und VIII: ... quae tamen a Domino praeside seu Seniore Congregationis[1] semper fraterne et in Spiritu caritatis fiat.

7. Er hat die Streitigkeiten zu schlichten, die sich hinsichtlich der Tagungsorte der Konferenzen und der Verpflegungseinrichtung ergeben könnten. Punkt IX: Si quae praesertim quoad locorum distributionem et prandii institutionem difficultatem pariant, prudenti dominorum praesidum discretioni determinanda relinquimus.

8. Er hat jährlich wenigstens einen Bericht an das Generalvikariat einzusenden. Punkt IX: . . . quibus annua saltem ad Vicariatum generalem facienda incumbit relatio.

Damit sind die Befugnisse der Präsides in dieser Verfügung erschöpft. Aufsichtsbefugnisse erteilt dieselbe nicht.

Im Jahre 1781 jedoch wurde ihnen eine Art Aufsichtsbefugnis übertragen; in diesem Jahre erließ Fürstbischof Friedrich Wilhelm[2] eine Verfügung[3] über die Kleidung und das Verhalten der Geistlichen und befahl darin den Dekanen der Kollegiatkapitel und den Präsides der Pfarrzirkel, Zuwiderhandelnde zunächst vertraulich zu ermahnen, im Wiederholungsfalle sie aber dem Generalvikariate anzuzeigen.

II. Die Verfügung Franz Egons aus dem Jahre 1808 wiederholt ziemlich wörtlich die oben sub I gekennzeichneten Befugnisse. Nur inbezug auf Punkt 8 zeigt sich eine geringe Verschiedenheit. Der Kreis der zu schlichtenden Differenzen ist bezeichnet in Punkt IX: Si quid in hac ordinatione et Regulis praesertim quoad locorum distributionem pariat difficultatem . . . Auf die vorhin genannte Bestimmung Friedrich Wilhelms ist kein Bezug genommen.

III. Die Dekanatsordnung Franz Ferdinands unterscheidet zwischen Konferenz- und Aufsichtsbefugnissen.[4]

A. Konferenzbefugnisse.

1. Der Dechant hat die jährlichen (dreimal stattzuhabenden) Konferenzen zu berufen und zu leiten, kann auch außerordentliche Konferenzen anberaumen. § 5: Unter den Mitgliedern des Dekanates sollen der Regel nach jährlich

[1] Im Verhinderungsfalle des Präses soll, wie es scheint, der älteste Pfarrer des Zirkels den Vorsitz führen.

[2] Friedrich Wilhelm war Bischof von 1763–1789.

[3] S. Fürstbischöfliche Landesverordnungen Bd. II S. 357.

[4] In der Einleitung zu seiner Dekanatsverordnung bemerkt Franz Ferdinand, daß die Verfügungen aus dem Jahre 1760 und 1808 den Verhältnissen nicht mehr voll und ganz Rechnung trügen und darum eine Neuordnung geboten sei. Uns will sich die Vermutung aufdrängen, daß diese Neuordnung der Verhältnisse neben anderen Erscheinungen auch darin ihren Grund hat, daß wegen völligen Verschwindens der Archidiakonatsinstitution auch jede Art Aufsichtsbefugnis in Wegfall gekommen war und darum eine Verfügung in solchen Befugnissen an die Sprengelvorsteher erforderlich war.

drei Pfarrkonferenzen nach einem Turnus stattfinden. Dabei bleibt es dem Dechanten jedoch überlassen, auch außerordentliche Zusammenkünfte zu berufen.

§ 7: In allen Fällen, wo es auf die Fassung eines Beschlusses ankommt, wird nach Stimmenmehrheit der gegenwärtigen Pfarrer entschieden. Bei Stimmengleichheit entscheidet das Votum des Dechanten, welchem auch die Bestimmung der Konferenzen selbst überlassen bleibt.

2. Die Verwendung der Strafgelder für unentschuldigtes Fernbleiben eines Pfarrers zu wohltätigen Zwecken ist dem Dechanten überlassen. Die Höhe des Strafgeldes ist durch die Verordnung bestimmt. § 5: Ohne erhebliche dem Dechanten vorher anzuzeigende Behinderung darf sich kein Pfarrer bei 2 Rthlr. Strafe der Versammlung entziehen. Die Verwendung dieser Strafgelder zu wohltätigen Zwecken bleibt dem Dechanten überlassen.

3. In den Verhandlungen entscheidet bei Stimmengleichheit das Votum des Dechanten. § 7: S. Punkt 1 § 7.

4. Der Dechant beauftragt einen der Bezirkspfarrer und zwar jedesmal auf die Dauer eines Jahres mit der Führung des Protokolles bei den Konferenzen. Die Protokolle sind wie alle sonstigen die Angelegenheiten der Dekanate und deren Geschäftsführung betreffende Aktenstücke bei dem jeweiligen Dechanten aufzubewahren; eine Abschrift soll sofort dem Generalvikariat eingesandt werden. § 8: Über die in den Versammlungen vorkommenden Gegenstände ist ein Protokoll aufzunehmen, mit dessen Führung der Dechant — falls eine Einigung hierüber unter den Mitgliedern nicht von selbst eintreten sollte — einen der Bezirkspfarrer und zwar jedesmal auf die Dauer eines Jahres zu bestimmen hat. Von diesen Protokollen, welche übrigens, wie die über Angelegenheiten der Dekanate und deren Geschäftsführung entstehenden Aktenstücke überhaupt, ordnungsgemäß bei dem jeweiligen Dechanten aufzubewahren sind, soll dem Generalvikariate sofort Abschrift eingeschickt werden.

B. Die Aufsichts- und Visitationsbefugnisse.

§ 9, der alle diese Befugnisse aufführt, lautet: Den Dechanten, welche sämtliche Kirchen, Pfarren und Schulen des Dekanats jährlich wenigstens einmal zu visitieren haben, werden unter Vorbehalt der den weltlichen Kirchen-Kommissionen obliegenden Geschäfte folgende Amtsverrichtungen und Befugnisse in ihren Bezirken übertragen:

1. die Anzeigen über den Tod der Pfarrer und deren Beerdigung;

2. die Sorge für die sofortige anderweitige sichere Verwahrung der Pfarr-Registratur, Kirchenbücher, Pfarrsiegel, Paramente und Geräte;

3. die Einführung der Pfarrer;

4. die Anzeige über einzelne ihnen bekannt werdende Unordnungen, Mißbräuche und Disziplinar-Fälle.

5. die Prüfung der Lagerbücher der Pfarreien und deren Berichtigung, die Abnahme und Revision des corpus bonorum, der Pfarrregistratur und insbesondere der Kirchenbücher von dem abgehenden und die Überlieferung an den antretenden Pfarrer;

6. die Prüfung darüber, ob die Kirchenrechnungsführer richtige Mandate führen, auch mit Ablieferung der Register selbst nicht im Rückstande sind; ob die Kirchenladen sicher aufbewahrt und die vorrätigen Kirchengelder darin ordnungsmäßig niedergelegt sind; ob die kirchlichen Gebäude sich in gutem Zustande befinden, gehörig reinlich erhalten und keine denselben nachteilige Anlagen oder Veränderungen vorgenommen werden;

7. die Prüfung des Zustandes der Paramente, kirchlichen Wäsche und Geräte.

8. Prüfung des Zustandes der Schulen vermittelst Anordnung eines öffentlichen Examens in der Kirche, Einsicht der Absentenlisten der Schulkinder unter Anmahnung der Säumigen und Kenntnisnahme von den häuslichen Verhältnissen und dem sittlichen Lebenswandel des Lehrers;

9. die Erteilung von Urlaub an die Geistlichkeit des Bezirks zu einer Abwesenheit von 3 bis 8 Tagen sowie Beförderung von Urlaubsgesuchen auf längere Zeit an das General-Vikariat, wobei jedoch, wie sich von selbst versteht, für die Wahrnehmung des Dienstes Sorge zu tragen ist;

10. die Aufsicht über die ordnungsmäßige Abhaltung des Gottesdienstes und der stiftungsmäßigen Andachten;

11. die Vornahme von Benediktionen kirchlicher Paramente und Geräte, soweit dabei keine Unktion stattfindet;

12. die Dispensation und Kommutation einfacher Gelübde (excepto voto castitatis et religionis);

13. die Bekanntmachung der Bischöflichen und ihren Wirkungskreis betreffenden Landesherrlichen Verordnungen, insofern solche von ihnen verlangt werden sollte;

14. Berichterstattung von Amts wegen oder aus Auftrag an die ihnen vorgesetzten Behörden;

15. Abholung und Verteilung des heiligen Öls an diejenigen Kirchen ihres Dekanatsbezirkes, bei welchen dadurch eine Ersparung zu erreichen ist;

16. die Erledigung einzelner, ihnen speziell zu übertragender Geschäfte;

§ 10: Über die im vorstehenden Paragraphen sub 5, 6 und 7 bemerkten Gegenstände hat der Dechant Visitations-Protokolle aufzunehmen und vor Ablauf des Jahre an das General-Vikariat einzusenden.

IV. Die Dekanatsordnung Bischof Wilhelms aus dem Jahre 1895 weist im großen und ganzen dem Dechanten die Obliegenheiten zu wie ihre Vorgängerin aus dem Jahre 1838. Nur einige durch die veränderten Verhältnisse diktierten Veränderungen sind zu verzeichnen.

A. Konferenzbefugnisse:

1. genau so wie in der Dekanatsordnung von 1838;

2. gleichfalls so wie 1838, nur ist für „2 Rthlr." jetzt die Bezeichnung 6 ℳ gesetzt;

3. so wie 1838;

4. so wie 1838; nur ist hier der Passus „falls eine Einigung hierüber unter den Mitgliedern nicht von selbst eintreten sollte" und ferner der Passus „und zwar jedesmal auf ein Jahr" weggelassen.[1]

B. Die Aufsichts- und Visitationsbefugnisse.

§ 9, der auch hier alle Befugnisse enthält, lautet: Den Dechanten, welche sämtliche Pfarren und Seelsorgestellen[2] des Dekanats jährlich wenigstens einmal zu visitieren haben, werden folgende Amtsverrichtungen und Befugnisse übertragen:

[1] Es hat sich jetzt die Praxis herausgebildet, daß immer der zuletzt in das Dekanat eingetretene selbständige Seelsorger das Protokoll führt und zwar so lange, bis wieder ein anderer Pfarrer oder Pfarrvikar neu eintritt.

[2] Die Schule ist aus dem Bereiche der Visitation mit Ausnahme des Religionsunterrichts ausgeschieden.

1. so wie 1838;
2. so wie 1838;
3. so wie 1838;
4. so wie 1838;
5. die Prüfung der Pfarr-Registratur und der Kirchenbücher sowie des Pfarrvermögens und Pfarrinventars beim Wechsel im Pfarramte;
6. die Prüfung darüber, ob die kirchlichen Wertsachen und Wertpapiere sicher aufbewahrt werden, ob die kirchlichen Gebäude sich in gutem Zustande befinden, reinlich erhalten und keine denselben nachteilige Anlagen oder Veränderungen vorgenommen werden;[1]
7. so wie 1838;
8. Überwachung des religiösen Unterrichts;
9. Überwachung der gottesdienstlichen und seelsorglichen Obliegenheiten der Geistlichen;
10. die Aufsicht über die ordnungsmäßige Erfüllung der stiftungsmäßigen Obliegenheiten;
11. die Erteilung von Urlaub an die Geistlichkeit des Bezirks zu einer Abwesenheit von 3 bis 8 Tagen;
12. die Vornahme von Benediktionen der zur heiligen Messe bestimmten kirchlichen Paramente und Geräte, soweit dabei keine Unktion stattfindet;
13. so wie Punkt 14 in der Dekanatsordnung von 1838;
14. so wie Punkt 16.[2]

§ 10: Über die im Vorstehenden bemerkten und sonst von der Bischöflichen Behörde etwa zu bezeichnenden Gegenstände hat der Dechant Visitationsprotokolle aufzunehmen und vor Ablauf des Jahres an das Generalvikariat einzusenden.

So, wie die Befugnisse in der Dekanatsordnung von 1895 festgelegt sind, werden sie jetzt noch ausgeübt. Die Visitationsprotokolle werden den Dechanten alljährlich in einer entsprechenden Anzahl Formularen zugesendet. Im Verhinderungsfalle des Dechanten wird ein anderer Pfarrer mit der Wahrnehmung der Dechantenobliegenheiten betraut. Bischof Adolf, der seit 1906 die Diözese leitet, hat noch eine segensreiche Einrichtung, die Dechantenkonferenz, geschaffen. Seit 1908 versammelt er alljährlich sämtliche Dechanten um sich, um mit ihnen alle aktuellen, eine gute Verwaltung der Seelsorge betreffenden Fragen zu besprechen. Über die Verhandlungen wird sodann ein ausführliches Protokoll herausgegeben.

§ 3. Kirchliche Bewertung des Amtes der Sprengelvorsteher in diesem Zeitraum.

Die Generalvikariats-Verfügung des Jahres 1760 enthält über die dem Amte der Praeses circuli zuerkannte hierarchische Bewertung keine Angaben. Weder ist darauf Bezug genommen, ob es widerruflich verliehen, noch ob ihm besondere Ehrenrechte zugeteilt wurden, noch ob es als bloßes Ehrenamt galt, mit dem Geldbezüge gar nicht verbunden waren.

Das völlige Schweigen der Verfügung über diese Punkte legt das Urteil nahe: das Amt des Praeses circuli war von der kirchlichen Behörde als Ehrenamt gedacht, dem weder ein besonderer Vorrang vor den übrigen

[1] Auch die Visitation der Kirchenrechnungsführer ist fallen gelassen.
[2] Ferner ist nicht mehr die Dispensation und Annullation von Gelübden verliehen.

Pfarrgeistlichen, noch eine Gehaltserhöhung eignete, das wahrscheinlich auch jederzeit einem Inhaber entzogen werden konnte. Auch jene Art Aufsichtsbefugnis, die Fürstbischof Friedrich Wilhelm (s. S. 309) den Präsides übertrug, änderte an dem Gesamtbilde der Institution kaum etwas.

Die Verordnung Franz Egons aus dem Jahre 1808 beließ, wie oben schon mehrfach betont, alles in der 1760 geschaffenen Form.

Die Dekanatsordnung Franz Ferdinands, die ja, wie oben auseinandergesetzt, dem Dechanten weit ausgedehnte Verfügungen einräumt, kennzeichnet das Amt des Dechanten deutlich als widerruflich übertragenes, mit einem festen Gehalte nicht verbundenes Ehrenamt, für das jedoch gewisse Bezüge festgelegt wurden.

§ 4 besagt: Das Amt des Dechanten ist ein Ehrenamt und damit ein festes Gehalt nicht verbunden. Es kann auch ex levi causa einem bereits ernannten Dekane von Uns wieder entzogen werden.

§ 11 besagt ferner: Das Amt des Dechanten ist zwar nach § 4 mit einem festen Gehalte nicht verbunden, demselben sollen indessen für die ihm übertragene Einführung eines Pfarrers inkl. Reisekosten und Diäten von diesem der Betrag von 5 Rthlrn. und für die Besorgung der Geschäfte nach dem Absterben eines Pfarrers aus dem Nachlasse gleichfalls 5 Rthlr. verabreicht werden. Auch bleibt es Unserem Ermessen überlassen, den Dekanen Behuf der ihnen durch die jährlichen Visitationsreisen erwachsenden Auslagen eine billige Entschädigung auf die betreffenden Kirchenärarien anzuweisen.

In dem gleichen Sinne faßt die Dekanatsordnung Bischof Wilhelms aus dem Jahre 1895 das Amt auf: als widerruflich übertragenes Ehrenamt ohne festes Gehalt.

§ 4 lautet hier: Das Amt des Dechanten ist ein jederzeit widerrufliches Ehrenamt; ein festes Gehalt ist mit demselben nicht verbunden.

§ 11 hat denselben Wortlaut wie in der Verordnung 1838.

Als besonderes äußeres Ehrenrecht verlieh Bischof Wilhelm am 6. April 1900[1] den Dechanten die Befugnis, statt des sonst von den Geistlichen getragenen kleinen schwarzen Kragens einen größeren, bis auf die Ellbogen herabreichenden zu tragen.

Anfügen möchten wir hier noch, daß in der Diözese Hildesheim weder den Praesides circulorum noch den Dechanten irgendwelche offizielle Vertreter oder Hilfsbeamte (z. B. Camerarii, die wir in den Statuten Valentins als offizielle Vertreter des Archipresbyters verzeichnet finden, und die heute zumal in den bayrischen Diözesen dem Dechanten zur Seite gestellt sind, oder Definitoren, die in Münster, Paderborn und anderen Diözesen als Dekanatsbeamte neben bzw. unter dem Dechanten mittätig sind, und die auch auf dem Provinzialkonzil von Köln im Jahre 1860 gefordert wurden) zur Seite gestellt sind. Den Verfügungen der Jahre 1760 und 1808 nach war der Senior Congregationis der geborene Vertreter des Präses; und diese Praxis ist auch nach Einführung der Dekanate, obwohl die einschlägigen Verordnungen darüber nichts erklären, beibehalten worden, wenngleich auch schon von der Regel abgewichen ist und im Behinderungsfalle des Dechanten beliebige andere Pfarrer mit der Wahrnehmung der Dechantenobliegenheiten beauftragt sind.

[1] S. das Schreiben des Bischofs in den Generalvikariats-Akten.

Kleine Beiträge.



Das Passahfest zu Elephantine.

Von Anastasius Schollmeyer O. Fr. M., Dorsten (Westfalen).

Im letzten Jahrgange dieser Zeitschrift hatte Grimme in seinem Artikel: „Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung" unter anderen Urkunden der großen Berliner Publikation auch das Sendschreiben betreffend das Passahfest einer Besprechung unterzogen. Sachau hatte bei der Bearbeitung dieses Schreibens die Vermutung ausgesprochen, daß bis zum Erlaß dieses Schreibens unter Darius II. das Osterfest in Elephantine nicht gefeiert worden sei. Grimme erhob in seinem Artikel gegen diese Auffassung mit Recht Bedenken. Dieselben scheinen noch verstärkt zu werden durch eine Urkunde, die Sayce in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1911. S. 183 veröffentlicht hat. Das kurze Fragment, welches auf ein Ostrakon geschrieben ist, stellt einen Brief dar, dessen Adresse und Datum leider fehlen. Der Brief ist wahrscheinlich von einem Vater an einen Freund in Elephantine gerichtet, damit dieser in seiner Abwesenheit Sorge trage, daß seine Kinder das Passahfest feiern könnten. Der Brief lautet in Übersetzung:

„Ob sie das Brot (wahrscheinlich für Getreide) zerrieben haben, ob sie das Brot geknetet haben, schneide ab (?), bis kommt ihre Mutter. Schicke mir eine Magd, welche das Passah bereitet! Haggai hat von dem Wohlbefinden des Kindes berichtet. Gehe, Hosea – der Friede sei mit Dir – und sehe nach den Kindern, bis sie kommt, mache schnell! Vertrau sie nicht anderen an!"

Obgleich in dem kurzen Schreiben einige Ausdrücke zweifelhaft sind, so gibt es doch interessante Aufschlüsse über die Feier des Passahfestes in Elephantine. Die Situation, welche unser Brief voraussetzt, ist vielleicht folgende: Vater und Mutter befinden sich in der Fremde. Die Feier des Passahfestes aber steht bevor. Da keine Aussicht vorhanden ist, daß die Mutter bis dahin wieder in Elephantine eintreffe, bittet der Vater in diesem kurzen Schreiben einen Freund, eine Magd zu den verwaisten Kindern zu schicken, um für die Kinder das Passah zu bereiten. Nach Sayce fällt dieses Schreiben ungefähr in die Jahre 440 – 430 v. Chr. Er stützt sich dabei auf die Tatsache, daß in einem Assuan-Papyrus (K. 16) vom Jahre 411 ein Sohn des oben erwähnten Haggai aufgeführt wird. Mag diese Ansetzung des Datums nun zutreffen, mag selbst der Brief einige Jahre später anzusetzen sein als das königliche Sendschreiben vom Jahre 419, in jedem Falle geht aus der Art und Weise, wie hier ein Privatmann von dem Passah schreibt, zur Genüge hervor, daß das Passahfest schon längere Zeit in Elephantine gefeiert und nicht erst durch das königliche Sendschreiben Darius II. eingeführt worden ist.

Die Anrufung Auxilium Christianorum und die Lauretanische Litanei.

Von Dr. A. Baden, Aachen.

Verlangt Gottes Heiligkeit von uns gebieterisch die Ablegung unserer sittlichen Gebrechen, so entspricht wenigstens der Wahrheitsliebe Gottes die Richtigstellung unserer irrigen Ansichten, selbst wenn wir sie nicht verschuldet hätten. Allerdings tut hier eine weise Einschränkung aufs eigene Fach not, wo die vorzunehmende Berichtigung bisweilen zur Gewissenspflicht werden kann, und auch so, bei weiser Einengung aufs eigene Gebiet, wird am Schlusse eines studienreichen Priesterlebens noch

immer manches schiefe Urteil zu redressieren bleiben. Man lernt eben nicht aus. Zu diesem langen Kapitel einige kurze Beiträge:

Längst steht bei uns allen fest, daß, wie das „Anima Christi" ursprünglich nicht vom hl. Ignatius, so der Rosenkranz nicht vom hl. Dominikus herkommt. Ruhen die Uranfänge beider Formeln einstweilen auch noch unter ungehobenem Schleier, so teilen sich doch beide Heiligen anerkanntermaßen ins unleugbare Verdienst nachhaltigster Verbreitung dieser beliebten Gebete, die zudem bis heute andauert. — Nicht so bekannt dürfte die Herkunft des herzinnigen „Gedenke, o gütigste Jungfrau Maria, daß es von Ewigkeit her" sein, das manche Bücher noch immer dem großen Marienverehrer und Ordensreformer von Clairvaux, dem hl. Bernard, zuschreiben, obwohl erst ein halbes Jahrtausend später ein heiligmäßiger Priester, Claudius Bernard (daher wohl auch die Namensverwechslung), dasselbe an Tag gab. Der Verfasser starb zu Paris im Jahre 1641 im Dienste der Caritas.

1. Nicht mit solcher Sicherheit lassen sich andere Fragen lösen, wie etwa folgende: Woher rührt unsere Lauretanische Litanei, und ist das Auxilium christianorum darin ursprünglich? Und wenn die Lauret. Lit. nicht wie ein Guß aus einer Hand und Form stammt, was bedeutet dann das Wort „ursprünglich"? Es ergibt sich sofort die genauer gefaßte Frage: Ist das Auxil. christ. in der ersten Vorlage unseres Litaneitextes von Loreto verbürgt? Als erster Text unserer Lauret. Lit. gilt einstweilen die vom sel. Petrus Canisius im Jahre 1558 zu Loreto selbst aufgezeichnete „Ordnung der Letaney von unser lieben Frawen, wie sy zu Loreto alle Samstag gehalten" wird. Mit Abzug natürlich der in letzter Zeit hinzugekommenen drei Lobpreisungen: Königin ohne Makel der Erbsünde empfangen, Königin des hl. Rosenkranzes und Mutter vom guten Rate stimmt diese Canisianische Litaneiordnung (weiter unten erschließt sich der Sinn des bezeichnend gewählten Einleitungswortes „Ordnung") bis auf einige wenige Schreib- oder Druckfehler mit unserem heutigen Texte vollständig überein. Statt mater purissima steht da mater piissima, statt mater admirabilis das kürzere mirabilis, und zwei Titel fehlen: mater creatoris und mater salvatoris. In dieser Canisianischen Textausgabe vom Jahre 1558 figuriert nun auch der in Frage stehende Ruhmestitel Auxil. christ., und sofort drängt sich die weitere Frage auf: Wie soll dann aber das Auxil. christ. noch ein von Pius V. erst verliehener und durch ihn eingeschalteter „Gedenktitel" sein an die Schlacht von Lepanto, wo Don Juan d'Austria im Jahre 1571 über die türkische Flotte einen glänzenden Sieg erfocht? Und haben somit unsere Rosenkranzpredigten bis auf die jüngstgedruckte in der mir als Probenummer zugesandten Wiener Wochenschrift für homiletische Wissenschaft und Praxis Jahrg. VI, H. 1, S. 15 noch das Recht, den „Gedenktitel" weiter anzuführen? Es bringe ja Canisius die Anrufung bereits im Jahre 1558. Ja, vorher schon existiere der beregte Ruhmestitel in den mittelalterlichen Vorläuferinnen unserer Lauret. Lit. Und dann hinke die Nachricht, welche den „Gedenktitel" verbürgen soll, in Feuillet, dem Biographen Pius' V. vom Jahre 1674, ein volles Jahrhundert hinterher, was wenig Vertrauen erwecke. — Bei alledem muß Schreiber dieses gestehen, daß er sich noch immer nicht bemüßigt fand, das Auxil. christ. als „Gedenktitel" daranzugeben. Und warum denn nicht? Setzen wir einstweilen den Titel Auxil. christ. als im Jahre 1558 schon vorhanden voraus. Aber, kann denn nicht ein schon vorhandener marianischer Lobspruch, der bisher aufs Allgemeine ging, infolge von besonderen Ereignissen und besonders empfundenem marianischen Schutze, wie ihn Pius V. ebenfalls empfand, einen besonderen Sinn, eine Gedenktitelnatur erhalten haben? Liegen denn hierfür in mater sacratissimi rosarii, mater sine labe originali concepta und mater boni (veri) consilii nicht drei bestätigende Analoga vor?

Nach den Jahren ihrer resp. offiziellen Einschaltung führen diese drei Titel einen besonderen Sinn: vorher einen mehr generellen, nachher einen mehr konkreten, indem sie die Erinnerung an konkrete Begebenheiten in uns wachrufen. – In diesem Sinne also ließe sich die geschichtliche Anknüpfung an Lepanto allenfalls rechtfertigen, selbst wenn der Lobspruch „Helferin der Christen" dem Jahre 1571 voraufgehen sollte. Allein das fragt sich.

Die bejahende Ansicht hat in den drei oben angeführten Gründen viel Bestechendes für sich. Indes über jeden Zweifel erhaben scheint sie nicht. Gehen wir sie in umgekehrter Ordnung durch: Haben wir keinen früheren Biographen Pius' V. als Feuillet vom J. 1674, warum fordert man überhaupt eine frühere Nachricht über die Einschaltung durch Pius V. als die vom Jahre 1674? – Was sodann das vorgebliche Vorkommen des Auxil. christ. im Mittelalter angeht, so kommt es doch wahrhaftig in allererster Linie darauf an, wo es sich findet, in einer der Vorläuferinnen unserer Lauret. Lit. oder aber in irgendwelchen Gebeten und Schriften. Ein Sichvorfinden letzter Art bedeutet absolut nichts, da sich fast alle Titel unserer Lauret. Lit. aus den Schriften der ältesten Väter belegen lassen und dennoch nicht als Litaneititel existierten. In den früheren Marienlitaneien aber fand Verf. wohl die Lobpreisungen auxilium peccatorum und advocata christianorum, nirgendwo indes auxil. christ. Also steht die Wahrheit der Behauptung vom mittelalterlichen Auftauchen des Titels noch dahin. – Und nun zum Texte des sel. Canisius: Im Frühjahr 1558 edierte Canisius seinen Loretotext mitsamt dem beregten Lobspruch. Wie oben mitgeteilt, ließ er dabei die Titel mater creatoris und mater salvatoris aus, wohl aus Unachtsamkeit, da viele Vorgängerinnen unserer Lauret. Lit., ferner die nachcanisianischen Abschriften seiner Loretolitanei die Titel aufweisen. Auch steht bei ihm für mater admirabilis mater mirabilis, was auch anderswo bezeugt ist. Sodann schrieb Canisius statt mater purissima mater piissima, was Schreiber dieses in älteren Litaneiexemplaren nicht bestätigt vorfand. In Anbetracht dieser Konstatierung rufen nun sofort einige Fragen nach Beantwortung: Kann nicht, sowie ein wohlbezeugtes mater creatoris und mater salvatoris ausfiel, ein unbezeugtes, aber durch auxilium peccatorum und advocata christianorum nahegelegtes auxil. christ. Aufnahme gefunden haben? Oder liegt etwa bei Canisius nicht ein ähnlicher Fall vor im unbezeugten mater piissima, wozu das mater purissima die nächste Veranlassung gab? Diese Hypothese, welche einer naheliegenden kleinen Wortverwechslung im ersten Canisianischen Texte das Wort redet, gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Neuausgabe der Loretolitanei in den Preces speciales vom selben Jahre 1558, worin der „Gedenktitel" Auxilium christianorum tatsächlich durch Abwesenheit glänzt. – Vor Lösung aller hier aufgeworfenen Bedenken mag es gestattet sein, einstweilen noch am Auxilium christianorum als der Gedenktafel des Sieges von Lepanto festzuhalten.

2. Im größeren Rahmen der Gesamtlitanei findet sich der besprochene Titel eingespannt. Woher stammt nun nach den heutigen Forschungsergebnissen unsere Lauretanische Gesamtlitanei? Welches Land weist überhaupt die allererste Marienlitanei auf? Das katholische Irland. Im katholischen Irland, wo man im frühen Mittelalter durch Errichtung von imposanten, bis zu 15 Meter hohen Steinkreuzen Gottes und Mariens Sohn auf keltische Weise wuchtig verehrte, verehrte man nicht minder zart die Gottesmutter Maria selber. So stammt aus Irland und zwar aus dem 8. Jahrhundert die älteste Marienlitanei diesseits der Alpen. Schwungvoll und bilderreich preist sie Maria als blühende Palme, fruchtreiche Olive, Zeder vom Libanon, Zypresse von Sion, Purpurrose von Jericho. Auch bietet sie einige mit unserer Lauret. Lit. gleichlautende Ruhmestitel, wie Gottesmutter, kluge Jungfrau, Pforte des

Himmels und Königin der Engel. Doch sind die meisten Anrufungen total verschieden, mehr der Hl. Schrift entlehnt. Sodann fehlt ihr die harmonische Zusammenstellung sinnverwandter Lobsprüche, welche unsere Lauret. Lit. so sehr auszeichnet. – Von Irland und England aus wurde das noch halbheidnische Germanien christianisiert, zumal soweit die Verheerungen der Völkerwanderung eine Neumissionierung erforderlich machten. – Sei es nun, daß im damaligen Irland und England, diesen Pflanzschulen christlicher Glaubensboten für Nord- und Mitteleuropa, noch andere Marienlitaneien bestanden, was ja wahrscheinlich ist, sei es, was mehr einleuchtet, daß die Marienliebe unserer altdeutschen Vorfahren selbstschöpferisch und erfinderisch vorging, Tatsache ist, daß die christianisierten deutschen Volksstämme das spätere Mittelalter hindurch die liebe Gottesmutter in mancherlei Litaneien feierten. Diese haben nun das Merkwürdige an sich, daß sie vielfach ohne alle Übereinstimmung untereinander und ohne harmonische Zusammenstellung der einzelnen Titel verblieben sind. Erst gegen Ende des Mittelalters wurde dieser Übelstand gehoben, nachweislich zuerst in Frankreich. Dort kam man auf den Gedanken, die sinnverwandten Titel zusammenzuordnen nach Mariens dreifacher Würde als Mutter-, Jungfrau- und Königintitel. Das klingt nun allerdings an unsere Lauret. Lit. an, aber so ganz ist es sie doch noch nicht wegen der häufigen Umstellung der Titelreihen und der größeren Titelzahl. Jedenfalls jedoch sind diese mit wohltuender Ordnung auftretenden Sammlungen marianischer Lobsprüche die nächsten Vorläuferinnen unserer Lauret. Lit. geworden. – Und fragen wir, aus welchen Kreisen stammen wohl diese nächsten Vorgängerinnen, so antworten die Forscher: Wahrscheinlich aus Dominikanerkreisen! Weil nämlich unter den Königintiteln auch die Anrufung vorkommt: Maria, Königin der Predigerbrüder, wie die Dominikaner damals allgemein genannt wurden, so denken die Gelehrten hinsichtlich der Herkunft dieser Art von Litaneien an eine Redaktion in Dominikanerkreisen. Und eine andere Anrufung, die sich daselbst findet: Maria, Königin der Pilger, erweist diese Marienlitaneien weiterhin als volkstümlichen Wechselgesang, in Gebrauch auf Bittgängen und Pilgerzügen.

Eine nun dieser volkstümlichen und geordneten Marienlitaneien bekam mit der Zeit die Oberhand und das in einem Lande, wo die Marienverehrung von jeher in höchster Blüte stand, in Italien, unter dem Einflusse eines weltberühmten Muttergotteswallfahrtsortes, wo sie alle Samstage gesungen wurde, in Loreto, woher denn auch ihr Name: Lauretanische Litanei. Woher wissen wir das? Aus dem Leben des sel. Canisius. – Als der bekannte Gegenreformer Canisius im Jahre 1558 nach Rom reiste, führte ihn seine Marienandacht über Loreto, wo die Gesellschaft Jesu ein Haus hatte. Noch in demselben Jahre veröffentlichte er die in Loreto vernommene Litanei in zwei Büchern mit den oben besprochenen geringfügigen Abweichungen. Anerwogen nun die Jesuitenpatres diese Lauret. Lit. in ihre Studienhäuser und marianischen Kongregationen einführten, anerwogen die Dominikaner selbe allabendlich, wenigstens von 1616 ab, nach dem Salve sangen und durch ihre Rosenkranzbruderschaften verbreiteten, wie andere Orden anderswo, anerwogen die Päpste dieser älteren und kürzeren Marienlitanei vor einer anderen, in Loreto neuaufgekommenen, wenngleich aus der Hl. Schrift entnommenen und zur Empfehlung in herrliche Musik gesetzten den Vorzug gaben, sie reichlich mit Ablässen versahen, jede Änderung daran verboten und den Gebrauch anderer nicht gutgeheißenen Marienlitaneien untersagten, – in Anbetracht aller dieser Begünstigungen wurde unsere heutige Lauret. Lit. mit der Zeit die allgemeinübliche und ist es geblieben bis auf den heutigen Tag. Das ist in Kürze die Geschichte des Ursprungs unserer vielgebeteten und vielgesungenen Lauretanischen Litanei.



Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Bei Gelegenheit der Jahresversammlung der amerikanischen Society of Biblical Literature Ende Dezember 1911 hielt H. Hyvernat-Washington einen Vertrag über **Die koptischen Manuskripte J. P. Morgans**, die dieser vor ca. 1[illegible] Jahren unter den Trümmern eines Klösterchens im Fayum gefunden hat. Es sind nach der Theol. Literaturzeitung (1912, Sp. 92), der wir diese Nachricht entnehmen, etwa 50 Manuskripte. „Morgan hat mit diesem Funde in Wirklichkeit die ganze Bibliothek des fraglichen koptischen Klosters erworben . . . Glücklicherweise sind die Manuskripte auch noch datiert; das älteste aus dem Jahre 825 n. Chr., womit es als älter anzusehen ist als jedes andere bisher bekannte koptische Manuskript . . . Mit Recht glaubt Prof. Hyvernat seinen Bericht mit dem Hinweis schließen zu dürfen, daß alle anderen bekannten koptischen Manuskripte nicht die Hälfte des Wertes dieser Morganschen Sammlung haben, welche dahin führen kann, daß New-York als das Zentrum der koptischen Studien betrachtet werden kann. Prof. Hyvernat ist als ein hervorragender Forscher auf dem Gebiet des Koptischen bekannt; er ist von Morgan mit der Publikation der Manuskripte betraut worden."

W. Caspari-Erlangen, **Der Millo in Jerusalem** (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. 1912, S. 28–38), erklärt Millo als „Füll", Nürnberg vergleichend, d. i. als den Ort, der am Stadtrande zur Scherben- und Schuttablagerung diente. Den Jerusalemer Millo lokalisiert er in dem westlich oberhalb des Marienbrunnens durch Guthe festgestellten Tale, das schon von den Kanaanäern als Ablagerungsstätte benutzt sein könnte.

H. Guthe-Leipzig, **Beiträge zur Ortskunde Palästinas. 6. Beeroth** (Mitteil. u. Nachr. d. deutschen Pal.-Ver. 1912, S. 1–9), identifiziert Beeroth mit chirbet el-lattatin, etwa 12 km nördlich von Jerusalem.

A. Lemonnyer-Kain, **Le culte des dieux étrangers en Israel** (Revue des sc. phil. et theol 1912. p. 32–48) untersucht die Spuren des Kultes der Aschera in Juda und Israel.

Für das von G. Esser-Bonn und J. Mausbach-Münster i. W. herausgegebene apologetische Sammelwerk Religion, Christentum, Kirche I. (Kempten 1911, Kösel) schrieb Ref. **Die Religion des Alten Testamentes** S. 633–802. Es wird der Beweis des Geistes und der Kraft geführt durch die Betonung der Einzigartigkeit der alttestamentlichen – im Gegensatz zur Volksreligion Israels unterstrichen – Religion unter den Religionen des alten Orients in zwei Teilen: 1. die alttestamentliche Religion in ihrer Einzigartigkeit und grundsätzlichen Verschiedenheit von den übrigen Religionen der alten Welt, 2. die Zukunftszielstrebigkeit der alttestamentlichen

Religion. Als Leser sind gebildete Laien gedacht; vielleicht werden manche Konfratres dies und das auch für apologetische Vorträge gebrauchen können.

E. Dorsch untersucht **St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der Biblischen Geschichte** (Zeitschr. f. kath. Theol. 1911, 421–48; 601–64). Derartige Arbeiten (vgl. Theol. u. Gl. 1911, S. 592 [Schade]) haben auch heute, nachdem die grundsätzliche Klärung für die praktische Arbeit der Exegeten erledigt ist, immer noch ihren Wert für die Geschichte der dogmatischen Theorie. Übrigens bleibt es trotz allem dabei: Ansätze für die neuere Richtung der katholischen Exegese finden sich auch bei Augustinus und Hieronymus. D. spricht dann freilich von „Abwegen" und vom „Vergessen" des Prinzips. Nach unserer Auffassung ist es das Ringen nach der Ausgestaltung der Anwendung des dem hl. Hieronymus und Augustinus so gut wie den modernen konservativen und auch den fortschrittlicheren katholischen Exegeten gemeinsamen Grundsatzes der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, sc. in dem, was in dem logischen Ganzen ihrer Ausführungen wirklich ausgesagt wird.

Zur Ergänzung unserer Bemerkungen über die Notwendigkeit eines zeitgemäßen neuen Bibelwerkes für die Katholiken deutscher Zunge in Jahrg. 1911, S. 844 seien Interessenten unter den Lesern dieser Zeitschrift auch auf die neue illustrierte Ausgabe des dem Alliolischen Werke parallelen von V. Loch und W. Reischl aufmerksam gemacht (**Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes nach der Vulgata,** 5 Bände. Regensburg 1905, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 22,–). Dieses Bibelwerk erschien zum erstenmal 1851–66, die illustrierte Ausgabe 1885. Statt einer Neuauflage wäre eine Neubearbeitung sicher besser gewesen. Am dringendsten wäre für diese die Forderung, daß mit der allzu ängstlichen Anschmiegung an die Wortstellung der Vulgata gebrochen würde, die der deutschen Übersetzung ein ganz undeutsches Kolorit gibt.

In einer kurzen Skizze orientiert Jak. Overmans über **Die deutsche Literatur und die Juden** (St. a. M.-L. 1911, 10. H., S. 535—45). „Wo immer der freisinnige Jude von heute in die literarische Entwicklung eingreift, . . . – überall ist seine weitgreifende Wirksamkeit dem innersten Mark unserer Literatur verderblich." Gesundes kommt aus den Kreisen der orthodoxen Minderheit (A. Frankl, L. Kompert, E. Franzos). Insbesondere macht Verf. auf den „Jüdischen Almanach" des Wiener Studentenvereins Bar-Kochba (1910) aufmerksam, aus dem in den Beiträgen von 60 Mitarbeitern das vielstimmige Lied von Israels früherer Größe uns entgegenhallt. Dieser Richtung prophezeit er unter dem Einflusse des Zionismus eine günstige Entwicklung.

D. Baron-London, **Das Alte Testament und der moderne Jude,** übers. von Gräfin E. Gröben (Kassel 1911, Oncken Nachf.; geb. ℳ 3,50), führt im 1. Teile den Weissagungsbeweis für das Wirken des allwissenden Gottes in Israels Geschichte besonders aus Os. 3; Is. 40, 1–11; Ps. 50; 117; 118. Der 2. Teil bringt neun zum Teil schon früher publizierte Aufsätze zur Judenfrage. Nr. 2 ist von Max Nordau, Nr. 3 von Pastor C. A. Schönberger; bei letzterem ging es nicht ohne einen Ausfall auf die „römischen Katholiken". Für auch selbstdenkende Leser bietet das populär gehaltene Buch eines christlichen Juden eine interessante Lektüre und keine schlechte Informierung über die Zukunft Israels nach der Bibel und damit über die brennende Judenfrage, insbesondere auch über die zionistische Bewegung. Freilich scheint die äußere Lage Israels stark grau in grau gemalt. Verf. vertritt das 1000 jährige Reich. Beachtenswerte Gedanken wird jeder finden, so vor allem, daß es an den Christen selber liegt, daß Israel als Volk seinem Heilande noch ferne steht, so die Auffassung des Antisemitismus und des Zionismus als Zeichen der Zeit. Letzterer

ist „das Erwachen der jüdischen Nation nach einem Schlafe von 19 Jahrhunderten" (Ez. 37, 11 ff.). Das Buch ruft die ernste Frage wach: Wie steht es bei uns mit der Judenmission?

J. Weigl-München will mit seinem Buche **Das Judentum** (Berlin 1911, J. Guttentag; ℳ 5) die Fernerstehenden in die religiös-sittlichen Gedankengänge der jüdischen Religion einführen, so Vorurteile beseitigen und irrige Anschauungen in durchaus irenischer Weise richtigstellen. Die offenbar aus warmem ehrlichen Herzen mit Geist in populär gehobener Form geschriebene Apologie des Judentums ist freilich von Einseitigkeiten nicht frei und in manchen Einzelheiten anfechtbar, so insbesondere z. B. in der Akumfrage für den Schulchan Aruch; vgl. Jak. Ecker, Der „Judenspiegel" im Lichte der Wahrheit S. 18–24, Paderborn 1884. Insbesondere ist überhaupt Israels Schuld nicht genügend herausgearbeitet. Verf. behandelt kurz folgende Punkte: 1. die Entwicklungsgeschichte des Judentums, 2. seine Religion, 3. ihre Quellen, 4. Kalender und Zeitrechnung, 5. die religiösen Feste, 6. das Ritualgesetz des Judentums, 7. Judentum und Staat. Besonders dankenswert ist die Zusammenstellung jüdischer Literaturdokumente über Nächstenliebe S. 92–113.

E. Minjon-Bonn, **Die biblischen Schöpfungstage** (Katholik 1911, Bd. VIII, S. 458–65), bekämpft „die falsche Voraussetzung, als ob ‚Tage' und ‚Tagewerke' im Hexahemeron sich deckten". Nach dem Sinne des biblischen Schriftstellers sind „die biblischen ‚Tage'", meint M., „7 wirkliche, historische Tage aus der Millionenreihe von Tagen, welche die Weltbildung tatsächlich durchlaufen hat". „Der 7. Tag folgte dem 6. (zwar), wie der Samstag dem Freitag; aber die vorhergehenden ‚Tage' können Tage oder Jahrhunderte auseinanderliegen" (S. 465).

Jos. Hontheim-Valkenburg, **Genesis 14 und Hammurapi von Babylon** (Ztschr. f. kath. Theol. 1912, S. 48–96), tritt für die Identität des Amraphel mit Hammurapi von Babylon ein. N. Peters.

Neues Testament.

Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen von Prof. Dr. Uckeley-Königsberg. Bibl. Zeit- u. Streitfragen (Kropatscheck) 1911. 30 S. Verf. beurteilt kurz und bündig die Echtheit der auf den von Grenfell und Hunt 1897, 1904 und 1905 publizierten Oxyrhynchospapyri befindlichen Sprüche Jesu, d. h., ob sie sich im Munde Jesu denken lassen, oder ob sie juden-christliche oder gnostische Tendenzen verraten. Dann bespricht er die in einigen Bibelhandschriften vorhandenen, die teilweise wertvolles Überlieferungsgut enthalten. Die dritte Quelle für solche Logien sind die Schriften der Kirchenväter, aus denen er eine Reihe derselben anführt und charakterisiert. Zwei im Talmud überlieferte machen den Schluß. Wesentlich Neues über Jesus bieten auch die echten nicht.

Das Aposteldekret von Lic. R. Steinmetz-Münden. Ibid. 1911. 33 S. Von den verschiedenen Versuchen, die Schwierigkeiten eines Ausgleiches zwischen den Darstellungen der Apostelgeschichte 15 und Gal. 2 bez. des Aposteldekrets zu beseitigen, befriedigt den Verf. keineswegs (bei dieser Untersuchung hätte er übrigens die Arbeiten der katholischen Theologen Weber und Belser zur Begründung der Abfassung von Gal. vor dem Apostelkonzil nicht ignorieren dürfen). – Die Aufstellung von Speiseregeln durch dasselbe (sog. O-Text) erscheint ihm nicht motiviert, steht auch in Widerspruch mit Pauli Lehre; ebensowenig läßt sich die Anreihung des Verbots der Hurerei an zeremoniale Vorschriften befriedigend erklären. Alle Schwierigkeiten fallen, wie Verf. ausführlich nachzuweisen versucht, weg, wenn das Aposteldekret (nach dem

W-Text) als Sittenregel aufgefaßt wird. Die Ursprünglichkeit der LA. des W-Textes (Cod. D) wird näher begründet.

Die Krankheit des Apostels Paulus von Dr. H. Fischer, Prof. der Chirurgie, Breslau. Ibid. 1911. 28 S. Diese interessante medizinisch-theologische Untersuchung kommt nach eingehender Kritik der verschiedenen Hypothesen zu dem Ergebnis, daß die Krankheit Pauli (Gal. 4; 2. Kor. 12) Epilepsie war, anfangs schwerer, später milderer Art. Verf. lehnt aber mit Bestimmtheit ab, daß das Ereignis vor Damaskus irgendwie hiermit in Verbindung zu bringen sei.

Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien von Prof. Dr. Barth-Bern. Ibid. 47. S. Dasselbe Thema hatte B. im Jahre 1905 in den Bibl. Zeit- u. Streitfragen behandelt. Die Verbesserungen, die die vorliegende Arbeit zeigt, sind meistens formaler Art, hier und da auch sachliche. Die empfehlenswerte Schrift verteidigt die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums, speziell seine Übereinstimmung mit den Synoptikern.

Griechentum und Christentum von Prof. A. Kohr-Graz. Styria 1911. 108 S. Diese Schrift richtet sich gegen Ad. Bauer, der in der Sammlung „Wissenschaft und Bildung" Leipzig 1910 den Evangelien jede Echtheit und historische Glaubwürdigkeit abgesprochen hatte. Zum Beweise der Echtheit führt K. die Tradition der Kirche ins Feld. Im II. Teile widerlegt er die Behauptung B.s, die Lehre von der Gottheit Jesu sei ein Einschlag hellenistischen Glaubens in das Gewebe der ältesten palästinensischen Tradition, der diese Lehre fremd gewesen sei, inbezug auf 13 Punkte in der Jugendgeschichte Jesu bei Lukas und 8 bei Matth. Darauf folgen eine Reihe von anderen Gründen für die Gottheit Jesu. Das Buch ist auch für gebildete Laien von Nutzen.

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus von Martin Dibelius (Göttingen 1909, Vandenhoeck u. Ruprecht; M 7,–). Die Anschauungen des Urchristentums über Engel, Satan, Dämonen haben erst in den letzten Jahrzehnten das theologische wissenschaftliche Interesse infolge des Erwachens der religions-geschichtlichen Forschung angeregt. In dieser groß angelegten Untersuchung hat sich Verf. ein dreifaches Ziel gesetzt. Zuerst will er die Anschauungen Pauli über die Geisterwelt klarlegen. Er behandelt der Reihe nach seine Aussprüche über *ἄγγελος, σατανᾶς, δαιμόνιον, ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, στοιχεῖα.* Zur Erläuterung der Vorstellungen Pauli zieht er nicht nur Material aus den sog. Apokryphen und Pseudoepigraphen heran, sondern mit Recht (vgl. S. 3) auch die talmudische und midrasische Literatur. Die zweite Aufgabe, die er sich stellt, ist eine vergleichend-religionsgeschichtliche. Er will die einzelnen Ideen Pauli über die Engelwelt nach ihrer Herkunft sondern, untersuchen, welche Züge des gefundenen Bildes den Anschaunngen des A. T., der Gedankenwelt des Spätjudentums, den Vorstellungen des Hellenismus entstammen. Im III. Teil legt er dar, in welcher Verbindung Pauli Geisteranschauungen mit seinen religiösen und theologischen Gedanken, speziell mit seiner Eschatologie und seiner Christologie stehen. Als Quelle für den ersten Teil kommen die Briefe Pauli in Betracht. Jedoch macht D. hier eine Scheidung. Zunächst untersucht er unter der Rubrik „die Geister im Glauben und Leben der Gemeinde" (7–125) die 4 Hauptbriefe, Röm.; 1. und 2. Kor.; Gal. und Phil. und 1. Thess. Getrennt hiervon ist die Prüfung von Kol. und. Ephes. (125–175) und zwar einmal, weil ihre Echtheit dem Verf. nicht feststeht, sodann, weil sie nicht nur, wie die obigen, gelegentliche Äußerungen über die Geisterwelt vorbringen, sondern solche, die mit Hauptinhalt und Zweck der Briefe in naher Beziehung stehen, endlich, weil die Echtheitsfrage mit den Aussagen über die Geisterwelt zusammenhängt. Hier tritt das Verhältnis Christi zu den Geistern

in den Vordergrund. In einem Anhange werden die Geistervorstellungen der („in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht von Paulus herrührenden") Pastoralbriefe untersucht. – Herkunft und Bedeutung der Geistervorstellungen des Paulus bespricht er 175–208. Sprachgeschichtliche Exkurse (209–32) geben der Untersuchung eine gewisse sprachliche Grundlage. Einige Beilagen und ein ausführliches Register bilden den Schluß. – Wenn auch der katholische Theologe manchem nicht zustimmen kann, so bietet doch das gehaltvolle, gründliche Buch eine Fülle von Belehrung und ist für das tiefere Eindringen in die Gedankenwelt des Paulus von großem Nutzen.

Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse von Dr. M. Kohlhofer in Bibl. Zeitschr. 1912. 46–61. Auf die zeitgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Erklärungsversuche der Apk. geht K., weil sie keine Berechtigung haben, nicht ein. Sein Ziel ist, die Grundzüge des apokalyptischen Inhalts in ihrer eschatologischen Bedeutung festzustellen und zu begründen und die Einheit der Apk. aus ihrem Inhalte nachzuweisen. Der Gegenstand, mit dem sich der gesamte Inhalt der Apk. in allen Teilen, teils unmittelbar, teils vorbereitend, teils durch Nachereignisse ergänzend, beschäftigt, sind Christi Ankunft zum Endgericht, die Parusie mit dem Weltgericht, sowie die der Parusie vorgängigen Gerichtsstrafen und Errettung der Gerechten, und die dem Weltgerichte nachfolgende Erneuerung aller Dinge. Das wird im einzelnen nachgewiesen, indem der Inhalt der Teile des Buches in seinem Verhältnis zur Parusie dargetan wird.

Les „capitula" du Commentarius in Matthaeum de S. Hilaire de Poitiers von H. Jeannotte-Montreal in Bibl. Zeitschr. 1912. 36–45. In den Handschriften des genannten Kommentars findet sich am Anfange desselben eine Serie von 33 Kapiteln, die die Benediktiner in ihrer großen Hilariusausgabe, als von Hilarius verfaßte Summarien des Inhaltes, in den Text des Kommentars interpoliert haben. J. zeigt durch Vergleichung der Capitula mit den nachfolgenden Stücken des Kommentars, daß sie mit diesen nicht in Zusammenhang stehen und nicht von Hilarius stammen. Eine weitere Untersuchung ergibt, daß sie in das 5. oder 6. Jahrhundert zu versetzen sind.

Zwei Sackgassen der paulinischen Exegese von Prof. Dr. Weber-Würzburg in Katholik 1912. I, 23–37. Harnack hat im Jahre 1908, seine frühere Ansicht über das Aposteldekret aufgebend, die er 1899 vertrat, die These aufgestellt, daß das A. D. ursprünglich das Verbot des Erstickten nicht enthielt, sondern nur 3 Enthaltungen moralischen Inhalts, demnach keine Speiseregel sei, sondern als Inbegriff eines Moralkatechismus zu verstehen sei. Diese, nach Weber irrtümliche Ansicht, beruht nach ihm einerseits auf der verkehrten Annahme, die Reise Pauli Gal. 2 sei identisch mit seiner Reise zum Apostelkonzil (Apg. 15), anderseits auf der Meinung, Gal. 4, 13 beweise, daß P. den Galatern noch ein zweitesmal das Evangelium verkündet habe, vor seinem Briefe. Diese Irrtümer hofft W. widerlegt und das Geschichtsproblem des Galaterbriefes endgültig gelöst zu haben.

Zur Chronologie des Lebens Pauli von Jak. Scharfer in Katholik 1912. 150–2. Auf Grund der durch Bourguet 1905 entdeckten delphischen Inschrift, die es ermöglicht, das Prokonsulat des Gallio (Apg. 18) zu datieren (51 52 oder 52 53), gibt Sch. eine Chronologie der Ereignisse im Leben Pauli.

Die Magier aus dem Morgenlande und ihr Stern von Rheinwald in Theol.-prakt. Monatsschrift (Passau) 1912. 217–29. R. weist die Ansicht, der Bericht des Matth. c. 2 gehe auf ein altes Sagenmotiv oder auf die Reise des Tiridates zum Besuche des Nero a. 66 zurück, ab und geht dann näher ein auf die Persönlichkeiten der Magier usw., die bekannten Fragen über den Stern und die Zeit der Ankunft der Magier. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die 2. und 3. Lieferung der **Illustrierten Kirchengeschichte** von Rauschen, Marx und Schmidt halten, was im Prospekt versprochen ist (s. den laufenden Jahrgang dieser Ztschr., S. 153 f.). Der Text ist in dem Wechsel von Korpus und Petit, von gesperrtem und gewöhnlichem Druck übersichtlich gestaltet, möglichst alles Wissenswerte ist in geschickter Weise in denselben verwoben, die Sprache ist gemeinverständlich. Die 2. Lieferung enthält 29 gut gelungene Bilder und 2 Tafelbilder (eine Seite aus dem Codex argenteus des Wulfila und ein Freskobild vom Grabe einer gottgeweihten Jungfrau in der Priszillakatakombe in Rom), die 3. Lieferung 25 Bilder und 2 Tafelbilder (Inneres der St. Paulsbasilika außerhalb der Mauern in Rom und ein Freskobild aus der Priszillakatakombe, enthaltend die älteste Darstellung des eucharistischen Mahles).

Dem im Jahre 1909 erschienenen vierten Teile des **Handbuchs der Kirchengeschichte** für Studierende (hrsg. in Verbindung mit mehreren Gelehrten von G. Krüger), den Horst Stephan bearbeitet hat, ist jetzt der dritte Teil gefolgt: Reformation und Gegenreformation, bearbeitet von Hch. Hermelink, Privatdozent der Theologie in Leipzig (Tübingen, Mohr; ℳ 5,–. Der erste von Erwin Preuschen und G. Krüger bearbeitete Teil liegt auch bereits vor und wird später besprochen werden. Der zweite Teil ist in Vorbereitung). An der Zerlegung des einzelnen Abschnittes in Hauptteil und ausführende Anmerkungen hat der Herausgeber trotz der von der Kritik geäußerten Bedenken mit Recht festgehalten. Es ist dadurch die Möglichkeit geboten, den Kern im Zusammenhange zu lesen und in einheitlicher Betrachtung zu erfassen, anderseits aber auch eine Fülle von Einzelheiten zusammenzutragen. Die Anwendung von fettem, gesperrtem und gewöhnlichem Druck erhöht die Übersichtlichkeit. Hermelink beginnt seine Darstellung nicht einfach mit Luther, sondern bezieht die Zeit von 1450 bis 1517 als ersten Zeitraum in dieselbe. Er behandelt diesen Zeitraum vorzüglich unter dem Gesichtspunkte der „Voraussetzungen der Reformation" (erstes Kapitel) und der „Vorbereitungen der Reformation" (zweites Kapitel). Den zweiten Zeitraum bemißt er von 1517 – c. 1560, den dritten von c. 1560 – 1689 (er wählt 1689 als die Zeit des „erfolgreichen Einsatzes neuer Bildungen der Frömmigkeit und stärkerer Auflösungen der Orthodoxie"). Die Zusammenfassung der führenden Ereignisse in dem Hauptteile bietet interessante und lehrreiche Überblicke und Ausblicke, die das im Hauptteile Gesagte erläuternden und ausführenden Anmerkungen enthalten viele interessante und wichtige Einzelheiten. Recht gewissenhaft ist die Literatur, auch die der Zeitschriften, bis auf die neueste Zeit gebucht. Als ein Vorzug der Literaturangabe sei erwähnt, daß auch die Vornamen der Verfasser möchlichst genau angegeben sind. Erwähnt sei noch, daß der Verfasser sich einer ruhigen und objektiven Darstellung befleißigt, bemüht, die Verletzung Andersgläubiger und Andersdenkender zu vermeiden. Das Buch leistet, namentlich auch wegen der ausführlichen Darstellung der innerkirchlichen Verhältnisse des Protestantismus, auch dem katholischen Kirchenhistoriker wichtige Dienste.

F. J. Bendel hat die jüngere Vita des hl. Burkard von neuem herausgegeben: **Vita sancti Burkardi.** Die jüngere Lebensbeschreibung des hl. Burkard, ersten Bischofs zu Würzburg. Mit einer Untersuchung über den Verfasser (Paderborn, Schöningh; ℳ 3,–). Die jüngere Vita liegt in zwei kritischen Bearbeitungen vor: in den Acta Sanctorum und den Monumenta Germaniae historica. Erstere geht auf eine bisher verschollene Handschrift des 15. Jahrhunderts aus dem Benediktinerkloster St. Stephan in Würzburg zurück, von der Schannat eine

Abschrift genommen hatte, letztere auf zwei Handschriften des 16. und 18. Jahrhunderts und den Druck in den Acta Sanctorum. Bendel hat nun die erstgenannte Handschrift in der Würzburger Universitätsbibliothek wiedergefunden und aus ihr, die er als die zweitbeste bezeichnet, einer Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Bodleiana zu Oxford, der besten von allen, und den beiden in den Mon. Germ. benutzten, ebenfalls in der Würzburger Universitätsbibliothek aufbewahrten Handschriften den neuen Text herausgegeben. Keine der vier Handschriften geht unmittelbar auf das Original zurück, anderseits sind sie höchst wahrscheinlich sämtlich voneinander unabhängig. Die Vita ist einem Abte Pilgrimus des St. Burchardsklosters in Würzburg gewidmet. Bendel sieht in ihm den ersten der beiden Äbte dieses Namens aus dem 12. Jahrhundert, der am 26. Febr. 1146 oder 1156 starb. Den Namen des Verfassers liest er nach der Randbemerkung in der von ihm wiedergefundenen Handschrift Eingilhardus. Er identifiziert ihn mit dem späteren Abte des St. Burchardsklosters, den er vor seiner Erhebung zum Abte als Mönch dem St. Stephanskoster in Würzburg zuweist. Die Arbeit ist ein schöner Beitrag zur Edition und Kritik deutscher Geschichtsquellen. Der Äußere präsentiert sich sehr gut.

In einem bei Herder erschienenen Buche (ℳ 1,50) behandelt Moritz Meschler S. I. in populärer Weise **„Die Gesellschaft Jesu. Ihre Satzungen und ihre Erfolge“.** Hervorgehoben seien der § 18 des ersten Teiles (der Jesuit, wie er leibt, lebt und stirbt) und § 4 des zweiten Teiles (Unterricht und Lehrtätigkeit).

In dem fünfzehnten Bd. der von H. v. Zobeltitz herausgegebenen und bei Velhagen und Klasing erscheinenden Sammlung von Frauenleben behandelt Carry Brachvogel **Maria Theresia** (ℳ 4,00). Die Verfasserin entwirft ein in flotter Sprache geschriebenes, warm gehaltenes Lebensbild der großen Kaiserin. Dem Charakter der Sammlung entsprechend schildert sie Maria Theresia mehr als Gattin, Mutter und Mittelpunkt des Hofes denn als Regentin des weitausgedehnten Reiches, so daß wir zugleich ein interessantes Kulturbild jener Zeit erhalten. Der Referent will allerdings nicht verfehlen zu bemerken, daß die Auffassung der Verfasserin in manchem Betracht, namentlich aber in religiöser Beziehung, von der seinigen abweicht und daß die Verfasserin für katholisches Denken und Fühlen nicht gerade viel Verständnis hat, weiter auch, daß die Lektüre nur für gereiftere Leute geeignet ist.

Wenn auch die Zeit für ein abschließendes Werk über den Kulturkampf noch nicht gekommen ist und auch noch nicht so bald kommen wird, so empfiehlt es sich doch, das bis jetzt zugängliche, stetig wachsende Material einstweilen zu einer Darstellung jener Ereignisse zusammenzufassen. In Anbetracht der Wichtigkeit des Gegenstandes beschloß das Zentralkomitee der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands die Herausgabe einer neuen streng wissenschaftlichen Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. Das zu diesem Zweck ausgearbeitete Programm bezeichnet als nächste Aufgabe die Abfassung von Spezialgeschichten des Kulturkampfes in den einzelnen Diözesen Preußens und anderer Staaten des Deutschen Reiches, als weitere Aufgabe ein umfassendes, die kirchlichen Kämpfe im Deutschen Reiche und in den einzelnen Bundesstaaten behandelndes Werk, welches die Resultate der Spezialarbeiten verwerten soll. Die Abfassung des letzteren Werkes hat das Zentralkomitee J. B Kißling übertragen. Kißling erschien durch die Neuherausgabe, bezw. Herausgabe und Fortsetzung des vierten Bandes von Brücks Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert (die Zeit seit dem Vatikanischen Konzil umfassend) zu dieser Aufgabe besonders geeignet. Der erste Band des auf drei Bände berechneten Werkes liegt jetzt vor: J. B. Kißling, **Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche.** Erster Band: Die Vorgeschichte (Herder ℳ 6,50). Die Darstellung beginnt mit jener Zeit,

in der die brandenburgischen Kurfürsten sich zuerst über ihre Stellung zu etwaigen katholischen Untertanen zu entscheiden hatten, als ihnen im Anfange des 17. Jahrhunderts der Besitz des Herzogtums Preußen und der klevischen Erbschaft winkte. Von den aus der klevischen Erbschaft gewonnenen Gebieten wiesen Kleve und Mark einen bedeutsamen katholischen Bevölkerungsteil auf. Hierzu trat in der Folgezeit bis zum Regierungsantritt Friedrichs II. eine erhebliche Zahl Katholiken in der Grafschaft Lingen und dem ganz katholischen Geldern. Das Los der Katholiken in den neugewonnenen Landesteilen war kein beneidenswertes. Kißling zerstört die Legende von der sehr frühzeitigen und weitgehenden Toleranz Preußens gegen seine katholischen Untertanen. Große Massen von Katholiken traten in den preußischen Staat ein durch die Eroberung Schlesiens und den Gewinn Westpreußens und Ermlands aus der polnischen Teilung. Wohl gestalteten sich die Verhältnisse unter Friedrich II. für die Katholiken günstiger, doch fehlte noch viel an befriedigenden Verhältnissen, und „niemand wird behaupten können, daß aus den vielgerühmten toleranten Gesinnungen Friedrichs des Großen die auch nur einigermaßen entsprechenden Folgerungen zugunsten der Katholiken Preußens sich ergeben hätten". Ein vollständig verändertes Bild zeigt die politische Karte Deutschlands seit dem Wiener Kongreß. Preußen erhielt im Westen einen starken Zuwachs katholischer Bevölkerung, so daß das Verhältnis der Katholiken zu den Protestanten sich wie 3 : 5 gestaltete. Doch ließ ihre Lage unter der Regierung des streng protestantischen Friedrich Wilhelm III. viel zu wünschen übrig. Günstig gesinnt war ihnen sein Sohn Friedrich Wilhelm IV., und in der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 erhielten sie die Magna charta ihrer Rechte und Freiheiten. War auch ihre Lage noch im ersten Jahrzent der Regierung Wilhelms I. eine günstige, so meldeten sich doch schon die Vorboten des kommenden Sturmes. Im letzten Abschnitt schildert der Verf. die Vorboten des Kulturkampfes in Bayern, Baden und Hessen. So zeigt der vorliegende erste Band die Fäden auf, welche zum Teil aus weitentlegener Zeit zum Kulturkampfe führen. In lebendiger Sprache geschrieben, bietet er zugleich eine große Fülle wissenschaftlich gesicherter Einzelheiten. Das Werk sollte in keiner öffentlichen oder Vereinsbibliothek fehlen; wegen des geringen Preises (bei c. 500 Seiten) ist auch Privatpersonen die Anschaffung ermöglicht.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Dionysius Areopagita, Gregorius Thaumaturgus, Methodius von Olympus. Aus dem Griechischen übersetzt. (Bibliothek der Kirchenväter Band II.) Kempten, Kösel; geb. in Leinwand ℳ 3,80. — Der vorliegende Band enthält demnach folgende Väterschriften:

I. Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die himmlische und die kirchliche Hierarchie, übersetzt von Jos. Stiglmayr S. I., Professor an der Stella matutina in Feldkirch. Außer einer kurzen Vorrede geht der Übersetzung eine wertvolle längere Einleitung vorauf über den Bestand der sog. Areopagitischen Schriften, deren Geschichte und Verbreitung, Quellen und stilistische Eigenart, Verfasser bezw. Heimat, worauf eine gedrängte Übersicht über die immense Literatur, insbesondere der neuesten Zeit sowie eine kurze Charakteristik der bisherigen deutschen Übersetzungen von Engelhardt (1823) und Storf (Kempten 1877), der französischen von Darboy (Paris 1845) sowie der hier vorliegenden deutschen folgt. Dieser Übersetzung selbst, die nach Kapiteln und Paragraphen abgeteilt ist, sind in Fußnoten eine Menge Anmerkungen teils etymologischen, teils historischen Inhalts und (außer auf die Bibelstellen) Hinweise auf verwandte Stellen anderer hl. Väter, sowie insbesondere der

verwandten neuplatonischen Schriften, doch keineswegs in einer den eigentlichen Text beengenden Überfülle beigegeben. Was jedoch wohl noch wertvoller ist, jedem Paragraphen ist eine meist gedrängte, bisweilen auch recht ausgiebige Inhaltsangabe vorangestellt, die das Verständnis dieser nach Stil wie Inhalt ungewöhnlich schwierigen Schriften wesentlich erleichtert. Schwerlich hätte man einen besseren Übersetzer, um nicht zu sagen Bearbeiter derselben finden können, als Professor Stiglmayr, der nicht bloß das Griechische in seltenem Maße beherrscht, sondern sich auch durch jahrelange Beschäftigung gerade mit diesem Schriftenkreise in das Verständnis derselben wie wenige hineingearbeitet und hineingelebt hat. Wir sind ihm für die mühe- und verdienstvolle Arbeit besonderen Dank schuldig.

II. Des hl. Gregorius Thaumaturgus ausgewählte Schriften, nämlich folgende drei: seine Lobrede auf Origenes, seine kurze Glaubenserklärung und die Epistola canonica, das Sendschreiben kirchlicher Verordnungen. Übersetzt von dem Augsburger Benediktiner Dr. P. Hermann Bouvier, Gymnasial-Professor in Schäftlarn. Eine gedrängte Lebensbeschreibung Gregors geht der Übersetzung vorauf.

III. Des hl. Methodius von Olympus Gastmahl oder die Jungfräulichkeit. Übersetzt von Subregens Dr. L. Fendt in Dillingen. Auch hier steht voran eine Einleitung über Leben und Schriften; sowie eine ausführliche gut orientierende Inhaltsangabe der zehn Reden (Dialoge). – Auch diese beiden Übersetzungen von Bouvier und Fendt verdienen alles Lob, denn sie sind fließend, leicht verständlich und dem deutschen Idiom sich entschieden mehr anschmiegend als die älteren Übertragungen. Dieser II. Band der Bibliothek verdient uneingeschränkt dieselbe Anerkennung wie der I., ja die Übersetzungsarbeit war sogar vielfach eine weit schwierigere (vgl. diese Zeitschr. 1911, S. 852 f.).

Tertullian und der römische Presbyter Florinus. Von Prof. Dr. Hugo Koch in München (Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. und die Kunde des Urchristentums 1912, 1. Heft S. 59–83). Wir machen auf diese neue gründliche Untersuchung H. Kochs besonders aufmerksam, worin er gegenüber Kastner (Breslau) seine zuerst im Histor. Jahrbuch 1907, 95 ff. aufgestellte These, daß Tertullian trotz Hieronymus (de vir. illustr. c. 53) nie Priester war, voll und ganz und unseres Erachtens mit Erfolg aufrecht hält, während er zugleich Kastners Hypothese von der Identität Tertullians mit dem römischen Presbyter Florinus ebenso entschieden und als geradezu unmöglich abweist. Des scharfen Tones besonders am Schluß der gelehrten Untersuchung hätte es wohl nicht bedurft, da es sich doch nicht um eine persönliche Sache handelt (vgl. diese Zeitschr. 1911, S. 157 u. 679).

Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, Lib. V. graece. Entdeckt und herausgegeben von Konstantin Diobouniotis und Adolf Harnack. Leipzig, Hinrichs; *M* 3,–. (Texte und Untersuchungen Bd. 38, 3.) Wenngleich bisher bekannt war, daß Origenes in seinem Matthäus-Kommentar die Absicht kundgegeben hatte, auch die Apokalypse des heil. Johannes zu erklären, so wußte doch bisher niemand, ob er diese Absicht wirklich ausgeführt habe, bis Konstantin Diobouniotis (Privatdozent an der Universität Athen) im Juli des letzten Sommers Abschrift eines den Text der Apokalypse Johannis c. 1–14, 5 nebst Kommentar (Scholien) umfassenden Stückes, das sich in dem vorhin genannten Codex des Meteoronklosters an letzter Stelle findet, an Professor Harnack Berlin zur Begutachtung einsandte, der alsbald darin, entgegen der Meinung des Entdeckers, der an Hippolyt als Autor gedacht hatte, das Werk des Origenes zu erkennen glaubte, mit Ausnahme der beiden letzten Scholien, die aus Irenäus adv.

haer. V. 28 und 29 entnommen sind. Bei der vorliegenden Publikation wird in Abschnitt I und II der Text der Handschrift in der Weise zum Abdruck gebracht, daß je der biblische und der Scholientext getrennt vorliegen; dem ersteren ist der Tischendorfsche Text nach der Octava critica maior zur Vergleichung in Fußnoten beigegeben. In Abschnitt III „Charakteristik und Verfasser der Scholien" sucht dann Harnack die These, daß diese Scholien dem Origenes gehören, zu erweisen, um im IV. Abschnitt eine eingehende Untersuchung über den den Scholien zugrunde liegenden Text der Apokalypse anzustellen, die zu dem Ergebnis führt, daß unsere Handschrift 573 den Text der Offenbarung Johannis höchst wahrscheinlich in einer bedeutend älteren und besseren Fassung als Andreas bietet, wobei Harnack die Frage offen läßt, ob der vorliegende Text der Origenes-Text selber sei. Die Scholien betreffend stellt er die Hypothese auf, die er für überwiegend wahrscheinlich hält: „daß Origenes die Apokalypse nur bis c. 5 mit Scholien versehen hat, und daß sodann noch aus seinen Werken 8 Scholien für die cc. 6–11 von einem Späteren hinzugefügt sind, der dann zu c. 12 und 13 ein großes Stück aus Irenäus stellte, weil er bei Origenes nichts über diese Kapitel fand". Ob der Kommentar sich auch auf die zweite Hälfte der Apokalypse erstreckte oder ob Origenes mit c. 14 seine Arbeit abgebrochen hat, wird unentschieden bleiben, bis die Fortsetzung des vorliegenden Bruchstückes tatsächlich gefunden wird. Drei Register bilden den Anhang: Initien der Scholien, in den Scholien benutzte Stellen (der Bibel und Väter), Wörter-Index.

Ambrosius und Plato. Von Dr. W. Wilbrand, Münster i. W. (Römische Quartalschrift 1911, 1. Heft II. 42 ff.). Der Aufsatz soll ein Beitrag zur Quellenfrage der Schriften des mailändischen Kirchenvaters sein. Anerkannte Tatsache ist es, daß Ambrosius, der des Griechischen vollkommen mächtig war, vorzugsweise bei den griechischen Theologen (Origenes, Hippolytus, Basilius, auch dem Juden Philo) in die Schule gegangen ist. Ob aber auch bei griechischen Klassikern, vorab bei Plato? Gegen K. Schenkl, der in seiner trefflichen Ambrosius-Ausgabe für das Wiener Corpus wiederholt eine direkte Benutzung des Plato durch Ambrosius behauptet, glaubt Wilbrand die Frage verneinen zu müssen und versucht hier den Nachweis, daß wir durchweg bei Ambrosius nur insoweit eine Kenntnis des Plato voraussetzen dürfen, als sie ihm seine unmittelbaren Quellen vermitteln; eine unmittelbare Benutzung des athenischen Philosophen durch den Erzbischof von Mailand ist nirgendswo nachweisbar.

Luzifer von Calaris und seine Vorlagen in der Schrift „Moriendum esse pro Dei filio" von August Merk S. I. in Valkenburg, in der Theol. Quartalschrift 1912, 1–32. Die Abhängigkeit Luzifers in seinem letzten Traktat Moriendum esse pro Dei filio von ältern Quellen war längst bekannt, doch bei weitem nicht in dem Maße, wie es tatsächlich der Fall ist. Die Untersuchung gibt eine Nachprüfung und Ergänzung der bisher bekannten Parallelen und zeigt, daß außer den Entlehnungen aus mehreren Briefen Cyprians, namentlich aus epist. 55 u. 58 sowie aus dessen Schriften ad Demetr. und ad Fortunatum, eine viel weitgehendere Benutzung der Institutionen des Lactanz, als man bisher erkannt hatte, stattfindet. Merk gibt eine Zusammenstellung aller von Luzifer aus seinen Quellen entlehnten Stellen in der Reihefolge des in Rede stehenden Traktates. „Die fast wörtliche Treue, mit der sich Luzifer vielfach an seine Quellen angeschlossen hat, verleiht den Entlehnungen nahezu den Wert von Zitaten und sichert ihnen die Bedeutung als Hilfsmittel für die Bestimmung des Textes". Hierin liegt der Wert der Untersuchung. A. Ign. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. Von Dr. H. Vischer, Professor an der Universität zu Utrecht. II. Band: Die Hauptprobleme (Bonn, Johannes Schergens; ℳ 12,–). Über den I. Band des höchst beachtenswerten Werkes wurde bereits ausführlich berichtet (Jahrg. 1911, S. 854). Den dort gebotenen Prolegomena folgt nun in einem weit umfangreicheren Bande (573 S.) die Behandlung der Hauptprobleme, welche die Naturvölker vom sozialen und religiösen Standpunkte aus bieten. Was der Arbeit, die hiermit abgeschlossen vorliegt, ihre ganz besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß sich ihr Verfasser ausschließlich von der Absicht leiten ließ, diese Hauptprobleme endlich einmal entschieden „im Lichte der christlichen Weltanschauung hervorzuheben und zu erklären". In der Einleitung zeigt Verf., daß zwar über den Ursprung der Familie eine exakt wissenschaftliche Sicherheit nicht zu erreichen ist, daß aber die mit der christlichen Auffassung sich deckende Theorie, welche in in der Familie die Wurzel aller sozialen Gebilde sieht, auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus als die bestbegründete erscheint. Gegenüber der evolutionistischen Theorie, nach welcher die unorganisierte Horde am Anfang aller sozialen Entwicklung stehen soll, hat jene den Vorzug, der physischen und psychischen Struktur der Menschheit keine Gewalt anzutun, zu den Tatsachen zu passen und sich nicht auf einen Urzustand berufen zu brauchen, von dem man nie etwas Sicheres wissen wird. Indem Verf. darauf die Erscheinung der Familie bei den Naturvölkern untersucht, findet er, daß sie sich wohl nur wegen der mit ihr gegebenen wirtschaftlichen Vorteile allen Auflösungstendenzen gegenüber erhielt, und daß nicht so sehr die eigentliche Familie als vielmehr die zu einer Sippe erweiterte Familie bei den Naturvölkern die wichtigste soziale Einheit bildet, und zwar eine soziale Einheit, welche „sowohl inbezug auf ihren Besitz als auf ihre Verantwortlichkeit kommunalen Charakter" hat. Daß die Familie in einem gewissen Sinne in der Familiengruppe aufgeht, konnte bei oberflächlicher Betrachtung zu der Annahme führen, sie bestehe in der Gruppe noch gar nicht und sei erst aus der Gruppe hervorgegangen. Hierauf zeigt Verf., daß die bei den Naturvölkern vorherrschenden Formen der Familie nicht als Entwicklungsstadien im Sinne des Evolutionismus zu deuten sind. Wenn hier im Gegensatz zu den Kulturvölkern, welche nur die Elternfamilie kennen, die Vater- und die Mutterfamilie bez. Vaterrecht und Mutterrecht vorwiegen, so erklärt sich dies aus dem unter den Naturvölkern herrschenden Familienegoismus, welcher bewirkt, daß bei einer Ehe diejenige Familie, welche die Oberhand hat, den ihr angehörigen Eheteil nicht losläßt, während die Familie des anderen Teils nachgeben muß. Die besondere Familienform der Polyandrie leitet Verf. aus dem Streben nach Intaktheit des Familienbesitzes ab, wie sie denn auch nur dort herrscht, wo der Landbesitz unter die einzelnen Familien geteilt ist. Die große Bedeutung der Familie für das religiöse Leben der Naturvölker erhellt, wie Verf. weiter ausführt, ganz besonders aus der allgemeinen Verbreitung des Ahnendienstes unter ihnen, dessen Entstehung so zu denken ist, daß das stark gefühlte geschlechtliche Band, welches den Einzelnen mit den Vorfahren verbindet, unter dem Einfluß der animistischen Weltanschauung eine religiöse Färbung erhalten mußte. Verf. zeigt, wie dieser Ahnendienst zwar in seinen Riten die deutlichen Merkmale seines sexuellen Lebensgrundes offenbart, daß aber keineswegs im Phallismus, wie zuweilen behauptet wurde, die Wurzel der Religion überhaupt zu suchen sei. Die soziale Bedeutung des Ahnendienstes schlägt er sehr hoch an. Er findet darin die stärkste Stütze der Familienorganisation und damit eine unentbehrliche Vorbedingung für das soziale Leben der primitiven Völker. Sich den größeren Sozialverbänden zuwendend findet Verf. nament-

lich im Totemismus eine starke Stütze des sozialen Lebens, welche zwar nicht als Religion, aber doch als eine religiöse Erscheinung gewertet werden muß. Auch in den politischen Organisationen sowie in der ständischen Schichtung und in den sonstigen gesellschaftlichen Verbänden wie z. B. in den Geheimbünden der Naturvölker offenbart sich, wie Verf. eingehend dartut, die ausschlaggebende Bedeutung der Religion für die Naturvölker An letzter Stelle behandelt er die Tabu-Erscheinung, um zu zeigen wie alle sozialen Organe durch den Tabu funktionieren. „Hier laufen die religiösen Fäden zusammen, welche die sozialen Verhältnisse lenken und diesen das eigentümliche religiöse Gepräge verleihen, das sie bei den Naturvölkern haben." „In dem Tabu tritt nicht nur der religiöse, sondern auch der absolut religiöse Charakter des sozialen Lebens dieser Völker zutage." Wenn Verf. im Vorwort die Hoffnung ausspricht, er hoffe gezeigt zu haben „daß die Probleme, welche die Naturvölker bieten, durchaus nicht solch eine Erklärung brauchen, die den Grundlagen der christlichen Kulturanschauung zuwider ist", so freut es uns konstatieren zu können, daß er diesen Nachweis wirklich in überzeugender Weise geführt hat. Aber auch seinen Nebenzweck, die soziologische Forschung in den Dienst der christlichen Missionspraxis zu stellen, hat er vollkommen erreicht. Für eine richtige und erfolgreiche Behandlung der primitiven Völker finden die Missionare bei ihm sehr wertvolle Fingerzeige.

Außer seiner Ostara-Bücherei, über die wir bereits berichteten (S. 60 d. Jahrg.) unternimmt J. Lanz, der sich als Schriftsteller Dr. Jörg Lanz von Liebenfels nennt, zurzeit noch die Herausgabe einer anderen Broschürenfolge unter dem Titel Bibeldokumente (P. Zillmann, Groß-Lichterfelde). In dieser Sammlung will er auf Grund anthropologischer und archäologischer Forschungen und der alten orientalischen und klassischen Bibelübersetzungen die Biblia Esoterica. die geheime Bibel der Eingeweihten enthüllen. Verf. glaubt an eine Entwicklung des gottebenbildlichen Menschen aus dem Tierreich, bekämpft aber aufs schärfste die Ansicht, daß er das Stadium der Affen durchlaufen habe. Außerhalb der Entwicklungsreihe des eigentlichen Menschen findet er drei verschiedene Menschentierarten, die udumi. baziati und pagutu. In der planlosen Bastardierung des Menschen mit diesen abscheulichen Halbmenschen besteht die Erbsünde und der Fluch der Menschheit. Die Rückkehr zur Reinzucht des Homo sapiens wird die Erde wieder zum Paradiese gestalten. Zurzeit ist das Blut der ganzen Menschheit durch das Blut jener Halbtiere verunreinigt, und jeder einzelne fühlt deshalb den Widerstreit zweier Naturen in sich. Das 1. Heft der oben erwähnten Bibeldokumente beschäftigt sich trotz seines Titels: **Der Affenmensch der Bibel** mit letzterer nur wenig, sucht vielmehr in erster Linie die Existenz der oben erwähnten Halbmenschen oder Affenmenschen als durch einige assyrische Skulpturen historisch gesichert darzutun. In Heft 2: **Die Theosophie und die assyrischen Menschentiere** sucht Verf. namentlich unter Berufung auf die bekannte Theosophin Blavatzky zu beweisen, daß die moderne Wissenschaft hinsichtlich der Kenntnisse über die menschliche und tierische Entwicklung hinter der theosophischen Geheimlehre weit zurückgeblieben sei. In Heft 3: **Die Archäologie und Anthropologie und die assyrischen Menschentiere** trägt er eine Reihe von angeblichen Zeugnissen aus den genannten Wissensgebieten zur Stütze seiner Thesen zusammen. Sämtliche Hefte sind illustriert. Es ist wirklich schade um die ungeheuere Arbeit, die Verf. offenbar auf die Aufspürung jener mysteriösen Halbtiere verwandt hat. Es ist leider nur ein Zerrbild wahrer Wissenschaft, was er aus allen möglichen Wissensgebieten unter den haltlosesten Deutungen und leichtfertigsten Kombinationen als Ergebnis gewonnen hat. In einem der folgenden Hefte soll Christus als elektrischer Tertiärmensch nachgewiesen werden! Verf. hat schon im Jahre 1899 den Orden, dem er einst angehörte, verlassen. In Degeners

„Wer ist's?" bezeichnet er sich als Privatier. Gleichwohl duldet er nicht nur, daß sein Verleger ihn in seiner Reklame als Kapitelherrn des Zisterzienserordens ausgiebt, sondern er selbst ist unverfroren genug, das erste Heft jenem Orden ausdrücklich zu widmen, und das zweite Heft durch Beigabe eines Porträts, welches ihn im Ordenshabit zeigt, für ein gewisses Publikum interessanter zu machen.

Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie. Von W. Schmidt S. V. D. (Anthropos S. 1010–36). Gegenüber der namentlich von dem Ethnologen Fr. Graebner vertretenen „Kulturkreishypothese", welche wir bereits früher (Jahrg. 1911 dieser Zeitschr. S. 250) erwähnten, hat nach längerem Schweigen das Jahr 1911 eine Stellungnahme der Fachgelehrten herbeigeführt. S. berichtet zunächst über die Haltung, die man in den verschiedenen an der ethnologischen Forschung beteiligten Ländern gegenüber der neuen Lehre eingenommen hat und gibt dann eine allgemeine Übersicht über den Inhalt der neuesten Schrift Graebners: Methode der Ethnologie, womit uns die erste eigentliche Methodik der Ethnologie geschenkt wurde und deren systematischer Teil die neue, um den Kulturkreisgedanken bereicherte kulturhistorische Methode darlegt. Die Bedeutung der Schrift für den Theologen und Apologeten beruht hauptsächlich in der schonungslosen Kritik, welche Graebner dem ethnologischen Evolutionismus angedeihen läßt und von der letzterer sich, wie S. annimmt, nicht mehr erholen wird. Zum Schluß gibt S. noch einige auf die Feststellung der Kulturkreise bezügliche kritische Erörterungen, welche zugleich eine Ergänzung und Weiterführung der Arbeit Graebners bedeuten. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Hauptprobleme des Lebens Jesu von Fr. Barth, 4. Aufl. (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 4,–). Dieses Werk des positiven Berner Theologen hat auch auf katholischer Seite Beachtung gefunden. Nicht als wenn er nicht auch neueren protestantischen Strömungen freundlich Rechnung trüge, aber er steht wenigstens voll auf dem Boden der Schrift und bezeichnet es als „unsere Aufgabe, nicht Jesus überhaupt erst zu entdecken, sondern sein Bild in der Hl. Schrift recht zu Worte kommen zu lassen für unser Geschlecht" (37). Daher gelten ihm als Quellen des Lebens Jesu „das Neue Testament und speziell die vier kanonischen Evangelien" (37). Dann erörtert er den schwierigen aber fundamentalen Begriff des „Reiches Gottes" in der Predigt Jesu, wobei die liberale eschatologische Auffassung abgelehnt und das Reich als ein auch präsentisches, aber geistiges mit Recht verteidigt wird. Wohl trägt es verschiedene Züge, aber sie finden ihre Einheit „in der Persönlichkeit Jesu" (76). Interessant ist der 2. Abschnitt: Jesus und das Alte Testament. Hier werden alle alttestamentlichen Zitate Christi hervorgehoben und ihre Anwendung und Auslegung durch ihn gewürdigt; dabei kommt auch seine eigentümliche Stellung zur alttestamentlichen Religionsübung (Gesetz, Waschung, Tempeldienst usw.) zur Sprache. Hier urteilen wir, daß kein so großer Widerspruch in der Lehre Christi liege, als Verf. anzunehmen scheint. Sagt er, er wolle das Gesetz erfüllen, dann ist das im geistigen Vollsinne zu verstehen (Joh. 4, 21); handelt er, als sei das Gesetz außer Kraft gesetzt, dann ist das in der jüdisch-nomistischen Auffassung gemeint. Insofern das Gesetz zum Messias und seinem Evangelium führt, hat es bleibende Bedeutung; insofern es neben seinem Evangelium Selbständigkeit beansprucht, ja für dieses ein Hindernis bildet, wird ihm der Untergang zugesprochen. Es bleibt vom Tempel kein Stein auf dem anderen. Im 3. Abschnitt wird von „den Wundern im Leben Jesu gehandelt" – aber etwas zaghaft und vorsichtig, wenn auch nicht in ganz negativer Tendenz. Besondere Schwierigkeit

bereitet es dem Verf., daß Christus in gewissen Krankheitserscheinungen dämonische Besessenheit sieht. Aber die Krankheit stammt doch wie jedes menschliche Leid aus der Sünde und die Sünde aus dem Einfluß des Teufels, somit liegen also alle diese Realitäten in einer gemeinsamen Ebene. Deshalb redet der Herr z. B. auch bei der gichtischen Frau von einem „Geiste der Krankheit“ (πνεῦμα ἀσθενείας Lk. 13, 11) und mahnt die Geheilten nicht wieder zu sündigen, damit ihnen nicht noch Schlimmeres widerfahre (Joh. 5, 14). Der 4. Abschnitt handelt von Jesu Weissagung über seine Wiederkunft. Hier wird energisch der Überzeugung von der Wiederkunft des Herrn Ausdruck gegeben, welche der liberalen Kritik als krankhafte Phantasie gilt. In bezug auf die Zeit der Parusie werden die bekannten Schwierigkeiten erörtert, aber es dürfte noch eine andere Lösung geben als die Berufung auf das Nichtwissen Christi. Jedenfalls stammt die enge Verknüpfung von Jerusalems und der Welt Untergang von den Jüngern bzw. Evangelisten (vgl. Mt. 24, 29: εὐθέως). Im 5. Abschnitt wird der Tod und die Auferstehung Jesu bewertet: Christus starb frei für uns, und sein Tod hat nach seiner eigenen Lehre die Bedeutung eines Lösegeldes und einer Dahingabe für uns, die Paulus später als Sühneopfer ausgedeutet hat. Die Anselmsche Theorie wird abgelehnt, aber Verf. faßt die Satisfactio viel zu sehr im protestantischen Sinne einer Satispassio und kann sie dann leicht als unvollziehbar hinstellen. Die Auferstehung Jesu wird verteidigt, jedoch mehr, weil sie dem Leben Jesu entsprach als auf biblische Zeugnisse hin. Der letzte Abschnitt handelt von Jesu Selbstbewußtsein. Hier wird zwar der synoptische Christus in Verbindung mit dem johanneischen geschildert, und es fällt auch deutlich der Ausdruck von „der Gottheit Christi“, aber der Akzent hätte doch schärfer ausfallen dürfen. Was aber mit Erstaunen erfüllt, ist die Tatsache, daß die Jungfrauengeburt so gut wie abgelehnt und als spätere heidenchristliche Erklärung gegenüber einem verwandtlichen jüdischen Familieneinfluß hingestellt wird, obschon die Kindheitsgeschichte beibehalten ist. Verf bemerkt, daß er durch diese Deutung schweren „Unwillen und Widerspruch“ hervorgerufen habe, und schließt überhaupt seine Darstellung, in der sich so manche positive Anregungen finden, mit dem Geständnis, daß er das „Menschliche“ an Jesus vielleicht allzusehr hervorgehoben habe. Barth bekennt auch die Gottheit Christi, aber er scheut sich doch, vollen Ernst damit zu machen. Nicht aus den „Lehrsätzen fließt der Geist Gottes, wohl aber aus der Liebesfülle Jesu“; heißt das vielleicht, nicht aus dem klaren Glauben, sondern aus dem religiösen Gefühle?

Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11. Ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung der paulinischen Theodizee von Dr. E. Weber, Privatdozent in Halle (Deichert, Leipzig; ℳ 2,40). Bekanntlich gehören Röm. 8–11 zu den schwersten Stücken der paulinischen Theologie. Daher auch die verschiedene Auslegung. Verfasser gibt davon eine Übersicht: die prädestinatianische, die indeterministische, die doppelte Betrachtung (d. h. separate Betonung von göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit), die heilsgeschichtliche Erklärung (d. h. es handelt sich um das geschichtliche Problem des Unglaubens Israels, nicht um das ewige des einzelnen), das praktisch-aktuelle Verständnis (d. h. Paulus will nur für den Augenblick eine Lösung des Problems geben, nicht eine wirkliche. Letzterer will er nur den Weg bereiten). Nach dem Für und Wider dieser Auslegungen geht der Verfasser im zweiten Teil (S. 43–108) selbständig vor, entwickelt den Gedankengang von Röm. 9–11. Die Lösung des Problems findet er dann in der von ihm so genannten „Geschichtsmächtigkeit“ Gottes. „Gottes Wille steht souverän über der Geschichte.“ Paulus schreibt Gott die Macht zu, „durch seine geschichtlichen Führungen das Böse in den Dienst des Weltplanes zu stellen und es als allgemeine Menschheits-

erscheinung innerlich zu überwinden" (S. 104). Aber wenn man dies auch gelten lassen wollte, wie verhält sich dann der Einzelne zu dieser göttlichen „Geschichtsmächtigkeit"? Verfasser sagt: „Es bedarf keines Wortes mehr über den personalistischen Charakter der paulinischen Frömmigkeit. Derselbe steht nicht im Widerspruch mit jener universalen Tendenz der Gottesanschauung" (105). Aber erreicht Gott auch an dem Einzelnen sein Ziel: „Durch Gericht zur Gnade"? Wie verhält sich die an den Einzelnen gerichtete Mahnung, zu „fürchten" (vgl. Röm. 11, 20–24), zu jener heilsgeschichtlichen Auffassung? Doch diese Frage schaltet der Verfasser aus als „Sache der Dogmatik" (107). Aber die Heilsgeschichte hat doch nur insofern Bedeutung auch für Paulus, als sie die Lösung des Heilsproblems für die Einzelnen enthält. Gewiß steht Gottes Wille souverän über der Geschichte, in welcher er sein Ziel stets unfehlbar erreicht. Aber die Frage nach der Bestimmtheit des persönlichen Heiles preßt dem Apostel den Ruf aus: O altitudo! nicht die Gewißheit, daß Gott in der Menschheitsgeschichte immer sein Ziel erreicht.

Jésus-Christ, par A. Valensin, Prof. a. d. theol. Fakultät zu Lyon (Paris, J. Gabalda u. Cie.; Fr. 3,–). Es sind Konferenzen, wie sie im Winter 1911 an der Fakultät zu Lyon gehalten wurden, welche hier veröffentlicht werden. Der Ton liegt auf der religionsgeschichtlichen Seite. Im ganzen sind es fünf Konferenzen. In der ersten wird das Problem gestellt; in der zweiten die Frage nach dem historischen Christus im Gegensatz zum mythischen behandelt; in der dritten wird Christus im Lichte des griechisch-römischen Synkretismus vorgeführt; im vierten der Messianismus Israels erörtert und im fünften das Resume aus dem Ganzen gezogen: Jésus-Christ, la voie, la vérité, la vie. Den Schluß bilden „Bemerkungen" zu einzelnen Fragepunkten. Bei der Beurteilung des Werkes ist zu beachten, daß es „Vorträge" sind. Sie wollen jedesmal ein gewisses Ganze bieten und einen gewissen Erfolg erzielen. Es kann deshalb nicht jedes Thema allseitig erörtert werden; aber der angestrebte Zweck wird erreicht. Verf. hat sich gut in der Literatur umgesehen, beherrscht weithin den Stoff. Zu Vortragszwecken dürfte die Schrift willkommen sein.

In den „Biblischen Zeitfragen" (Münster, Aschendorff) veröffentlicht Rohr in Straßburg eine Abhandlung über **Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums** (ℳ 0,60). Die eschatologische Frage ist durch ihre einseitige Behandlung und Betonung seitens der Modernisten für die Christologie und die Beurteilung der Entwicklung des Urchristentums von größter Bedeutung geworden. Das gestellte Thema ist daher wirklich „aktuell" und zeitgemäß; es bildet einen Ausschnitt aus jenem allgemeinen Problem. Nach Erledigung einiger Vorfragen über Wertung, Echtheit und Einheit der Apokalypse wird die stark eschatologische Stimmung des Buches hervorgehoben, die keine völlig neue war, sondern „auf christlichem wie auf jüdischem Boden verwandte Strömungen vorfand" (28). Dies zu erweisen wird das Nötige über die jüdische und neutestamentliche Eschatologie gesagt, besonders auch der Standpunkt Jesu kurz fixiert und die landläufige Behauptung der Kritik von unausgeglichenen Gegensätzen in der Äußerung Jesu zu dem Parusiegedanken zurückgewiesen. Zugestanden wird, daß die lebhafte Erwartung des Endes „als eines der Geheimnisse seiner großartigen propagandistischen Erfolge" gewesen, doch „darf man ihr nicht allzuviel zutrauen, wenn man sich nicht das Verständnis für den weiteren Verlauf der Dinge völlig verbauen will" (40). Das ist richtig; das spätere rapide Wachstum trotz täglicher Enttäuschung über die Parusie beweist, daß das Urchristentum nicht aus der jüdischen Eschatologie zu erklären ist. R.s Schrift wird neben seinem nächsten Zweck auch noch einen anderen erreichen, das Interesse für das geheimnisvollste Buch der Schrift, das ja als ein noli me tangere gilt, auch

in weiteren Kreisen geweckt und ein merkwürdiges Dokument des werdenden Christentums in den Vordergrund geschoben zu haben. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Daß die apologetische Moralstudie von B. Strehler **Das Ideal der katholischen Sittlichkeit** (Breslau, Aderholz; ℳ 1,50) so bald eine zweite Auflage verzeichnen kann, ist sehr erfreulich. Wir haben bereits früher (diese Zeitschr. 1909, S. 313) dieses Buch als erste Orientierung in den tiefgehenden allgemeinen Problemen der katholischen Sittlichkeit empfohlen und wiederholen gern die Empfehlung namentlich auch für unsere gebildeten Laien. Der theonome und theozentrische Charakter der katholischen Sittlichkeit und die daraus sich ergebenden Folgerungen werden in anregender Form behandelt.

Das kleine Buch, das Achim v. Winterfeld über **Stirner** bei Felix Dietrich (Gautzsch bei Leipzig; ℳ 0,25) veröffentlichte, bietet besonders die Hauptgedanken von Stirners Werk „Der Einzige und sein Eigentum". In der Beurteilung bezw. Verurteilung der Stirnerschen Anschauung hätte v. Winterfeld bestimmtere und schärfere Töne finden sollen. Mit Urteilen wie: „Deshalb ist Stirners Werk Gift für die meisten, für die Unreifen, — ein stählendes Bad für die Reifen" ist bei Stirners durchaus unmoralischem Egoismus wirklich nichts geholfen.

Jan von Ruysbroeck, genannt „Der Wunderbare" (1294—1381) ist der Gegenstand eines Aufsatzes von G. van Poppel in den Historisch-politischen Blättern (1912 I 188—208 und 272—85). „Ruysbroeck und die Mystik", „Ein Blick in einzelne Werke Ruysbroecks", „Ruysbroecks Lehre", „Schlußwort" sind die Überschriften der einzelnen Teile des Aufsatzes. „Von Ruysbroeck ist ein ansehnlicher Teil der ganzen späteren mystischen und asketischen Literatur abhängig, bis weit über die Grenzen seines Sprachgebietes, bis zum verbreitetsten Menschenwerk der Welt, der Nachfolge Christi" (S. 283). „Namentlich auch bei Ruysbroeck finden wir die Merkmale echter Mystik, die nichts anderes sucht als Gott; eine Mystik, die, im Glauben wurzelnd und durch die Kraft der Hoffnung wachsend, einen duftenden Blütenflor heiliger Liebe entfaltet" (S. 285).

Lebensbilder aus der Verbrecherwelt hat F. A. Karl Krauß bei Schöningh (ℳ 3,—) herausgegeben „aus den Papieren eines alten Gefängnispfarrers". Es sind Lebensbeschreibungen von vier Verbrechern, die diese selbst auf Veranlassung des Gefängnispfarrers in ihren Zellen eigenhändig abgefaßt haben. Das ist natürlich kein Tugendspiegel und keine Lektüre für unreife Menschen. Aber es sind gewissermaßen „Lebensbeichten", die in ihrer Tragik und ihrer erschütternden Wirkung für den Pastoraltheologen und Pädagogen, für den Psychologen und Juristen Interesse bieten. Eine populäre Abhandlung über Verbrechen und Willensfreiheit, Schuld und Strafe bildet den zweiten Teil des Buches. Hier wird eine gute Einführung geboten in akute Fragen der heutigen Strafrechtslehre.

Über **Die katholischen Organisationen für den Büchervertrieb** schreibt G. Hölscher in der Sozialen Kultur 1912, S. 72—88. Wir machen auf den gut orientierenden Aufsatz mit besonderem Akzent aufmerksam.

Heinrich Weinand stellt **Antike und moderne Gedanken über die Arbeit** am Problem der Arbeit beim hl. Augustinus dar (M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag; ℳ 1,20). Erörtert werden die Arbeit im allgemeinen, das Handwerk, der Handel und die Landwirtschaft jedesmal zunächst nach der Auffassung der Antike und alsdann nach der Lehre des hl. Augustinus. Augustinus war durch die philosophische Tenden

des weltfremden Neuplatonismus und durch seine durchaus den Gottesgedanken betonende und außerdem eschatologisch gerichtete Theologie wenig für Irdisches interessiert. Bezüglich wirtschaftlicher Fragen ist er „über gelegentliche Bemerkungen kaum hinausgekommen". Öfters berührt er das große Problem von Armut und Reichtum; vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. „Daneben hat eigentlich nur noch ein zweites soziales Problem ihn beschäftigt, das Problem der Arbeit". „Hat er auch nur hier weniges gesagt, so hat er doch durch die Wucht seiner Persönlichkeit dieses wenige für Jahrhunderte zu maßgebenden Normen gemacht." In der scharfen und wohlbegründeten Präzisierung der nationalökonomischen Beurteilung der Kirchenväter – und des hl. Augustinus an der Spitze – sehe ich ein Hauptverdienst der gehaltvollen Schrift. Augustinus trägt die Spuren der Antike und ihrer antikapitalistischer, wirtschaftlich-retardierender Elemente an sich. Aber sein und der übrigen Kirchenväter eigenster, wahrhaft christlicher Besitz ist „die nach der Anweisung des Evangeliums vollzogene positive Bewertung der Arbeit, die Lehre von der Arbeit als sittliche Pflicht für alle Menschen, die magna charta libertatis für alles, was es an wirtschaftlich vorwärtstreibenden Kräften im Menschen gibt."

Als einen „Rückblick auf die Berlin-Trierer Polemik" bezeichnet J. Biederlack S. I. seinen Aufsatz **„Meliorationsausstände und die katholische Moraltheologie"** (Soziale Kultur 1912, S. 65–72). Er schließt: „Weil die Moraltheologen die Normen des christlichen Sittengesetzes, welche die Arbeiterausstände betreffen, für jene, denen ernstlich daran gelegen ist, dieselben kennen zu lernen, mit hinreichender Klarheit und Ausführlichkeit dargelegt haben, ist die Hoffnung berechtigt, daß dieses Streitobjekt seitens der ‚Berliner Richtung' endlich einmal fallen gelassen wird." Wir fügen bei: Fiat, fiat!

Zeitschrift für kath. caritative Erziehungstätigkeit; herausgegeben vom Vorstande der Vereinigung für katholische caritative Erziehungstätigkeit; redigiert von Franz Becker, Anstaltspfarrer, Rheindahlen. Das erste Heft dieser neuen Zeitschrift liegt uns vor. „Die Erziehung der Waisenkinder, der Fürsorge- und Zwangszöglinge, das Vormundschafts- und Jugendgerichtswesen sind die Gebiete, auf denen die Zeitschrift sich betätigen soll" (Geleitwort). Sie erscheint im Caritas-Verlag (Freiburg i. Br.) jeweils am 15. des Monats 16 Seiten stark; Preis jährlich ℳ 3; die Mitglieder der Vereinigung erhalten die Zeitschrift unentgeltlich. Über die Vereinigung für katholische caritative Erziehungstätigkeit orientiert im ersten Hefte Direktor Rhiel-Steinfeld. Daran schließen sich Aufsätze von Direktor Müller-Marienhausen („Was sollen wir Erzieher von dem großen Bischof Ketteler lernen?"), Frau Amtsgerichtsrat A. Neuhaus-Dortmund („Vormundschaft") und Lehrer Groß-Tuchenheim („Erfahrungen eines Fürsorgers mit Fürsorgezöglingen seines Aufsichtsbezirkes"). Darauf folgen Bücherbesprechungen u. dgl. Wir stellen der Neugründung gern ein günstiges Prognostikon und hoffen, daß sie reichliche Unterstützung finde, um auf diesem so wichtigen Gebiete der Seelsorge und der Caritas Tüchtiges leisten zu können.

Über **Die Jugendfürsorge des englischen Armengesetzes** und über **Die Behandlung krimineller Kinder in England** gibt Dr. Elis. Munzinger im Heft 401 der Sammlung „Kultur und Fortschritt" (Gautzsch bei Leipzig, Felix Dietrich; ℳ 0,25) eine gute und anregende Orientierung, die den in der Jugendpflege arbeitenden oder überhaupt für die Jugend pflichtgemäß interessierten Seelsorgern wohl zustatten kommen kann.

In einer praktischen kleinen Schrift (48 S.) äußert sich W. Müller **Zur rechtlichen Seite der Dienstbotenfrage** (Bibliothek für die erwerbstätige Frauenwelt, Heft 2;

Verlag des Verbandes kath. Vereine erwerbstätiger Frauen und Mädchen Deutschlands; Berlin C 25, Kaiserstraße 37). Die Reformbedürftigkeit unserer Gesindeordnung steht außer Frage. W. Müller wünscht, ähnlich wie Kähler, ein Scheiden des häuslichen Gesindes („Dienstbotenstand") vom landwirtschaftlichen Gesinde, soweit letzteres nicht in den Hausstand der Herrschaft aufgenommen ist. Die Grundlage des neuen Rechtes für den Dienstbotenstand müßte der Dienstvertrag des Bürgerlichen Gesetzbuches werden. Die Erörterung des Verfassers über § 618 des BGB hat für die Seelsorgsgeistlichen besonderes Interesse. Wo der Dienstherr die im § 618 vorgesehene „Rücksicht auf die Gesundheit, die Sittlichkeit und die Religion des Verpflichteten" nicht nimmt, ist die Lage des Dienstboten häufig wirklich prekär. Hier tut eine klare rechtliche Bestimmung sehr not. Man vgl. auch A. Lehmkuhl S. I, Das Bürgerliche Gesetzbuch 7 1911, 163 f.

Die Beantwortung der Frage **Der Kinematograph als Volkserzieher?** (Langensalza, Hermann Beyer u. Söhne; ℳ 0,40) gruppiert Adolf Sellmann um die vier Paragraphenüberschriften „Verbreitung und Beliebtheit des Kinematographen", „Schundfilms", „Gute Films", „Reformvorschläge". „Das Kinowesen liegt noch heute jämmerlich danieder. Wie ganz anders könnte der Kinematograph Volkserzieher sein! Unser Volk muß aus dieser Not und diesem Elend heraus." Die Reformvorschläge des Verfassers zielen auf Aufklärungsarbeit an dem Volke, Vorgehen der Behörden, gesetzliche Regelung (so bezüglich Konzession, Zensur, Besteuerung, Reklameplakate). Sellmanns Arbeit entspricht in guter Weise ihrem Zwecke.

Das Landstreicher- und Bettlertum der Gegenwart behandelt Karl Wilmans (Gautzsch bei Leipzig, Felix Dietrich; ℳ 0,25). Er berücksichtigt als Quellen die Schilderungen, die von Schriftstellern auf Grund eigener Beobachtungen von fahrenden Leuten gemacht werden, ferner die psychiatrischen und kriminalpsychologischen Untersuchungen an den Insassen unserer Gefängnisse und besonders unserer Arbeitshäuser, schließlich die Mitteilungen, die er von Berufsbettlern selbst über ihre Sitten und Gebräuche erlangen konnte. Daß „die Lebensführung des Menschen das Ergebnis ist aus seiner körperlichen und geistigen Eigenart und den Einflüssen, die im Laufe seines Lebens die Umwelt auf ihn ausübt", ist nur mit dem üblichen granum salis zu halten. Was Wilmans über das Landstreicher- und Bettlerwesen, über die „Knopftalfer" und „Speckjäger", die „Ladenstoßer", „Schmalmacher", „Kluftbettler", „Tappenreiter" u. ä. zu berichten weiß, bietet mancherlei Wissenswertes auch für den Geistlichen. H. Müller.

Kirchenrecht.

In der Rhein. Ztschr. für Zivil- und Prozeßrecht III (1911), S. 314 ff. veröffentlicht der o. ö. Honorarprof. Dr. Jos. Freisen in Würzburg: **Drei Rechtsgutachten zum rheinischen und westfälischen Provinzialrecht.** Das erste stellt unter Prüfung der Rechte der Stadt Brakel (Kr. Hörter) an der dortigen ersten Kaplaneiwohnung den Satz auf: „Im Gebiet des früheren Fürstentums Paderborn (wie auch des früheren Fürstentums Corvey) trägt die politische Gemeinde die Baulastverpflichtung für die katholischen, nicht aber für die protestantischen Kirchengebäulichkeiten." Das zweite behauptet: „Unter der zuständigen Behörde, welche nach § 87 BGB über die unmöglich gewordene Erfüllung des Stiftungszweckes entscheidet, ist nicht die Gerichts-, sondern die Verwaltungsbehörde zu verstehen." Es handelt sich um die Verwendung der Einkünfte der Vogelius-Familienstiftung zu Paderborn, welche den agnatischen Verwandten des Testators Unterstützungen zusichert, sofern sie an der Universität

Paderborn die Humaniora, Philosophie oder Theologie und an anderen Universitäten Recht oder Medizin studieren. Fr. hatte sein Gutachten dahin abgegeben, daß die Vergünstigung auch auf die an den Universitäten jetzt Philologie-Studierenden auszudehnen sei, weil zur Zeit der Errichtung der Stiftung die „Philologie" als besondere Fakultät noch nicht entwickelt gewesen sei. Das Oberlandesgericht Hamm ist der Ansicht nicht beigetreten. Das dritte Gutachten besagt unter Exemplifizierung auf die Filialgemeinde Erlinghausen und die Mutterkirche Obermarsberg: „Im Gebiet des früheren Herzogtums Westfalen sind die Filialisten nach dem kurkölnischen Provinzial-Kirchenrecht nur dann an den Mutterkirchen mitbaupflichtig, wenn sie dieselben benutzen."

Die frühere „Gerarchia Cattolica" ist unter einer neuen Redaktion auch mit einem neuen Namen: **L'Annuario pontificio per l'anno 1912** und in einem erweiterten Gewande erschienen. (Tipografia Poliglotta Vaticana in Roma. Im Gebiet des Weltpostvereins L. 6,50.) Das Buch gibt als sorgfältig gearbeitetes Nachschlagewerk eine treffliche Übersicht über die gewaltige Organisation der katholischen Kirche. Aufgeführt sind: das Kardinalskollegium, die Patriarchate, Erzbistümer und Bistümer, Abteien und Prälaturen nullius, die Apostolischen Delegationen, Vikariate und die römischen Behörden und Prälaturen. Ein Verzeichnis der Bistümer mit der Gegenüberstellung der lateinischen und der Namen in der Landessprache ist besonders dankenswert. Die Redaktion bittet alle Bischöfe, Prälaten usw. ihr bis Mitte September d. J. alle etwa notwendigen Veränderungen kurz mitzuteilen.

Eine mühselige Arbeit hat der Generalvikar der Diözese Passau, Dr. Ludwig Heinrich Krick, bewältigt mit der Herausgabe der **Chronologischen Reihenfolgen** der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau (Passau, Gg. Kleiter; M 12,60). Der stattliche Band setzt sich zusammen aus ungezählten Einzelauszügen aus zerstreuten Archivalien und gedruckten Notizen. Die besten Quellen für die Namen der Seelsorger, die Register des bischöflichen Offizialates, sind bis auf den einen Jahrgang 1540 verloren gegangen. – Der Klerus der Diözese Passau wird für die Schrift dankbar sein.

Ignaz Fahrner, **Die Ehedispensbefugnis der Pfarrer und einfachen Priester im Falle dringlicher Todesgefahr** (Straßb. Diözesanbl. XXX (1911), S. 247 ff. Es wird die Entscheidung der Sakramentenkongregation v. 7. 5. 1909 r. v. 29. 7. 1910 zu n. VII des Dekretes Ne temere besprochen. Unter den Ehehindernissen, von denen nun ohne weiteres dispensiert werden könne, wird (S. 251) auch die Klandestinität genannt. Der art. VII hat aber zur Voraussetzung das adsistere coram duobus testibus.

Im Oriens christianus. VIII, S. 458 ff. teilt Franz Cöln aus dem Karsuni-Kodex Cod. Vat. Syr. 134 eine Zusammenstellung von **Kanones der syrisch-jakobitischen Kirche** mit **über Priesterehe und -Degradation.** Auf der Trigamie des Priesters stand Degradation und Ausschluß von der Eucharistie (c. 3); Erschleichung der Weihen hat die Suspension und Ausschluß von der Gemeinschaft zur Folge (c. 4). Bigamia similitudinaria wird mit der Suspension des Geweihten und des Weihenden bestraft. – Aber wie weit gehen die Bestimmungen zeitlich hinab?

Adolf Büchler, **Die Strafe der Ehebrecher in der nachexilischen Zeit.** Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 55 (1911) S. 196 ff. „Auf Ehebruch stand die Todesstrafe, die aber nur in den allerseltensten Fällen verhängt werden konnte." Die Zeugen fehlten! Selten zeigte auch der Gatte die Ehebrecherin an, weil der mitschuldige Ehebrecher dem betrogenen Gatten lieber sein Vermögen überließ.

Im Pastor bonus XXIV (1911/12) S. 90 ff.) gibt ein „Pastor ruralis“ **Anleitung zum Brautunterricht,** indem er eine gedrängte Darstellung der Glaubens-, Sitten- und Gnadenlehre beifügt. Diese Skizze erscheint uns allerdings „zu ausführlich“.

C. Callewaert, **La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions.** (Revue d'histoire ecclésiastique XII (1911), S. 5 ff. u. 633 ff. Ein sehr beachtenswerter und instruktiver Beitrag über die juristische Bedeutung der gegen die ersten Christen erhobenen Vorwürfe.

Paul Fournier, **Le décret de Burchard de Worms.** Ses charactères, son influence. Ebenda S. 451 ff. u. 670 ff. Eine gute Charakteristik des Dekretes auf Grund des zeitgeschichtlichen Milieus und damit eine Ergänzung der Schrift Königers, Burchard von Worms und das deutsche Kirchenrecht seiner Zeit (1000 bis 1025) 1905 und zugleich der Schrift des Verf. (P. Fournier, Etudes critiques sur le Decret de Burchard de Worms. 1910).

Im Archiv f. kath. Kirchenr. 91 (1911) S. 662 ff. untersucht Emil Göller, **Wilhelm Horborch und die „decisiones antiquae“ der Rota Romana,** welchen Anteil W. H. an der Abfassung dieser Sammlung von Rota-Entscheidungen gehabt hat. Die letzte Redaktion erhielten sie nach dem 3. April 1376, wo W. mit der Abfassung der ihm bestimmt zuzuweisenden, auch als decisiones novae bezeichneten Sammlung bereits begonnen hatte. G. hält es nun für wahrscheinlich und macht es glaubhaft, daß W. H. auch die „dec. antiquae“ zusammengestellt hat. Beide Sammlungen stellen das klassische Handbuch für den Rotaprozeß dar.

Fritz Schillmann, **Die juristische Bibliothek des Georgius Sabinus** (Zentralbl. f. Bibliothekswesen XXVIII [1911] S. 437). Es sind die juristischen Bücher des Franziskanerklosters der Altstadt Brandenburg. Aufgestellt wurde das Inventar 1533.

In der Ztschr. „Das Recht“ XV (1911), Sp. 728 ff. spricht Privatdozent Dr. Rudolf Henle, Bonn, über den **Begriff „Gottesdienst“ in § 167 St.-G.-B.** und behauptet, daß der Begriff ein materieller sei. „Die Predigt des Geistlichen genießt nur dann den Schutz des Gesetzes, wenn sie auch ihrem Inhalte nach innerhalb der Grenzen der Gottesverehrung bleibt. Und zwar muß es sich nach Wortlaut und Zweck des Gesetzes um eine Gottesverehrung auf der Grundlage der fraglichen Religionsgemeinschaft handeln.“ Würde also die Lehre Jathos noch auf dem Boden der evangelischen Landeskirche stehen, so hätten die Offiziere in dem bekannten Falle Kraatz sich gegen den § 167 vergangen und konnten sich nur auf den Schuldausschließungsgrund des Irrtums berufen (§ 59 St.-G.-B.). Andernfalls hätten die Offiziere Lob verdient. In der Deutsch. Jur. Ztg. XVI (1911) Sp. 1144 hatte in gegensätzlicher Auffassung Wirkl. Geh. Just.-Rat Dr. Hamm, **Die Störung der Charlottenburger Kirche in juristischer Beleuchtung,** in diesem Falle behauptet, daß der Tatbestand des § 167 gegeben sei, nur der Irrtum darüber, daß durch die Ausführungen des Geistlichen die Disziplin der Soldaten hätte untergraben werden können, hätte die Offiziere straflos gemacht.

Dr. Fritz Klövekorn, **Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte** (Histor. Studien H. XC; Berlin, Emil Ebering; ℳ 6,–). Der Verf. tritt mit Entschiedenheit und Glück für die Ansicht ein, daß die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in der französischen Revolution auf die Deklarationen der nordamerikanischen Freistaaten zurückgehe und weniger direkt beeinflußt ist von den philosophischen Ideen eines Rousseau, Montesquieu und der Physiokraten. Der Nachweis wird leichter geführt aus den französischen Flugschriften jener Zeit; schwieriger gestaltet er sich aus den Cahiers, den Direktiven der Stände für ihre Abgeordneten.

Da diese Cahiers jedoch auf wenige Vorlagen und die Entwürfe einiger führenden Männer schließlich zurückgehen, wird man auch hier anerkennen müssen, daß diese Quellenart und die Beschlußfassung der Provinzparlamente nicht gegen die Ansicht C.s sprechen. Die schließliche Redigierung der Rechte durch die Abgeordneten und der Kommissionen in Paris läßt den amerikanischen Einfluß wieder deutlich hervortreten. Wenn auch neben den Menschenrechten deren „Pflichten", wie der Klerus lebhaft verlangte, nicht erklärt wurden, und die Projekte Monniers über Religions- und Kultusfreiheit fielen, so ist doch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte für das Wachsen des Paritätsgedankens nicht ohne Einfluß geblieben. J. Linneborn.

Katechetik.

Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht für das dritte Schuljahr. Von Johann Ev. Pichler (Wien, St. Nobertus-Verlagshandlung; ℳ 2,–). Für die Erzdiözese Wien ist im vorigen Jahre ein neuer Lehr- und Lektionsplan für den Religionsunterricht an den Volks- und Bürgerschulen ausgearbeitet. Es sollen die Kinder im dritten Schuljahr zur ersten heiligen Beicht und Kommunion geführt werden. Nach diesem Plan wird schon vom Anfange des dritten Schuljahres an bei jenen biblischen Geschichten, die dazu geeignet sind, von Beicht und Kommunion und dem, was dazu gehört, gesprochen; die nähere Vorbereitung für den Empfang dieser Sakramente kann daher verhältnismäßig kurz sein. P. hat nun die Lektionen, die der Vorbereitung auf die erste heilige Beicht und Kommunion dienen sollen, herausgegriffen und katechetisch behandelt. Er baut so den Unterricht fast ganz auf dem Fundament der biblischen Geschichten auf. Diese seine Methode ist die einzig richtige, die für Kinder dieser Altersstufe angewendet werden kann. Er bringt den Kindern die notwendigen Begriffe leicht bei, macht den Kindern den Unterricht interessant und regt die Kinder zum Guten an. Die Sprache P.s ist kindlich, liebevoll, erwärmend. Ich habe das Büchlein mit Freude gelesen. Die von den Kindern zu memorierenden Sätze entnimmt er mit Recht nicht dem Katechismus, sondern „dem Unterricht und Gebete für die erste heilige Beicht und Kommunion", einem Memorierbüchlein, das im Auftrage des Fürstbischofes von Wien verfaßt ist (8°, 10 S. Wien, k. k. Schulbücherverlag, 1911; Preis 6 Heller). Möge das Büchlein, das 30 Lektionen enthält, auch außerhalb der Erzdiözese Wien die verdiente Beachtung finden.

Anleitung zum Erstbeicht-, Erstkommunion- und Firmungsunterricht in ausführlichen Katechesen nebst zehn Kommunion-Anreden und -Gebeten. Von P. Paulus Schwillinsky O. S. B. Neu bearbeitet von P. Engelbert Gill O. S. B. Dritte Auflage umgearbeitet nach den letzten kirchlichen Dekreten und Vorschriften (Graz, Mosers Buchhandlung; ℳ 1,25). G. will die dritte Auflage dieses Büchleins „nicht bloß als dürftigen (im Text steht ‚dürstigen') Unterricht für die ganz Kleinen, die zum erstenmal beichten und kommunizieren (im Laufe des dritten Schuljahres), sondern mit reicherem Text, der zur späteren Vertiefung des Unterrichts beitragen soll", erscheinen lassen. G. lehnt den Unterricht an den Text des österreichischen Katechismus an, geht aber nicht in einer zerhackenden Textanalyse auf, sondern bietet den Kindern schlicht und einfach in gemütvoller Sprache die Religionswahrheiten, um sie zum Katechismustext zusammenzustellen. Es wäre aber besser gewesen, wenn G. wie Pichler den Unterricht mehr auf der biblischen Geschichte aufgebaut hätte; dieser Mangel mag teilweise dem Lehrplan von S. Pölten zuzuschreiben sein. Der Stoff, den die Kinder memorieren sollen, ist zu umfangreich, seine Fassung zu schwer für die Kinder dieser Altersstufe.

Erstkommunionunterricht. (Zugleich ein Beitrag für die religiöse Erziehung in der Schule.) Herausgegeben mit Gutheißung des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg von einem Geistlichen der Diözese Rottenburg (Rottenburg, Bader; ℳ 1,50). Dieser Kommunionunterricht hat Kinder im Alter von 10 Jahren im Auge. Abgesehen von der Einleitungsansprache und einer Katechese über die wunderbare Brotvermehrung und das Wunder auf der Hochzeit zu Kana handeln die übrigen elf Katechesen nur vom heiligsten Altarssakramente. Der Verfasser sucht die Katechesen recht anschaulich zu gestalten und spricht mit Liebe und Innigkeit zu den Kindern. Der Verfasser will die Kinder nicht nur unterrichten, sondern auch erziehen; er will den Kindern aber keine Anleitung für ihr späteres Leben geben, sondern nur für ihre augenblicklichen Verhältnisse. Zur Übung von vier Tugenden vor allem will er die Kinder erziehen; diese sind: Gebet, Gehorsam, Nächstenliebe und Keuschheit; besonderes Gewicht legt er außerdem auf die Erziehung zur Selbstverleugnung. Bezüglich dieser Beschränkung muß man dem Verfasser zustimmen. Seine Anweisungen sind auch recht eingehend und praktisch; es fragt sich aber, ob die Methode, wie er sie in seinem Buche befolgt, richtig ist. Die einzelnen Lektionen zerfallen nämlich in zwei Teile; der erste Teil ist mehr Unterricht, im zweiten Teile behandelt der Verf. ausführlich die entsprechende Tugend. Was er über die Tugend sagt, soll aber nicht bei dieser einen Lektion ganz den Kindern vorgetragen werden, sondern es soll über den weiteren Unterricht verteilt werden, man soll auf die betreffende Tugend immer wieder in anderer Weise zurückkommen. Es ist wahr, daß nur auf diese Weise die Kinder es wirklich in der betreffenden Tugendübung zu einer Fertigkeit bringen werden; ich befürchte aber, daß der Katechet beim Gebrauch dieses Buches das erziehliche Moment zu wenig eintheitlich mit dem unterrichtlichen verbinden wird; hierin liegt ja gerade die Schwierigkeit in der Erteilung eines guten Kommunionunterrichtes. Über diese Schwierigkeit hat der Verf. dem Katecheten nicht hinweggeholfen. Übrigens ist das Hilfsmittel für den Kommunionunterricht sehr zu empfehlen.

Ferdinand Gabriel, Religions- und Oberlehrer am Oberlyzeum zu Bochum, gab heraus **„Der Religionsunterricht in Höheren Mädchenschulen und weiterführenden Anstalten"** (Münster, Heinrich Schöningh; ℳ 2,–). Die Veranlassung zur Abfassung der vorliegenden Schrift gaben die „Ausführungsbestimmungen vom 12. Dezember 1908 zu dem Erlasse vom 18. August 1908 über die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen". Der Verfasser ist viele Jahre an Höheren Mädchenschulen und Lehrerinnenbildungsanstalten, an paritätischen wie an rein katholischen tätig gewesen. Seine Schrift, die für alle Klassen des Lyzeums, des Oberlyzeums und des Lehrerinnenseminars, auch für kombinierte Klassen, den zu behandelnden Stoff und die Methode der Behandlung des Stoffes angibt, verrät denn auch überall große Sachkenntnis. Mit Recht betont er, daß selbst auf dem Oberlyzeum und im Seminar im Unterricht, wo immer die Gelegenheit sich bietet, auf Herz und Willen der Schülerinnen einzuwirken ist.

Derselbe Verfasser hat auch **„Lebensbilder aus der Geschichte der Heiligen"** für den Gebrauch in den Klassen IV–VII unserer Höheren Mädchenschulen herausgegeben (Münster, Heinrich Schöningh; ℳ 0,60, per Dutzend ℳ 6,–). Das Schriftchen enthält 30 gut ausgewählte Lebensbilder, darunter 10 Lebensbilder von wirklichen Heiligen. Von dem Werkchen ist übrigens auch eine Lehrer-Ausgabe (ℳ 1,–) erschienen mit guten Winken für die methodische Behandlung der Lebensbilder im allgemeinen sowie der einzelnen Lebensbilder im besonderen.

Schröders **Hilfsbuch zum Katholischen Katechismus** zunächst für das Bistum Paderborn. Erster Teil, neu bearbeitet von J. Gründer, Kgl. Seminardirektor.

Fünfte verbesserte Auflage (Paderborn, Junfermannsche Buchhandlung; ℳ 4,25). Die vierte Auflage wurde in Theol. u. Gl. Jahrg. I S. 504 näher besprochen. Die neue Auflage kann man mit Recht wiederum als eine verbesserte bezeichnen; Verf. hat auch die ersten Lektionen mehr nach den formalen Stufen gegliedert, wie in der vierten Auflage, zudem hat er das Prinzip der einheitlichen Anschauung mehr durchgeführt. Leider hat das Buch aber auch wieder an Umfang zugenommen.

Erstes Religionsbüchlein für die Kleinen. Religiöser Anschauungsunterricht in Wort und Bild. Von Bonifaz Nagler (Regensburg, Verlagsanstalt; ℳ 0,90). Der Wert des Büchleins liegt wohl in den vielen teilweise recht guten Illustrationen; die Sprache des Büchleins ist aber zu wenig kindlich, namentlich gilt dies von den biblischen Erzählungen.

Lebensvolle Biblische Geschichte oder **Schulbibel?** Eine Lebensfrage der katholischen Jugend- und Volksbildung besprochen von Joseph Krug, Hauptlehrer in München (München, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 2,–). Die „Schulbibel" ist jenes Hilfsmittel des biblischen Geschichtsunterrichts, das die betreffenden Abschnitte aus der Bibel möglichst im Wortlaute der Bibel selbst den Kindern darbietet; ihre notwendige Ergänzung ist ein Kommentar; die Verbindung zwischen Schulbibel und Kommentar hat der Katechet herzustellen. K. findet dies unnatürlich und tritt daher für eine „lebensvolle Biblische Geschichte" ein, die sofort ein lückenloses, einheitliches Ganzes dem Kinde gibt, das eines Kommentars nicht mehr bedarf; auch das Buch in der Hand der Kinder soll die lebensvolle Biblische Geschichte enthalten. Die Unterrichtsmethode gestaltet sich denn nach K. auch etwas anders. Das Buch ist sehr lehrreich und anregend. Mögen alle Katecheten es studieren. Es sei auch noch eigens auf die **vornehme Ausstattung des Buches hingewiesen.**

Der soeben vollendete 23. Jahrgang der **Katechetischen Monatsschrift,** herausgegeben von Schulrat Bürgel (Münster, Heinrich Schöningh; ℳ 5,20), bietet wiederum eine ganze Reihe beachtenswerter Aufsätze aus der Theorie und Praxis der Katechese.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Für Gatterers **Annus liturgicus** cum introductione in disciplinam liturgicam. Editio secunda (Innsbruck, Fel. Rauch; ℳ 2,90) ist es sehr zu bedauern, daß er die Brevierreform nicht mehr hat berücksichtigen können.[1] Die Neuordnung der Feiertage vom 2. Juli 1911 ist wenigstens noch in beigefügten „Addenda" zur Behandlung gekommen. Im übrigen zeigt das Buch alle Vorzüge von des Verf. „Praxis celebrandi" (vgl. d. Ztschr. 1911, S. 428), das allgemein sehr günstige Aufnahme gefunden hat. Wir erhalten im ersten einleitenden Teile des Werkes in kurzer Übersicht eine allgemein liturgische Belehrung über das Wesen, die geschichtliche Entwicklung und die gesetzgebenden Faktoren der Liturgie sowie über die liturgischen Bücher und ihre verpflichtende Kraft; im zweiten Teile werden das Kirchenjahr, seine Festordnung, die einzelnen Gattungen der Offizien und Feste, die Vorrechte und Eigentumlichkeiten derselben behandelt. Man merkt es dem Buche fast auf jeder Seite an, daß es die Frucht sorgfältiger Studien und langer gewissenhafter Tätigkeit im liturgischen Lehrfache ist. – Die Behauptung auf Seite 205. „Pro duplicibus primae classis liberi sunt omnes dies, qui officio praeminenti non sunt occupati"

[1] Wie mir nachträglich vom Verlag Fel. Rauch erfahren, ist das Manuskript für eine neue Auflage auf Grund der Constitutio Divino afflatu im Manuskript bereits vollendet.

war ein Anachronismus. Erst nach Erscheinen der Konstitutio Divino afflatu hat es damit seine Richtigkeit.

Der Altar und seine Ausrüstung. Verfaßt von P. H. Theiler S. O. Cist., nach dessen Tode herausgegeben von Dr. P. L. Laur S. O. Cist. (Regensburg, Pustet; ℳ 0,45) Der verstorbene P. Th. hat schon früher kleine liturgische Volksschriften herausgegeben, die alle eine günstige Aufnahme gefunden haben, so z. B. über das Weihwasser und seine Bedeutung für den katholischen Christen, über das Licht als Symbol und Sakramentale, über die Sakramentalien der katholischen Kirche. Es war die Absicht des Verf., im Laufe der Jahre das ganze Gebiet der Liturgie für das Volk zu bearbeiten. Nach dem uns vorliegenden Heftchen über den Altar, dessen Geschichte, Weihe, symbolische Bedeutung und Ausrüstung muß man es bedauern, daß es Th. infolge zu frühen Todes nicht möglich war, sein Vorhaben durchzuführen. Werden diese Werkchen dem katholischen Volke auch wohl weniger in direkter Benutzung dienen und nützen, so ist es doch um so wünschenswerter, daß es indirekt geschieht durch ihre Verwertung in Predigt, Christenlehre und Katechese.

In zweiter verbesserter Auflage erschien auch der dritte Band der Vorträge von Dr. Franz Xaver Reck über: **Das Missale als Betrachtungsbuch.** 3. Band: Das Commune Sanctorum – Auswahl aus dem Proprium Sanctorum (Freiburg, Herder; ℳ 7,–). Ebensowenig wie bei der Neuauflage von Band 1 und 2 (vgl. d. Ztschr. 1911, S. 781) ist es auch im 3. Bande notwendig gewesen, eine bedeutende Veränderung oder Verbesserung vorzunehmen. Das ist der beste Beweis dafür, wie vorzüglich das Werk im ersten Wurf gelungen ist. Wir finden nur einige neue Zitate und stilistische Verbesserungen und dann das Register, das sich früher auf alle drei Bände bezog, auf den dritten allein beschränkt. Keine Anzeige dieses Buches soll erfolgen ohne dringende Empfehlung. Er lehrt uns „das Schatzheben aus dem Missale".

Domkapitular Dr. Alex. Schnütgen veröffentlicht in seiner Zeitschrift für christliche Kunst (1911, Heft 6, Spalte 183–190) noch einen Artikel aus dem Nachlaß des verstorbenen Prof. Dr. Andreas Schmid über **Osterkerze und Osterleuchter.** Es ist danach mehr als wahrscheinlich, daß der Gebrauch der Osterkerze seinen Ursprung in der glänzenden Illumination der Osternacht hat, wie sie sicher schon in der 1. Hälfte des 4. Jhdts. Sitte war. Man wollte durch diese Illumination der Kirche und der ganzen Örtlichkeit zunächst einem sittlichen Mißbrauch der Ostervigil vorbeugen. Daneben spielten aber auch schon symbolische Gründe mit. Schon früh verglich man (im Exsultet) die Osterkerze mit der Feuersäule der Israeliten, und sie nahm deshalb bald große Dimensionen an. Das führte zu dem eigentlichen Osterleuchter, durch den man auch kleinen Kerzen ein „großes Ansehen" gegeben wollte. Sch. macht weiterhin Angaben hinsichtlich der Farbe der Osterkerze, wofür keine Vorschrift besteht, sowie über deren Verzierung und dringt zum Schluß auf höhere Einschätzung der Osterkerze und ihres Leuchters in unserer Liturgie.

Rektoratlehrer P. Funcke zu Steinheim i. W. weist in dem Aufsatze **Das katholische Kirchenlied im 18. Jahrhundert** (Cäcilienvereinsorgan, 1911, S. 203–208) nach, wie diese Periode neben der Zeit der Reformation die eigenartigste in der Entwicklungsgeschichte des kath. deutschen Kirchenliedes ist. In seiner ersten Hälfte fanden neben dem Grundstock der alten liebgewonnenen Sänge die geistlichen Lieder des vorhergehenden Jahrhunderts (eines Spee, Silesius, Nakatenus u. a.) Aufnahme in die Neuauflagen der Gesangbücher. Die Mitte des 18. Jahrhunderts brachte der geistlichen Dichtung allmählich einen völligen aber auch ganz bedauernswerten Umschwung, nichts anderes nämlich als den zum vollständigen Verfall führenden Bruch mit dem Alten.

Durch viele drastische Proben zeigt der Verfasser, bis zu welchen poesielosen Reimereien, Geschmacksverirrungen und Trivialitäten man herabstieg.

In demselben Organe (1911, S. 243) erfahren wir von P. Herm. Schwethelm O. F. M., daß **Die marianische Antiphon der Advents- und Weihnachtszeit** ebensowohl wie die anderen marianischen Antiphonen (Antiph. im uneigentlichen Sinne) verhältnismäßig jungen Ursprungs sind, wenigstens als Schlußantiphonen. Ihr heutiger Gebrauch ist wahrscheinlich in die letzte Hälfte des 12. oder den Anfang des 13. Jahrhunderts zu verlegen. Alma Redemptoris hat sich unter all diesen Antiphonen stets besonderer Beliebtheit erfreut, wurde ganz populär und fand darum Übersetzung in viele Sprachen. Dem Benediktiner Hermann dem Lahmen († 1054), der bisher als Verfasser dieser Antiphon angesehen wurde, muß nach neueren historischen und choralistischen Forschungen die Urheberschaft wahrscheinlich abgesprochen werden, ebenso wie für das Salve Regina. In die Zeit Hermanns fällt die Entstehung derselben allerdings.

Aus der frühbyzantinischen Kirchendichtung bietet P. St. v. Dunin-Borkowski S. I. in den Stimmen aus Maria-Laach (1911, 81. Bd., S. 12–20) eine Reihe von Beispielen, die dem kl. Werkchen „Frühbyzantinische Kirchenpoesie" von P. Maas (Bonn, Lietzmann) entnommen sind. Sie zeigen uns, daß das bestehende ungünstige Urteil über die Rhythmendichtung dieser Zeit nicht berechtigt ist, und daß nicht nur der dieser Periode angehörende Dichter Romonos geschätzt zu werden verdient, sondern daß sich auch noch manche andere tüchtige Talente in seinem Dichterkreise finden.

Die sich durch drei Hefte derselben Zeitschrift (1911, Bd. 81, S. 274, 401 und 487) fortsetzende Abhandlung über **Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges** von P. C. Blume sei an dieser Stelle nur zitiert, weil sie bereits unter Patrologie S. 56 (1911) eingehende Würdigung gefunden hat. Gerade nach der liturgiegeschichtlichen Seite hin ist der Aufsatz ja ebenfalls hochbedeutsam.

Dasselbe gilt von dem unter Patrologie S. 69 (1911) schon besprochenen neuen Material, das Edmund Weigand **Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae** in der Byzantinischen Zeitschrift (1911, S. 1–27) beizubringen weiß. K. Gierse.

Christliche Kunst.

Farbige Kunstgaben in Gestalt von Albums, welche je zehn farbige Bilder (Bildgröße 16×25 cm) mit begleitendem Text enthalten, bringt der rührige Verlag für Volkskunst (Richard Keutel, Stuttgart) soeben auf den Markt. Da bei den bisherigen Bestrebungen, die Kunst unter das Volk zu bringen, zumeist unfarbige Reproduktionen gewählt werden mußten, soll hiermit einmal der Versuch gemacht werden, auch dem lebhaften Verlangen des Volkes nach Farbe gerecht zu werden. Der Preis der einzelnen Hefte ist mit M 4,– (kartoniert) bezw. M 5,– (Geschenkband in Leinen) in der Tat äußerst niedrig angesetzt, zumal wenn man erwägt, daß die farbigen Reproduktionen von hervorragender Qualität sind und auch die übrige typographische Ausstattung höchst geschmackvoll, ja geradezu mustergültig ist. Von den bisher vorliegenden Albums sind zwei Ludwig Richter gewidmet. Nachdem die Holzschnitte Richters weit und breit bekannt geworden sind, ist es gewiß lebhaft zu begrüßen, daß nunmehr auch Richters Gemälde einmal weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. Sind doch auch unter diesen wahre Perlen volkstümlicher Kunst. So finden wir in diesen Albums den „Brautzug im Frühling", die „Überfahrt am Schreckenstein", die „Christnacht", die „Abendandacht", die „Rast unterm Kreuz", „Mein Nest ist das Best" und eine Reihe prächtiger Landschaften. Den einleitenden Text zu den

beiden Richteralbums hat Professor Dr. Vogel-Leipzig geschrieben.[1] Ganz besonderen Dank verdient der Verlag für die Herausgabe des aus Reproduktionen nach Theodor Schüz zusammengestellten Albums. Hier findet man das Leben des Volkes, den Frieden des Dorflebens, so liebevoll, sinnig und poesievoll geschildert, daß einem das Herz vor Freude aufgeht. Mit Recht hebt D. David Koch, der Verf. des Begleittextes, den religiösen Unterton hervor, der fast in allen Bildern, die Schüz gemalt hat, mehr oder weniger leise mitschwingt, so gleich im ersten der hier gebotenen Bilder „Mittagsruhe in der Ernte", welches die Familie im Gebet vor der Mahlzeit zur Darstellung bringt. Die malerische Schönheit des von städtischer Kultur unberührten deutschen Dorfes ist auf einigen Blättern so herrlich zum Ausdruck gebracht, daß die modernen Heimatschutzbestrebungen eine wirkungsvollere Illustrierung gar nicht finden können. Das 4. Album ist Eugen Burnand gewidmet, um dessen Bekanntwerden in Deutschland sich der Verf. des einleitenden Textes, wiederum D. David Koch, mehr als irgendein anderer bemüht hat. Das Album bringt zunächst sechs Bilder religiösen Charakters, unter denen die eigenartigen und bisher nicht ganz ohne Widerspruch aufgenommenen Illustrationen zu den Parabeln des Herrn vorwiegen. Wie man aber auch immer sich zu ihnen stellen mag, niemand wird dem sich hier offenbarenden religiösen Ernste des protestantischen Künstlers seine Achtung versagen können. Die folgenden nicht religiösen Bilder zeigen uns übrigens Burnand von einer ganz neuen Seite. Hier zeigt er sich manchmal als ganz modernen Freilichtmaler. Beachtenswert ist endlich auch das 5. Album, welches farbige Wiedergaben von landschaftlichen Tagebuchblättern Wilhelm Steinhausens bringt. Letzterer ist bekannt als Maler religiöser Bilder „von protestantischer Haltung". Wilhelm Schäfer sucht in seinem einleitenden Text das Verständnis für Steinhausen als Landschafter zu erschließen. Er findet den Schlüssel dazu in der Annahme einer gewissen „Übersichtigkeit" der Seele Steinhausens, welche neben dem Augenfälligen auch noch das geheime Weben Gottes in der Natur erschaut. Jedenfalls gehört eine ganz gleich gestimmte Seele dazu, solche Bilder ganz zu verstehen. Die hier gebotenen dürften aber kaum jemals wirklich volkstümlich werden. Wir fürchten, das Volk wird sich trotz der Einleitungsworte bei diesen Landschaften, die weder Tier noch Mensch beleben, bald gelangweilt fühlen. Diese Kunst bleibt wohl immer nur etwas für besonders fein gestimmte Seelen.

Dorfkirchen in Württemberg. Von Landeskonservator Prof. Dr. E. Gradmann-Stuttgart (Berlin, Deutsche Landbuchhandlung 1911; ℳ 1,–). In dem vorliegenden 4. Heft der „Schriften zur Dorfkirche", herausgegeben von Pfarrer H. von Lüpke, gibt G. eine Übersicht über die Entwicklung der schwäbischen Dorfkirche in ihren verschiedenen Typen von der Merovingerzeit bis zur Gegenwart. Seine in amtlicher Tätigkeit gewonnene reiche Erfahrung macht es ihm leicht, überall Fingerzeige für die Betätigung heimatlicher Bauweise in der Gegenwart zu geben, mag es sich nun um Wiederherstellung alter oder um die Ausführung neuer Bauten handeln. Die der Schrift beigegebenen Illustrationen (17 und eine Tafel) bieten Ansichten alter Bauten, gelungener Restaurationen und solcher Neubauten bzw. Entwürfe, welche an die bodenständige, volkstümliche Kunst der Vergangenheit anknüpfen. Es wäre zu wünschen, daß allmählich alle Gebiete Deutschlands, in denen sich besondere Typen ländlichen Kirchenbaues herausgebildet haben, eine derartige Behandlung erführen.

[1] Auf die Einleitung des ersten Richteralbums bezieht sich das S. 170 Zeile 21 von unten Gesagte. Die im Manuskript gegebene Reihenfolge der Referate wurde im Druck der Raumverhältnisse wegen verlassen.

Der Verlag Walter Seifert-Stuttgart gibt unter dem Titel **Religiöse Kunst** eine Folge äußerst billiger Mappen heraus (à ℳ 1,25). Die uns vorliegende 2. Mappe der Kreuzigung Christi enthält auf 7 Tafeln die 14 Stationen des bekannten Kreuzwegs von Josef von Führich. Die 3. Mappe Er ist auferstanden, welche uns ebenfalls vorgelegt wurde, enthält auf 10 Blättern ebensoviel Zeichnungen aus dem 15 Zeichnungen umfassenden gleichnamigen Werke Führichs. Es sind das echte Perlen volkstümlicher Kunst, deren Veröffentlichung zu so niedrigem Preise dankbar zu begrüßen ist. Die Reproduktionen lassen nichts zu wünschen übrig. Eine Reihe weiterer Mappen ist in Vorbereitung.

Die katholischen Gotteshäuser und Friedhöfe, ihre Einrichtung und Ausstattung. Von B. Pompecki (Münster 1911, Regensbergsche Buchhandlung; geb. ℳ 2,–). Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, dem Volke und der Jugend die Bedeutung des katholischen Gotteshauses und seiner Ausstattung zum Verständnis zu bringen. Das handliche Büchlein hat einen überaus reichen Inhalt. Da wird nichts übersehen vom Hahn auf dem Turm bis zum Altarglöckchen. Dabei enthält es einen Abriß der Geschichte der Baukunst und eine christliche Ikonographie in nuce. Besonders sorgfältig wurden die liturgischen Bestimmungen der Kirche beachtet. Das Schriftchen sei bestens empfohlen. Es ist nicht nur zur Verbreitung im Volke sehr geeignet, sondern auch der katholische Lehrer und selbst der Geistliche wird es mit großem Nutzen gebrauchen können, letzterer namentlich zur Vorbereitung auf den außerplanmäßigen Unterricht, in welchem sich die Belehrung über die hier behandelten Gegenstände nahe legt. Die Bezeichnung des Barockstils als Jesuitenstil ist unhaltbar (S. 94) und sollte wenigstens als unberechtigt bezeichnet werden. Die Mariä-Himmelfahrtskirche in Köln ist trotz ihrer Fassade ein wesentlich gotischer Bau und deshalb ein unglücklich gewähltes Beispiel für die Renaissancekunst (S. 96).

Der Dom zu Magdeburg. Von Dr. Paul Ferd. Schmidt (Magdeburg 1911, Karl Peters; ℳ 1,40). Verf. gibt eine kurze Baugeschichte und behandelt dann im einzelnen die Architektur des Innern sowie die plastischen und kunstgewerblichen Schätze des Domes, hierauf die Außen-Architektur und die anstoßenden Klausurgebäude (Kreuzgang, Remter). Zum Schluß gibt er eine Zeittafel, einen erklärenden Index der technischen Ausdrücke und ein Ortsregister. Letzteres allein beweist schon, daß Verf. den Dom nicht isoliert betrachtet, sondern in allen Einzelheiten im Zusammenhang mit der gesamten Kunstentwicklung. Was er geschaffen hat, ist ein mustergültiger Führer, der sich nicht in trockener Registrierarbeit erschöpft, vielmehr dem Leser eine warme Anteilnahme an dem unvergleichlichen Werke und ein lebhaftes Empfinden für seine Schönheiten vermittelt. Acht gute Abbildungen und ein Plan sind dem Büchlein beigegeben.

Til Riemenschneider. Sein Leben und Wirken. Von Hochschulprofessor Dr. G. Anton Weber. 3. Aufl. (Regensburg 1911, J. Habbel; ℳ 8,–.) Gegenüber der im Jahre 1888 erschienenen 2. Auflage stellt die vorliegende 3. Auflage im Grunde genommen fast ein neues Buch vor. Der Umfang ist von 78 auf 285 Seiten gewachsen, die Zahl der beigefügten Illustrationen von 20 auf 70. Verf. kann das große Verdienst in Anspruch nehmen, den großen Würzburger Meister der Vergessenheit entrissen und wieder zu Ehren gebracht zu haben, denn eine der seinigen vorausgegangene Schrift aus dem Jahre 1849 hat diesen Erfolg nicht gehabt. Seit dem Erscheinen der 2. Auflage hat W. seine Forschungen über den Gegenstand unermüdlich fortgesetzt, und so ist er nun in der Lage, die ausgereifte Frucht einer lebenslangen Arbeit unter beträchtlicher Vermehrung des urkundlichen Materials und unter Einbeziehung vieler bisher unbekannter Werke vorzulegen. Nach einem einleitenden

Kapitel über die deutsche Plastik um die Wende des 15. Jahrhunderts behandelt er zunächst das Leben sowie die Kunstrichtung und Schule Riemenschneiders, um sich dann ganz dessen einzelnen Werken in Bayern, im übrigen Deutschen Reich, in England, Frankreich, Italien und Österreich zuzuwenden. Im Anhang gibt er dann noch eine zeitlich geordnete Übersicht über die Werke, für welche bestimmte Daten vorliegen, sowie eine sachlich geordnete Übersicht über Riemenschneiders Werke, welche die Altäre, Grabdenkmäler, Gruppenbilder und Einzelfiguren usw. zusammenstellt. Den Schluß macht ein Ortsregister. Der neuen Auflage ist auch der inzwischen vollzogene Fortschritt in den Reproduktionstechniken sehr zustatten gekommen. Damals standen nur Holzschnitte zur Verfügung, bei welchen die Hand des Xylographen notwendig stets kleine Abweichungen bewirkt. Die Autotypien der neuen Auflage geben die Originale naturgemäß durchaus treu wieder, was namentlich den weichen und anmutigen Formen Riemenschneiderscher Plastik zustatten kommt, welche im Holzschnitt härter und eckiger geworden waren. So hat denn der große Würzburger Meister endlich eine seiner Bedeutung ganz entsprechende Monographie erhalten, für die wir Verf. herzlichen Dank schulden. A. Fuchs.

Philosophie.

Philosophische Bibliothek. Band 4. **Aristoteles über die Seele.** Neu übersetzt von Dr. Adolf Busse (Leipzig, Meiner; ℳ 2,20). Der Übersetzer will beides leisten: Den wahren Sinn der aristotelischen Schrift treffen und denselben in eine gut deutsche Form gießen. Unsers Erachtens ist beides gut gelungen. Die relativ kurze Anmerkungen sind für das Verständnis von erheblichem Nutzen, und das angehängte Namen- und Sachregister ist praktisch.

Worte Kants von Dr. Rudolf Eisler (Minden, Bruns; ℳ 2,50). Diese „Worte Kants" haben eine systematische Tendenz und sind deshalb so ausgewählt, daß sie in seine philosophische Gesamtanschauung einzuführen geeignet sind. Sie enthalten prägnante Sätze aus seiner Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ethik, Geschichtsphilosophie, Teleologie, Ästhetik und Religionsphilosophie. Die angehängte Bibliographie (Schriften Kants und Schriften über Kant) bildet eine praktische Ergänzung.

Kommentar zu Emmanuel Kants **Kritik der reinen Vernunft.** Von Hermann Cohen (Leipzig, Meiner; ℳ 2,00). Der Verf. ist für die Aufnahme seiner Arbeit ohne Zweifel völlig kompetent. Er verfügt, wie in Fachkreisen allgemein bekannt ist, über eine gründliche Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie und darum auch deren Fundament (Kritik der reinen Vernunft), über ein tiefes Verständnis des eigentlich Kantischen Geistes und über eine echte Begeisterung für den Begründer der kritischen Philosophie. Er hatte sich die bestimmte und umgrenzte Aufgabe gestellt, nicht eine Entwicklung des Kantischen Systems zu bieten, sondern einen formellen Kommentar zu Kants Hauptwerk zu schreiben, und diese seine Aufgabe hat er konsequent durchgeführt.

Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Vortrag gehalten auf dem 4. internationalen Kongreß für Philosophie in Bologna von Leonard Nelson (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 1,–). Nach dem Verf. hat die Erkenntnistheorie die Aufgabe, „die Wahrheit der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis zu prüfen". Er behauptet nun, daß eine Lösung dieses Problems unmöglich ist, 1. weil ein erkenntnistheoretisches Kriterium für die Gültigkeit der Erkenntnis selbst wieder erst erkenntnistheoretisch bewiesen werden müßte, und 2. weil die Erkenntnis selbst in der gesuchten Theorie nicht als Faktum, sondern als Problem anzusehen ist und

auf problematischer Grundlage ein sicherer Bau nicht aufgeführt werden kann (S. 18 f.). Der Verf. betont jedoch ausdrücklich: „Ich behaupte nicht die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, um auf die Unmöglichkeit der Erkenntnis zu schließen, sondern ich behaupte, daß dieser skeptische Schluß auf die Unmöglichkeit der Erkenntnis selbst nur eine Folge des erkenntnistheoretischen Vorurteils ist" (S 21). Das erkenntnistheoretische Vorurteil, welches auch wir mit Nachdruck hervorheben möchten, lautet nach dem Verf., „daß wir nur das als gültig behaupten können, was sich begründen läßt", d. h. auf frühere Wahrheiten zurückführen läßt. Man sieht sogleich ein, daß das zu einem processus in infinitum führen müßte. Das Heil findet N. in der Überleitung des Problems auf das psychologische Gebiet, „auf dem eine Arbeit an gemeinsamen Problemen und nach gemeinsamer Methode möglich ist" (S. 35).

Kantstudien. Nr. 22: **Die Erkenntnislehre bei Fries**, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert. Von Dr. Walter Mechler. (Berlin, Reuther u. Reichard; ℳ 3,60.) Fries, Kants getreuester Schüler, glaubte in seiner Erkenntnistheorie alle einschlägigen Schwierigkeiten und Probleme gelöst zu haben. Diese allzu starke Prätension machte den Verf. mißtrauisch und drängte ihn zu der vorliegenden Arbeit. Nach einer sorgfältigen Darstellung und kritischen Prüfung der Friesschen Theorie und ihrer Grundbegriffe kommt er zu dem Resultat, man könne diese Erkenntnislehre als Ganzes nicht als überzeugend und vor allem nicht als Verbesserung der Kantschen ansehen. Freilich habe F. im einzelnen wertvolle und fruchtbare Gedanken gebracht; so sei als Verdienst anzuerkennen die bessere Beschreibung des Erkenntnisvorgangs, die Ausschließung des „Dinges an sich", die Hervorhebung der Kategorien der Relation als der wichtigsten, seine Betonung der Tätigkeit des Willens beim negativen Urteil. Fälschlich sei er als Psychologist bezeichnet, in Wahrheit dagegen sei er ein höchst eigenartiger nur auf das subjektive Innenleben der einzelnen Menschen gerichteter Metaphysiker. — Das folgende Heft 23 bringt eine **Kritische Untersuchung von Ernst Machs Erkenntnistheorie** von Dr. Herbert Buzello. (ℳ 3,60.) Nach einem kurzen Abriß von Machs Erkenntnistheorie wird kritisch untersucht sein Erkenntnisbegriff, seine Anschauungstheorie, sowie Logik, Mathematik, Naturwissenschaft und seine Methode der naturwissenschaftlichen Forschung. „So große Achtung man vor den physiologischen und physikalischen Arbeiten dieses Mannes haben muß, seine Erkenntnistheorie muß als verfehlt betrachtet werden" (S. 90). Mach hat nach dem Verf. die Aufgabe, die er sich gestellt hat, nämlich „einen einheitlichen Gesichtspunkt für die Betrachtung der verschiedenen Naturwissenschaften zu gewinnen", nicht gelöst. Er hat freilich Analogien in der Systembildung der verschiedenen Gebiete angegeben, aber nicht den erkenntnistheoretischen Grund dieser Analogien und darum auch nicht das Prinzip, wonach die Berechtigung dieser Analogien geprüft werden könnte. „Das aber ist gerade die Aufgabe der Erkenntnistheorie."

Große Denker (unter Mitwirkung von mehreren Gelehrten) herausgegeben von E. von Aster (Leipzig, Quelle u. Meyer; 2 Bände, ℳ 14,—). In dem groß angelegten Werke behandelt A. Fischer die Grundlehren der vorsokratischen Philosophie, R. Richter Sokrates und die Sophisten, P. Natorp Platon, F. Brentano Aristoteles, A. Schmekel Die hellenistisch-römische Philosophie, M. Baumgartner Augustinus, derselbe Thomas von Aquin, R. Hönigswald Giordano Bruno, M. Frischeisen-Köhler Deskartes, O. Baensch Spinoza, W. Kinkel Leibniz, E. von Aster Locke-Hume, P. Menzer Kant, F. Medikus Fichte, H. Falkenheim Hegel, O. Braun Schelling, R. Lehmann Schopenhauer, derselbe Herbart, A. Pfänder Nietzsche, W. Windelband die philoso-

phischen Richtungen der Gegenwart. Der Herausgeber war bemüht und hat es erreicht, daß für die Darstellung der Philosophie der einzelnen großen Denker Gelehrte genommen wurden, welche auf den ihnen zugewiesenen Gebieten als kompetent betrachtet werden mußten und sich als kompetent erwiesen haben. Es kommen daher die teilweise gegensätzlichsten philosophischen Richtungen zur tatsächlichen, wenn auch nicht aufdringlichen, sondern vornehmen und ruhigen Aussprache sowohl in den „großen Denkern" als auch in ihren einzelnen Bearbeitern. Man kann das ganze Werk mit Recht eine eigenartige und originelle Geschichte der Philosophie nennen. Es behandelt nicht den chronologischen Fortgang und inneren Zusammenhang der einzelnen in der Geschichte auftauchenden philosophischen Ideen und Systeme, sondern führt zu den einzelnen großen, epochalen Stationen und Zentralpunkten der philosophischen Arbeit in der gesamten Menschheit. Diese Zentralen, welche durch ihre speziell befähigten Darsteller in ihrer eigenen Besonderheit und Größe sich klar und bestimmt in den Personen abheben, ermöglichen es, leicht die inneren Zusammenhänge der einzelnen großen Systeme zu konstruieren. Das ganze Werk ist gleichsam ein umfassendes deutliches Mosaikbild der Resultate des natürlich-menschlichen Ringens nach der Lösung der großen Lebens- und Weltprobleme. Es erfüllt jedenfalls seinen Doppelzweck, den der Herausgeber prägnant in den Wunsch einkleidet: „Möge das Buch zu den zwei Dingen anleiten, die immer und überall die Voraussetzung fruchtbarer geistiger Arbeit bilden: zum eigenen und selbständigen Erfassen und Durchdenken der Probleme und zur Ehrfurcht vor jeder wirklich großen gedanklichen Leistung in der Vergangenheit."

B. Funke.

Soziale Frage.

Die Organisation der kathol. deutschen Caritas tritt uns mit ihrer kräftigen Fortschrittstendenz im letzten **Jahrbuch des Caritasverbandes** (5. Jahrg. 1911/12. 149 S. 28 Illustrationen. Freiburg i. Br. 1911; ℳ 1,—) sehr anschaulich entgegen. Gleich der Einleitungsartikel eines unserer besten Kenner der privaten Caritas, wie der öffentlichen Armenpflege — Generalsekretär Weydmann-Straßburg — läßt uns die gewaltige Entwicklung erkennen, welche der Verband in seinem jetzt 15jährigen Wirken erreicht hat. Es kommt dabei weniger an auf die Mitgliederzahl des Gesamtverbandes, die nun fast 5000 beträgt (aber erheblich größer sein könnte und müßte), als vielmehr auf die zahlreichen Organisationen, die er ins Leben gerufen und die nun in seinem Sinne draußen im Lande weiterarbeiten. Sie sind doppelter Art: zunächst handelt es sich um zahlreiche Unter-Caritasverbände, welche die Caritas eines Ortes oder größerer Bezirke zu einheitlichem Wirken verbinden wollen, sodann um Fachvereine, die wichtige Einzelgebiete mit besonderer Sorgfalt pflegen.

1. Diözesan- und Lokal-Caritasverbände haben sich in großer Zahl unter dem belebenden Einfluß der Freiburger Zentrale gebildet, und zwar bestehen von ersteren 6 (Breslau, Ermland, Freiburg, Metz, München, Straßburg), von letzteren 16 (Berlin, Breslau, Danzig, Darmstadt, Dortmund, Düren, Düsseldorf, Erfurt, Essen, Frankfurt a. M., Hannover, Hildesheim, Mannheim, Regensburg, Stettin, Waldenburg i. Schl.); dazu kommen 2 örtliche Caritasbüros (ohne Ortsverband) in Freiburg und Würzburg.

Widmen sich die Diözesanverbände mehr theoretischen Aufgaben (Verbreitung modern-caritativer Ideen, Anregung größerer Unternehmungen, Herausgabe von Führern), so richten die Lokalverbände und -Büros unmittelbar aufs Praktische ihren Blick. Besonders die Bekämpfung des Bettelwesens durch Einrichtung großer Registraturen und Auskunftserteilung über bedürftige Arme, die Pflege der Jugend-

fürsorge durch Übernahme von Sammel-Vormundschaften (Berlin, Frankfurt) und Unterstützung der Fürsorgevereine, die Förderung der häuslichen Krankenpflege durch Ausbildung und Bereitstellung erfahrener Pflegerinnen bilden im allgemeinen das Hauptarbeitsfeld.

2. Die 10 Fachorganisationen sind größtenteils erst in den letzten Jahren entstanden; 3 derselben gehören ins Gebiet der Krankenfürsorge (Caritasvereinigung für Landkrankenpflege mit Zentralhaus in Ehrenbreitstein; Kathol. Krankenfürsorgeverein zur Ausbildung weltlicher Berufskranken- und Wochenbettpflegerinnen mit Mutterhaus in Köln-Lindenthal; freie Vereinigung der kathol. Krankenhausvorstände Deutschlands zur Wahrung der Interessen der religiösen Pfleger und Pflegerinnen); je 2 in jenes der Seelsorge (Verband der kathol. Seelsorger in deutschen Heil- und Pflegeanstalten; Vereinigung für Caritashilfe in der Seelsorge), der Erziehung (Vereinigung für caritative kathol. Erziehungstätigkeit, mit eigener Zeitschrift und Ausbildungskursen für Fürsorgeerziehung; Verband kathol. Anstalten Deutschlands für Geistesschwache) und Auswandererfürsorge (Konferenz für das Auswandererwesen; Komitee für die Italienerfürsorge in Deutschland); dazu kommt endlich noch die Kommission für die Kanalarbeiterfürsorge.

Man sieht, wie die Arbeit der Zentrale allmählich auf allen Einzelgebieten reiches Leben weckt. Die jährlichen Caritastage sind zu Brennpunkten geworden, von denen Licht und Feuer ausstrahlt in das weite Feld der Caritas. Möge der Verband stets reicheres Interesse finden.

F. Stier-Somlo, **Politik.** 2. Aufl. VII u. 184 S. (Leipzig 1911, Quelle u. Meyer; kart. ℳ 1,25.) Das Buch ist vom gemäßigt liberalen Standpunkt aus geschrieben und behandelt die Lehre vom Staat, seinen Zwecken, Organen und Formen, die Staatenverbindungen und schließlich die politischen Parteien in anregender, selbständiger Art. Angenehm berührt der vornehme, ja noble Ton, in dem strittige Probleme, besonders das Verhältnis von Staat und Kirche, behandelt werden; darauf hat bereits die Köln. Volkszeitung hingewiesen, indem sie die musterhaft ruhige Würdigung des Antimodernisteneides (S. 74–77) abdruckte. In manchen Einzelheiten wird man abweichender Meinung sein dürfen. Wenn der Verf. (S. 122) sagt, die Gewalt des Staates sei schrankenlos, da es keine höhere Gewalt gebe, und dann kurz darauf bemerkt, daß das Recht über dem Staat steht, so wird damit die erstere Auffassung hinfällig, es sei denn, daß er das Wort „Gewalt" nur im rohen Sinne verstehen will. Gleicherweise widerspricht er sich, wenn er (S. 111) betont, daß kein vorstaatliches Recht je bestanden hat. – Daß nur das Reich, nicht aber die Einzelstaaten souverän seien (S. 126), wird zu Unrecht behauptet; die Souveränität gehört zum Begriff des Staates; aber die Staaten können auf dieselbe in manchen Punkten verzichten; denn sie ist nicht identisch mit Willkür; alle Bundesstaaten haben grundsätzlich die rechtliche Selbstbestimmung, soweit sie nicht freiwillig sich beschränkt haben zugunsten des Reiches. Nach S.-S. Auffassung würden auch völkerrechtliche Verträge die Souveränität aufheben. – Bei den Ausführungen über Entstehung der Staaten fehlt es an der wichtigen Unterscheidung zwischen Staatsidee (abstrakter St.) und konkretem Staat; der abstrakte Staat ist göttlichen Ursprungs und muß es sein, der konkrete nicht. Wenn gesagt wird, daß Entstehung eines Staates aus Verträgen nie vorgekommen (107), so mußte das mit Rücksicht auf die Vereinigten Staaten und die Schweiz mindestens genauer formuliert werden. – Noch zwei Kleinigkeiten: 1. die internationale Regelung der Frauennachtarbeit ist schon größtenteils erfolgt; 2. die Republik Andorra steht nicht unter der Suzeränität Spaniens und Frankreichs, sondern des spanischen Bischofs von Urgel und Frankreichs.

Dr. Eugen Jäger, **Grundriß der Wohnungsfrage und Wohnungspolitik.** 156 S. (M.-Gladbach 1911, Volksverein; geb. ℳ 1,–). J. schenkte uns bereits vor 10 Jahren ein großes zweibändiges Werk über die Wohnungsfrage, das von Graf Posadowsky im Reichstag (1903) als „gründliche und umfassende" Arbeit bezeichnet wurde. Man kann sich daher freuen, daß aus solch berufener Feder uns auch ein kleiner Grundriß der Wohnungsfrage geschenkt wird. Zwar haben wir schon einen solchen von Rost in der „Sammlung Kösel" (Das moderne Wohnungsproblem, 1909, ℳ 1,–), doch ergänzen sich beide recht gut; ist letzterer systematischer und stellenweise tiefer, so ist J. übersichtlicher und eignet sich daher vortrefflich zur flüchtigen Orientierung. Alle wichtigen Punkte sind in den 32 Kapiteln berührt. Sehr stark treten bei ihm die Boden- und Baukreditfrage hervor, ferner die Aufgaben der Gemeinde im Wohnungswesen (Aufsicht, Vermittlung, Bauordnungen usw.). Energisch wird ein Reichswohnungsgesetz gefordert: mit Recht, da gerade der größte Bundesstaat – Preußen – in der Wohnungsgesetzgebung nicht vorankommt; der Entwurf von 1904 ist heute noch nicht erledigt.

Liane Becker, **Die Frauenbewegung. Bedeutung, Probleme, Organisation** (Sammlung Kösel). 203 S. (Kempten 1911, Kösel; geb. ℳ 1,–.) Es ist heute noch kaum möglich, ein allseits befriedigendes Buch über die Frauenfrage und -Bewegung zu schreiben, da sie noch zu stark im Streit der Parteien steht. Erfreulich ist, daß L. Becker von vornherein den tiefgreifenden Wesensunterschied zwischen Mann und Weib anerkennt und demgemäß jedes Vermännlichungsstreben zurückweist. Ja sie ist von der Eigenart der Frau so tief überzeugt, daß sie für den Mann „besondere Intuition" fordert, wenn er die Frau verstehen soll, und auch dann stehe er noch auf „ihm innerlich fremdem Boden". Das geht natürlich zu weit, sonst wäre ja keine gegenseitige Verständigung möglich. An „Einseitigkeit" nehmen es die Frauen mit den Männern sicherlich auf, gerade deshalb sind Bücher von beiden Seiten willkommen.

Das temperamentvolle Buch behandelt hauptsächlich die Frauenerwerbs-, -Bildungs- und -Rechtsfrage, schließt eine Übersicht über die Frauenbewegung im Ausland an und zuletzt eine eingehende Darstellung der Arbeit des katholischen Frauenbundes.

Manche Einzelheiten wecken Widerspruch (besonders die Behandlung der Koedukation, des Schulküchenunterrichts, der politischen Frauentätigkeit), doch muß man der Verf. das Zeugnis geben, daß sie ihre Forderungen und Bedenken stets ernst zu begründen sucht. Aufgefallen ist mir, daß Mausbach und Rösler trotz ihrer bedeutenden Beiträge zur Frauenfrage fast gar nicht zur Geltung kommen. Daß „die Frau aus sich heraus das Ideal der Jungfräulichkeit geschaffen" (S. 7), soll wohl etwas anderes bedeuten, als der Wortlaut besagt.

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.





Missionswesen.

Das lebhafteste Interesse wendet sich zurzeit dem Riesenreich der Mitte zu. Wie wird es den Missionen in den Stürmen der Revolution gehen, und was wird ihnen die Zukunft in der neuen chinesischen Republik bringen? Eine kurze Antwort auf diese Fragen: Die Revolution richtete sich nicht, wie in den Boxerwirren von 1900, gegen die Ausländer, sondern lediglich gegen die verhaßte Mandschudynastie, der man alles Unglück der letzten Jahrzehnte in die Schuhe schob. Trotzdem konnte es nicht ausbleiben, daß die Missionen in den Gegenden, die der Schauplatz der Kämpfe zwischen den Kaiserlichen und den Regierungstruppen waren, Schaden erlitten. Aus dem Innern von Hunan und Hupe haben sich manche Missionare, zumeist wohl die protestantischen Missionsfamilien, in die sicheren Plätze zurückgezogen. Infolge der allgemeinen Unordnung haben sich die Räuberbanden erschreckend gemehrt, und die öffentliche Unsicherheit ist groß. In Szetschwan wurde der Pariser Missionar Castanet von Räubern ermordet, in Süd-Schantung ein Laienbruder ausgeraubt, ein Christ getötet, eine ganze Reihe Christengemeinden geplündert; in der Mongolei mußten die Scheutvelder Missionare mehrere Stationen wegen der Räubergefahr verlassen. Für die Zukunft des Konfuzianismus ist die Meldung sehr bedeutsam, daß der Kaiser seinen Titel, sowie die geistliche Macht nebst einer Rente von 4 Millionen Taels (ca. 12 Mill. Mark) behalten und demnächst seine Sommerresidenz in Jehol beziehen wird. Dem Konfuzianismus bleibt also ein fester Stützpunkt, selbst wenn die Macht der Verhältnisse die chinesische Republik zur Proklamierung voller bürgerlicher Toleranz für alle Religionen führen sollte. Gleichzeitig blüht der Weizen der protestantischen Mission. Der Führer der Revolution Dr. Sunjatsen und Wutingfang, sein Minister des Auswärtigen, sind protestantische Christen. Daher auch die offene Begünstigung der Revolution durch die protestantischen Missionare, die nach der Köln. Volksztg. (Nr. 144 vom 16. Feb. 1912) in Shanghai öffentliche Kundgebungen zugunsten der Revolution erließen. Eine Vereinigung von vorwiegend amerikanischen Missionaren verlangte sogar in energischen Telegrammen an die Kaiserinwitwe und hervorragende Prinzen die sofortige Abdankung des Thrones. Zum großen Ärger des amerikanischen Gesandten in Peking, der sich vergeblich bemühte, die Missionare von der Parteinahme für die Republik abzubringen.

Aus **Japan** meldet dieselbe Nummer der Köln. Volksztg., daß der Minister des Innern in Japan, Tokonami, an die gesamte Presse des Landes ein Rundschreiben richtete, worin er die Absicht ankündigt, die drei Religionen Japans, Shintoismus, Buddhismus und Christentum in engere Verbindung mit dem Staate und miteinander (!) zu bringen. Die Religionslosigkeit der Schulen hat sich bitter gerächt. Der Moralunterricht allein genügt nicht; dem Volke sind durch die Zunahme des Un-

glaubens die Grundlagen sittlichen Lebens entzogen, ohne daß ein entsprechender Ersatz geschaffen wurde. Die Mischung der Religionen ist natürlich von vornherein aussichtslos, und so würden die Führer Japans noch weiter suchend herumtasten, bis sie den richtigen Weg gefunden haben: Freiheit des Religionsunterrichts für jede anerkannte Religion in allen Staatsschulen, und ferner: Freiheit des Religionsunterrichts vor allem auch in den niederen und höheren Privatschulen. Den letzteren wurde bisher die staatliche Berechtigung nicht zuerkannt, wenn sie Religionsunterricht erteilten.

Den kleinen unierten hellenischen Gemeinden in Konstantinopel und Rumelien, die sich auf etwa sechs belaufen mögen, hat der Hl. Vater im Konsistorium vom 27. November ihren ersten Bischof gegeben in der Person des bisherigen Konstantinopeler Pfarrers Isaias Papadopulos. Möge dieser bedeutsame Akt zur Festigung und Ausbreitung des vom Schisma mit wahrem Fanatismus bekämpften Unionswerkes gereichen! (Oeuvre des écoles d'Orient 1912, 210.)

Auch aus **Afrika** kommen Nachrichten von Bedeutung. In Westafrika hat die Propaganda die Präfektur Ober-Niger in zwei selbständige Präfekturen Ost- und West-Nigeria geteilt. Von der Präfektur Elfenbeinküste wurde der nördliche Teil (Koroko) als Präfektur abgezweigt, der südliche zum Vikariat erhoben. Der Lyoner Missionsgesellschaft, die diese Arbeitsfelder versieht, sind nunmehr 5 Vikariate und 4 Präfekturen anvertraut.

Aus Bengasi in **Tripolis** melden italienische Blätter, daß die Schule der Franziskaner vor der italienischen Okkupation von Kindern aus den besten mohammedanischen Familien besucht wurde. Wahrscheinlich ist die derartige Tätigkeit des Franziskanerordens unter den Moslemin in der ganzen Levante erheblich größer, als bisher angenommen wurde, doch fehlen noch genauere Feststellungen darüber. Sehr guten Eindruck machte es, daß die Franziskaner in den schweren Tagen vor dem Einrücken der italienischen Truppen treu bei ihrer Herde ausharrten, während der griechisch-schismatische Pfarrer das Weite suchte. Die schismatischen Familien fanden in den Tagen der Gefahr bei den Patres ein sicheres Asyl, das auch von den Moslemin respektiert wurde. Viele Schismatiker baten in der Folge um Aufnahme in die katholische Kirche.

In **Abessinien** suchten die Schismatiker unter dem neuen Negus Jassu, dem Nachfolger Meneliks, den Fortschritt der Kapuzinermission in der Hauptstadt Addis-Abeba durch allerlei Belästigungen, Umstellung der Missionsstation mit Wachtposten und Gefangennahme von Katholiken, aufzuhalten. Dem energischen Eingreifen des französischen Geschäftsträgers, des Grafen d'Apchier, gelang es, die Befreiung der Gefangenen zu erwirken und die Gegner einzuschüchtern (Miss. Catholiques 1912, 16, 49).

Um auch ihrerseits der furchtbaren Schlafkrankheit, die bereits ganze Landschaften Afrikas entvölkert hat, entgegenzuwirken, hat die Gesellschaft der Väter vom Hl. Geist einen ihrer Priester P. Maurice in der Medizin promovieren lassen. P. Maurice hat in Kongolo, unterstützt von der Regierung des Kongostaats, ein bakteriologisches Laboratorium und ein Schlafkranken-Lazarett errichtet und arbeitet nun daran, ein möglichst einfaches Verfahren zur Heilung der Schlafkranken zu erproben (Echo aus den Missionen 1912, 133).

Das belgische Parlament war im November 1911 der Schauplatz heftiger Angriffe gegen die Jesuiten und die Scheutvelder Missionare im belgischen Kongostaate. Von Vandervelde, dem Führer der Sozialdemokraten, wurden die schwersten Angriffe wie Menschenraub, Mißhandlung der Eingeborenen, verdeckte

Fortführung der Sklaverei, gegen die Missionare erhoben. Durch den Kolonialminister Renkin wurden die Anwürfe im Parlament, von P. Thibaut S. I. in einer Broschüre (Les Jésuites et les Fermes-Chapelles, Brüssel 1911, Goemare) erfolgreich zurückgewiesen. Natürlich sind die Angriffe auch in der deutschen Presse breitgetreten und von der Warneckschen Allg. Miss. Zeitschrift (1912, 68) durch Dr. Christ-Socin in einer der objektiven Berichterstattung hohnsprechenden Weise wiedergegeben worden. Eine eingehendere Zurückweisung dieses Artikels wird unsere katholische Zeitschrift für Missionswissenschaft im laufenden Jahrgange bringen.

In der Zeitschrift „Monatshefte" (1912, 29) findet sich eine neue Anerkennung der Kulturtätigkeit der katholischen, speziell der Herz-Jesu-Missionare in **Britisch-Neuguinea.** „Aus eigener Kraft", so berichtet Mr. Hugh Mahon, ein Mitglied des Australischen Bundesparlaments, „und eigenen Mitteln haben sie eine großartige, 60 Meilen lange Straße durch die Wildnis der Alpen Neuguineas gelegt. Vielleicht denken Sie, daß eine solche Straße nicht gerade allzu Großartiges an sich hat. Diese Ansicht kann man für Riverina oder die fernen Zentral-Ebenen Australiens gelten lassen. In Papua (Neuguinea) aber muß die Pionierarbeit undurchdringliche Dschungeln, tiefe Abgründe, senkrechte Bergwände, deren Gipfel in die Wolken ragen, überwinden. Der Mount Yule selbst ist über 10000 Fuß hoch. Daran kann die Großartigkeit des Unternehmens der Missionare wie auch ihr Wert für Schürfer und Pflanzer voll ermessen werden. Die eingesessenen und angehenden Pflanzer halten nicht mit der Anerkennung zurück. Jedermann in Papua ist auf die Yule Island-Mission gut zusprechen, trotzdem im allgemeinen die Missionare sich keiner großen Gunst bei den Weißen erfreuen."

Steyl, Ende Februar 1912. Friedr. Schwager S. V. D.





Die historische Existenz Christi.

Ein Vortrag.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

Sehr verehrte Anwesende!

In dem für heute angesetzten Vortrage soll ich Ihnen das Problem des Lebens Jesu erörtern. Ich soll Ihnen die Frage beantworten, ob Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit ist, ob er auf Erden gelebt und gewirkt hat. Eine sonderbare Frage, werden Sie denken. Gewiß: Unsere sonderbare Zeit stellt solche sonderbare Fragen. Sie werden sich noch des großen Aufsehens erinnern, welches vor zwei Jahren Arthur Drews, Professor der Philosophie am Polytechnikum in Karlsruhe, erregte, als er in Berlin auf dem dort abgehaltenen „Religionskongresse" einen Vortrag über Christus hielt und darin die runde kühne Behauptung aufstellte, daß dieser nie auf Erden gelebt habe. Eine Reihe von Protestversammlungen wurde gegen ihn abgehalten, eine Anzahl wissenschaftlicher Erklärungen theologischer Fachmänner gegen ihn abgegeben, eine bis heute noch andauernde Flut von Schriften gegen ihn gerichtet. Aber auch Drews und seine Anhängerschaft blieben nicht untätig. Er schrieb ein zweibändiges Werk, das den Titel trägt „Die Christusmythe", worin er seine Behauptung weiter zu verfechten und tiefer zu begründen sucht. Schon diese Aufschrift des Buches zeigt, wohin die Reise in demselben geht: Christus ein Mythus, eine sagenhafte Persönlichkeit; die Evangelien Romane, Dichtungen, deren Held samt seinen Worten und Taten ebensowenig geschichtliche Wahrheit hat, als der Held irgendeiner anderen Dichtung; das Christentum demgemäß das Produkt von religionsphilosophischen Ideen, welche in der antiken Welt damals umgingen und die Völker erregten. Anhänger hat Drews im In- und Auslande gefunden. Ich nenne die Amerikaner Robertson und W. C. Smith, den Franzosen Salomon Reinach, den Russen Niemojewski; in Deutschland den Bremer freireligiösen Pfarrer Steudel, Nachfolger und Gesinnungsgenosse von † Alb. Kalthof, den Philosophen Jensen, den jüdischen Literaten Samuel Lublinski, beide kürzlich verstorben, die Schriftsteller C. Promur und E. Krieck, den sozialdemokratischen Theologen Maurenbrecher, und vor allem den deutschen Monistenbund, der in seinem Wanderprediger Dr. Horneffer einen ebenso wortreichen als rührigen

Verbreiter Drewsscher Ideen besitzt und nicht nur in den größeren Städten Süddeutschlands anti-christliche Vorträge vor Erwachsenen hält, sondern auch am Sonntagnachmittag Kinderlehren in dieser Richtung arrangiert. Die Bewegung ist also im Zunehmen begriffen, und die zuständigen Autoren haben alle Ursache, ihr gegenüber die Augen offenzuhalten.

Wenn ich mich nun anschicke, mein Thema näher aufzugreifen, so soll es in der Weise geschehen, daß ich Ihnen zuerst schildere, wie es zu dieser gänzlich negativen Christologie, die bis zur völligen Leugnung der Existenz Christi fortschreitet, gekommen ist, um Ihnen dann im zweiten Teile die positiven Zeugnisse für diese Existenz vorzulegen und kurz zu erklären.

I.

Verehrte Anwesende! Die Frage nach Christus überhaupt, wovon ja die Existenzfrage nur ein Teil ist, ist keine zufällige, künstliche, gesuchte, sie ist eine notwendige, stets aktuelle, allgemeine. Sie hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Frage nach Gott. Das wußte auch Christus selbst, und er wartete deshalb nicht, bis man diese Frage nach seiner Person an ihn richtete, er kam der Welt zuvor und stellte sie darüber zur Rede: Quid vobis videtur de Christo cuius filius est? . . . Quem me esse dicitis? (Mt. 16, 13—15). Die Antwort auf diese Frage wird der Welt nun dadurch erschwert, daß sie keine akademische, theoretische, sondern eine höchst praktische, persönliche Frage ist. Sie hängt zusammen mit einer ganzen Reihe anderer Fragen, nach Gott, nach Gut und Bös, nach Seele und Freiheit, nach Unsterblichkeit und Vergeltung, nach Himmel und Hölle, nach Wiederkunft und Gericht. Mit der Bejahung der Frage nach Christus werden diese Fragen mit bejaht, mit ihrer Verneinung werden diese mit verneint. — Wenn man aber das moderne Stimmengewirr, das sich über Christus vernehmen läßt, näher sondert und sichtet, dann kann man eine dreifache Antwort auf diese Frage unterscheiden: Sie fällt entweder dogmatisch aus oder rein historisch oder symbolisch und danach kann man wieder wissenschaftlich oder theoretisch von einem dreifachen Christus reden, vom dogmatischen Christus, vom historischen Christus, vom symbolischen Christus.

Also erstens der dogmatische Christus! Ich brauche mich nicht lange bei ihm aufzuhalten; er ist uns bekannt seit den Tagen unserer Jugend, wo eine christliche Mutter uns die ersten Gebete lehrte. Damals schon beteten wir auch das apostolische Glaubensbekenntnis und in ihm die Worte: „Ich glaube an Gott den Vater den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde und an Jesum Christum seinen eingebornen Sohn unsern Herrn, der empfangen ist vom Hl. Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau." Da haben wir also das Bekenntnis des Glaubens an eine doppelte Existenzweise Christi, an ein ewiges, vorzeitliches Sein beim Vater im Himmel und an ein zeitliches Hineintreten in den geschichtlichen Zusammenhang mit uns Menschen. Geboren aus Maria bedeutet den historischen Moment dieses Eintrittes in diese Welt. Ähnlich bekennen wir in einem anderen Glaubenssymbol, dem nizäno-konstantinopolitanischen, das der Priester jeden Sonntag in der Messe rezitiert: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, incarnatus est et homo factus est. Noch ein drittes offizielles Symbolum, das Athanasianum, spricht diesen selben Glauben in breiterer und mehr wissenschaftlicher Weise aus. Vgl. Denzinger-Bannwart 6; 40; 54.

Das ist also der dogmatische Christus: Es ist der Christus des Glaubens; des Glaubens nämlich an eine doppelte Existenzweise des einen und einzigen Sohnes Gottes; an eine ewige Seinsweise beim Vater in der reinen Gottheit und an eine zeitliche, innerweltliche, sichtbare Seinsweise in der angenommenen Menschheit. Dieser dogmatische Christus, oder Christus des Glaubens ist der Christus der Apostel, der Christus eines Petrus (Mt. 16, 17; Joh. 6, 69 f.), der Christus, den die Apostel unter Todesdrohungen vor dem Hohen Rate bekannten (Apg. 5, 22 – 42), von dem Stephanus sterbend in der Ekstase ausrief: „Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen" (Apg. 6, 55), der Christus, wofür die Märtyrer ihr Blut vergossen haben, der Christus, auf den unsere hl. Kirche so fest begründet wurde, der Christus, der so große geschichtliche Spuren in der Entwicklung der Menschheit zurückgelassen hat, der Christus, den auch wir als das Fundament unserer Lebensführung anerkannt und beschworen haben, zuerst bei der Taufe, dann in ganz feierlicher Weise, als wir zum erstenmal zum Tische des Herrn gingen.

Dieser Christus des Glaubens bildete lange Zeit den vorzüglichen Gegenstand des gemeinsamen Bekenntnisses aller christlichen Konfessionen. Sowohl die römisch-katholische als auch die griechisch-katholische als auch die reformatorische Konfession waren sich in diesem Punkte einig. Als die Reformatoren damals die alte Kirche verließen, da nahmen sie die drei oben genannten Glaubensbekenntnisse mit aus ihr hinüber und nahmen damit auch das Bekenntnis zu dem dogmatischen Christus mit.[1] Das änderte sich aber im Protestantismus vor ungefähr 150 Jahren. Damals drang von England und Frankreich her die sog. Aufklärung in Deutschland ein und richtete in der protestantischen Orthodoxie großes Unheil an. „Die (katholische) Kirche selbst blieb von ihr unberührt." Kraus, Kirchengeschichte[3], 1887, 641. Ich nenne als Vertreter dieser Richtung die protestantischen Theologen Ernesti, Michaëlis, Semmler, Barth, die protestantischen Dichter Lessing, Herder, Schiller, Goethe, den Popularphilosophen Reimarus, die protestantischen Philosophen Kant, später Hegel, dann Friedrich den Großen und seinen Freund Voltaire. Was war das Wesen dieser aufklärerischen Richtung inbezug auf die Christologie? Beseitigung alles Übernatürlichen, alles Dogmatischen, alles Glaubensgemäßen; Betonung des nur Menschlichen in Christus, eine Beurteilung Christi und seines Werkes einzig nach den Maßstäben der Vernunft, kurz, Rationalismus. Mit dieser Betonung des rein Vernünftigen und der Erhebung der Vernunft zur einzigen Richterin in Glaubenssachen ging dann Hand in Hand eine Mißachtung und Diskreditierung des Geschichtlichen im Christentum, besonders seiner großen geschichtlichen Heilstatsachen. Vgl. den bekannten Ausspruch Lessings von dem „breiten garstigen Graben".

[1] „Nun mag ja Luther persönlich die chalzedonensische Christologie nur mit gewissen Vorbehalten für richtig gehalten haben. Ganz anders stand er dagegen dem apostolischen, dem nizänischen und dem athanasianischen Symbol gegenüber. Denn diesen Formeln stimmte er material bedingungslos zu", sagt Otto Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus 1908, 202. Was aber die den Protestanten heute so anstößige chalzedonensische Formel anbetrifft, so sagt die Confessio Augustana: „Item es wird gelehret, daß Gott der Sohn sei Mensch geworden, geboren aus der reinen Jungfrau Maria, und daß die zwo Naturen, göttliche und menschliche, in einer Person, also unzertrennlich vereinigt, ein Christus sind, welcher wahrer Gott und Mensch ist (lat. Text: unus Christus, vere Deus et vere homo). (Art. 3.)

Ich schließe hieran sofort die Erwähnung des modernen Historizismus der liberalen Theologie. Obschon er das Geschichtliche in dem Christentum und seiner Begründung sehr stark betont und damit in einen gewissen Gegensatz zur Aufklärung tritt, die das Geschichtliche durch die Vernunft meistert, so gleicht doch das liberale moderne Jesusbild dem aufklärerischen wie ein Ei dem anderen. Auch ihm ist Christus ein reiner Mensch und kann nur mit rein menschlichen Begriffen, mit „historischen Maßstäben", wie man heute sagt, erfaßt und verstanden werden. Hören wir einen liberalen Führer: Harnack schreibt: „Jesus Christus und seine Jünger", — er macht also zwischen beiden keinen Unterschied — „haben ebenso in ihrer Zeit gestanden, wie wir in der unsrigen stehen, d. h. sie haben gefühlt, erkannt, geurteilt und gekämpft in dem Horizont und Rahmen ihres Volkes und seines damaligen Zustandes. Sie wären nicht Menschen von Fleisch und Blut, sondern gespenstische Wesen, wenn es anders wäre" (Wesen des Christentum S. 8, vgl. S. 80). Mit solcher Voraussetzung ging nun die liberale Kritik an die Erforschung der Evangelien. Diese kennen bekanntlich durchgängig nur einen Gott-Menschen Christus, keinen Menschen im Sinne der Aufklärung und der modernen Kritik. Daher galt es für diese Richtung, den aufklärerischen rein vernunftgemäßen oder, wie man heute in der liberalen Schule sagt, den „rein historischen Christus" zu erforschen. Eine wilde Jagd begann nach dem sog. „historischen Kern" vom Leben Jesu in den Evangelien. Überall wo man echt menschliche Züge in den Evangelien entdeckte, da riß man diese heraus aus dem Zusammenhange und buchte sie mit Sorgfalt; überall wo man erhabene, transzendentale, übernatürliche, göttliche Merkmale fand, da strich man diese ebenso eifrig als spätere „Übermalungen", welche der Kirchenglaube des Urchristentums daran vorgenommen habe.

Das erste, was auf diese Weise fiel, waren die Wunder. „Das Wunder", sagt Harnack mit Goethe, „ist des Glaubens liebstes Kind"; d. h. Wunder werden vom Glauben gefordert zu seiner Stütze; Wunder werden vom Glauben deshalb auch konstruiert. Für die geschichtliche Betrachtung fällt ihm das Wunder fort, es rechnet nicht mit. Auf zweierlei Weise entledigte man sich des Wunders. Entweder erklärte man es mit der alten Aufklärung als ein natürliches Ereignis, oder man verwarf mit der modernen Kritik die Wunderberichte als mythologische Bildungen. So war nach dem Heidelberger Rationalisten und Aufklärer Paulus die Brotvermehrung ein einfaches „Picknick" in der Wüste, das Wandeln Jesu über den See ein solches am Seeufer usw. Später schämte man sich doch, diese theologische Weisheit, von der die Evangelien gar nichts wußten, weiter noch in Kurs zu setzen. Man verfuhr radikaler, indem man aus oben angedeuteten „inneren Gründen der Kritik" einfach die Berichte strich. Harnack sagt in seinen Vorträgen über das Wesen des Christentums: „Studieren Sie und lassen Sie sich nicht abschrecken durch diese oder jene Wundergeschichte, die Sie fremd und frostig berührt. Was Ihnen hier unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite . . . Die Wunderfrage ist etwas relativ Gleichgültiges gegenüber allem anderen, was in dem Evangelium steht" (S. 19). Dann aber gibt er seinen Zuhörern Fingerzeige, wie sie mit den Wundern sich abfinden können. Es sind nach ihm die Wunderberichte: 1. Steigerungen natürlicher Vorgänge (also keine Berichte übernatürlicher Vorgänge, wie es auch die Aufklärung annahm); 2. aus symbolischen Reden entstandene Vergröberungen

(z. B. das Symbol: „Ich bin das Brot des Lebens" und das Brotwunder); 3. künstliche Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen vom Messias (man denke an die Kindheitgeschichte); 4. überraschende Heilungen durch die geistige Kraft Jesu (soll wohl heißen durch Suggestion gewirkt); 5. „Undurchdringliches" (das ist ihm immer die ultima ratio: wir wissen es nicht oder können es nicht wissen). Man sieht leicht ein, daß bei dieser liberalen Erklärung der Wunder Jesu ihr eigentliches übernatürliches Wesen ebenso gründlich beseitigt oder doch neutralisiert wird, wie in der alten Aufklärung.

Neben den Wundern stehen die Weissagungen. Sie verfielen nach derselben Methode demselben Verdikt. Man machte aus ihnen sog. vaticinia ex eventu oder Prophezeiungen nach dem erfolgten Eintreffen. Nachdem z. B. Jerusalem zerstört war, sollten die Jünger diese Zerstörung zu einer Weissagung im Munde Jesu konstruiert haben. Unmöglich aber kann man sich mit allen Weissagungen z. B. vom Senfkorn auf solch einfache Weise abfinden.

Wunder und Weissagungen waren gefallen, aber indem sie fielen, beschwichtigte man die protestantische Christenheit mit der Versicherung, daß das unwesentliche Dinge seien, die doch auch für uns Modernen nichts als einen unnützen Ballast bedeuten könnten. Zugleich versicherte man, daß doch noch das Wesentliche gerettet werde, nämlich die Lehre Christi. Diese aber sei als ganz einzig, ganz unerreichbar und unübertrefflich von allen anerkannt. Habe der Herr hierauf ja auch einen entscheidenden Ton gelegt und nicht auf die Wunder, indem er erklärte: Unus est magister vester, Christus (Mt. 23, 8) und „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen" (Mk. 13, 31; Mt. 5, 18).

Nun aber zerfällt dem christlichen Herkommen gemäß die Lehre Christi in Glaubens- und Sitten-Lehre. Glauben aber, so hörten wir schon, wollte man nicht an Christus, sondern ihn nur historisch als Kind seiner Zeit verstehen. Im überlieferten Evangelium aber stand eine ganze Reihe von Glaubenssätzen. Diese mußten also wieder fallen. Harnack verkündete es wieder wie ein theologisches Axiom, daß diese Sätze nicht von Christus herrühren könnten. „Christus hat keine statutarischen Sätze aufgestellt." „Das Christentum ist keine theoretische Lehre." Man gab schon vor mehr als 20 Jahren die Parole aus: Hinweg vom dogmatischen Christentum der Kirche hin zum undogmatischen Christentume Jesu. (Vgl. J. W. Kaftan: Glaube und Dogma 1889; Brauchen wir ein neues Dogma? 1890). Auf diese Weise fielen die Lehren des Evangeliums vom Gottessohne, überhaupt von der Person Christi. Christus gehört nach Harnack nicht ins Evangelium, sondern allein der Vater. Es fielen weiter die Lehren von Taufe und Abendmahl, von Kirche und Papsttum, von Gnade und Erlösung, von Wiederkunft und Gericht. Kurz, es fiel alles dogmatisch Statutarische. Das ganze Johannesevangelium verfiel auf diese Weise dem kritischen Verdikt und wurde als ungeschichtliches Machwerk beseitigt.

Im selben Atemzuge aber, wo man das biblische Dogma in den Evangelien zu Falle brachte, verkündigte man wieder beschwichtigend, daß damit doch nur etwas Sekundäres beseitigt werde. Was solle auch ein „massiver kirchlicher Dogmenglaube" unserer Zeit noch nützen. Es bleibe aber auch so noch genug des Wesentlichen und wirklichen Nützlichen. Und das sei die Sittenlehre Jesu. Ja, diese Sittenlehre Jesu sei es, die wie von ganz

einziger, so auch von ganz unvergänglicher Bedeutung und Wertung sei. So wie Jesus habe kein Morallehrer der alten Welt, weder Moses noch Jesaias, weder Plato noch Aristoteles, weder Buddha noch Zarathustra den tiefsten Punkt im Menschen gefunden, von wo aus sein Verhältnis zu Gott und zum Mitmenschen ethisch geregelt werden müsse, und dieser dominierende Punkt sei die Liebe. Indem er uns die Liebe als ethisches Prinzip offenbarte und zur Pflicht machte, habe er alles Gesetzliche, alles Kultische, alles Asketische uns abgenommen und für verfallen erklärt. Habe er doch alle aufgefordert, das Alte abzuwerfen und sein Neues auf sich zu nehmen. Sein Joch sei sanft, seine Bürde sei leicht. Da gäbe es keine in jüdischem Gesetzeskram und katholischer Werktätigkeit sich hinschleppenden „Mühseligen und Beladenen" mehr (Mt. 11, 28 f.).

Nun aber sah man sich in den letzten Jahren auch die Morallehre Jesu mit kritischen Augen an. Und da entdeckte man bald wieder Anstöße über Anstöße. Da standen eine ganze Reihe zackiger, eckiger, spröder Sätze, welche sich der eben angedeuteten süßlich schwelgenden, knochenerweichenden Moralauffassung keineswegs fügen wollten. Da hat er gesagt: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Sohn zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter" (Mt. 10, 35). Und wieder: „Ärgert dich dein Auge oder deine Hand oder dein Fuß, wirf sie weg von dir; es ist dir besser verstümmelt ins Leben einzugehen, als heil ins Verderben zu versinken" (Mt. 18, 8 f.). Und wieder: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele schaden leidet?" (Mt. 16, 26). Und zum reichen Jüng=linge spricht er: „Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und dann komme und folge mir nach" (Lk. 18, 22). Und wieder zu einem anderen, der zuvor seinen Vater begraben möchte, sagt er: „Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkündige das Reich Gottes" (Lk. 9, 59 f.). Und man nahm Ärgernis an solcher harten Rede. Das ist, sagte man, keine Sittenlehre für uns moderne Menschen, das ist die Sittenlehre eines asketischen Finsterlings, eines weltflüchtigen Einsiedlers, eines saueren Sonderlings. Der geht ja mit verbundenen Augen an all den hohen Kulturgütern vorüber, die uns so wertvoll und so notwendig erscheinen: an Staat, an Familie, an Arbeit, an Kunst, an Wissenschaft, an Besitz und Ehre. Das ist unmöglich eine Moral=lehre für alle Zeiten.

Und wieder war man bald mit einer Erklärung bei der Hand, die Morallehre Christi zu stürzen: Jesus, so lautete ja der leitende Kanon der modernen Kirchenväter, war ja ein reiner Mensch, dem nichts Mensch=liches erspart blieb. Er war aber als echter Jude in dem allgemeinen Wahn seines Volkes befangen, daß diese gegenwärtige Welt (*αἰὼν οὗτος*) rettungslos dem Untergange verfallen sei und durch eine neue, einen ver=besserten Äon (*αἰὼν μέλλων*) ersetzt werden würde. Da macht er es, wie ein Kaufmann, der mit seinem Schätze bergenden Schiff vom Untergange be=droht wird; er verläßt es und läßt alles zurück und rettet sein nacktes Leben auf leichtem Nachen ans sichere Ufer. So auch ruft Christus alle die Seinigen heraus aus einer versinkenden Welt und ladet sie ein, ohne alle Welt= und Natur=Güter mit ihm das leichte Schifflein des Himmelreichs zu besteigen und sich darin das ewige Leben zu sichern, möge auch alles andere, Hab und

Gut und selbst Leib und Leben, dabei verloren gehen. Diese Moral ist also, sagte man, eine Weltuntergangsmoral, ein Provisorium, eine „Interimsmoral" für einige Wochen oder einige Jahre, aber nicht für alle Zeiten. Also war auch die Moral gefallen.

Jetzt halten wir einen Augenblick inne und überschauen das biblische Trümmerfeld der liberalen Theologie. Ausgezogen war man mit der Losung, den „historischen Kern des Lebens Jesu" zu erforschen. Gefallen ist auf dieser Suche unter den Hieben der Kritik das Wunder, gefallen sind die Weissagungen, gefallen sind die Dogmen, gefallen ist die Sittenlehre. Nur eine einzige Säule steht noch: die nackte historische Existenz Christi. Aber nackt und abstrackt steht sie da als Merkmal eines großen Unbekannten, nicht eine einzige Tafel, nicht eine einzige Aufschrift trägt sie mehr.

Jetzt tritt Arthur Drews auf den Plan, nicht ein historischer Theolog, sondern ein spekulativer Philosoph, für den die Idee und nicht die Geschichte das Bleibende und Wertvolle ist. Er verneigt sich tief vor den Herren der liberalen Kritik und übernimmt mit Anerkennung all ihre „Forschungsresultate" und „sicheren Ergebnisse". Dann aber wendet er sich mit aller Energie gegen diese selben Herren und sagt ihnen die Fehde an wegen ihrer Inkonsequenz: Was nützt mir eine geschichtliche Existenz, von der alles Geschichtliche zusammengestürzt ist? „Wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach! Wenn alle Einzelheiten der evangelischen Darstellung sich, wie dies unter den Händen der historischen Kritik der Fall ist, in mythische Nebel auflösen, so fällt damit, gerade vom methodologischen Gesichtspunkte aus, jedes Recht hinweg, nach Beseitigung dieses Was und Wie eines geschichtlichen Jesus noch das bloße abstrakte Daß eines solchen festzuhalten" (Christusmythe II, 395). Von diesem Gesichtspunkte aus, der sich tatsächlich folgerichtig aus der liberalen Christologie ergibt, stellt er dann die These auf: Es gibt überhaupt keinen historischen Christus, dieser ist ebenso abzulehnen wie der dogmatische, es gibt nur einen symbolischen Christus.

Was versteht Drews unter diesem symbolischen Christus, und wie ist nach ihm aus diesem das Christentum entstanden? Das sind die Fragen, die uns jetzt beschäftigen. Der symbolische Christus ist nicht ein wirklicher, ein persönlicher, ein existierender Christus, sondern nur ein gedachter, eingebildeter, ein von der Spekulation konstruierter, eine „Idee von Christus". Näherhin ist er die antike Idee eines Gottheilandes, der herniedersteigt vom Himmel, Mensch wird und die Menschheit durch ein reines, schuldloses Opferleiden erlöst, um sie zu einem neuen, höheren Leben mit der Gottheit auszurüsten und zu befähigen. Diesen Gottheiland dachte man sich in der alten Welt näherhin als einen Sonnengott. Entstanden ist diese Sonnengott-Heilandidee nach Drews aus einem Naturmythus. Die antike Menschheit beobachtete im Laufe des Jahres, wie die Sonne tiefer und tiefer am Himmel sinkt, wie sie selbst und alles Leben der Natur nach und nach im Herbstesgrauen und Winternacht versinkt; wie sie dann wieder im Frühling allmählich zu neuem Licht und neuem Leben ersteht und alles Leben der Natur mit sich zu einer Auferstehung hinaufführt, die gleichkommt einer Umwandlung und Neuschaffung. Dieser Gottheit feierte man daher im Laufe des Jahres, besonders im Frühling ausgedehnte, feierliche Feste.

Bald schloß der Mensch sich selber in dieses Hinab und Hinauf der Sonne und der Natur ein und flehte die Sonnengottheit an, sie möge auch

an ihm eine Umwandlung und Neuschöpfung vornehmen, möge ihn befreien wie von physischem so auch von geistigem Leid und Schwergewicht, möge ihn erlösen von Irrtum und Finsternis des Geistes, von Sünde und Schuld, und besonders von den Verfolgungen der bösen Dämonen, vor denen sich die antike Welt so außerordentlich fürchtete. So wurde der Naturmythus zu einem religiösen Mythus und der Naturkult derselben zu einem Religionskult. Alle alten Kulturvölker kannten einen solchen Sonnenkult, einen solchen Sonnengott-Heiland. Bei den einen hieß er Attis, bei den anderen Adonis oder Dionysos oder Osiris oder Marduk oder Mithras oder Balder. Es waren verschiedene Namen bei verschiedenen Völkern, aber stets derselbe Gott. Aus dieser Vorstellung ist nun das Christentum entstanden und zwar in folgender Weise.

Auch die Juden kannten nämlich einen solchen Sonnengott-Heiland und verehrten ihn (II, 300 ff.). Daß sie seine Menschwerdung und sein Erlösungswerk von ihm erwarteten, das beweist Jesaias durch die Schilderung seines „Gottesknechtes" (53), das folgt aus Ps. 21, dem sog. Leidenspsalm, das folgt aus dem zweiten Kapitel der Weisheit, die das Leiden des Gerechten schildert. Auch sie verehrten diesen Sonnengott und zwar unter dem Namen „Jesus" in einem Kulte, den Drews als „Jesus-Kult" bezeichnet. Es gibt nach ihm also einen „vorchristlichen Jesus-Kult" (II, 310 ff.). Aber wo liegt der biblische Beweis dafür? Drews gerät in einige Verlegenheit angesichts des streng monotheistischen Standpunktes der Juden. Doch er weiß sich zu helfen. Er erkennt und findet den vorchristlichen Jesus in bekannten, alttestamentlichen Namen, wie „Josua", „Jesaias", „Jason", „Job", „Jesse", — man möchte sagen, aus jedem Namen, der mit J anfängt, macht er einen Jesus — welche angesehene jüdische Persönlichkeiten waren, macht dann die Anhänger dieser Männer zu Jessäern oder Jessenern, mit denen wieder die Essäer oder Essener verwandt oder identisch gewesen sein sollen und „von denen wir wissen, daß sie einer mystischen Geheimlehre anhingen". Mit diesen bringt er auch die „Nazoräer oder Nazaräer" in Verbindung, eine „Sekte", die er aus den „Nasiräern" des A. T. herausetymologisiert. Man sieht, wie eine wildgewordene Etymologie leicht und sicher apokalyptische Siegel zu lösen vermag. Also, wir wissen es jetzt: die Juden verehrten schon vor dem Christentum einen Gott-Heiland unter dem Namen Jesus. Aber dieser Kult war geheim und kann deshalb nicht von Drews genau bewiesen werden. Doch ist es so, denn er versichert es so. Die geschichtlichen Dokumente haben die Juden und Christen zerstört und verbrannt, „um die Spuren der wirklichen Uranfänge des Christentums zu vernichten" (II, 313).

Wie entstand nun aus ihm das Christentum? Das kam so (II, 367 ff.). Diese Geheimsekte der „Jesuaner" lebte friedlich zusammen mit dem offiziellen Judentum der Jahveanbeter bis zum Jahre 70, wo Jerusalem zerstört wurde. Da fand die „Umsetzung des mythischen in den geschichtlichen Jesus" statt (II, 314). Und wie kam das? Nach dem Falle der heiligen Stadt raffte sich das offizielle Judentum zusammen, um seine Nation und besonders seinen religiösen Besitzstand zu retten. Daher schloß es alle unsicheren, sektenartigen Gebilde von sich aus. Besonders betonten die Pharisäer und Schriftgelehrten den altmosaischen Standpunkt. Daher kam es bald zum Konflikte mit den „Jesuanern", den Männern eines freieren Geistes, die ihren Sonnengott verehrten und sich weit vom Pharisäismus entfernt hatten. Aus diesem

Konflikte wurde das Christentum geboren. Mit neuer Sehnsucht und Herzensglut erinnerte sich diese kleine tapfere Schar ihrer Heilandshoffnung und erwartete um so sicherer die Menschwerdung des Rettergottes, je größer eben die augenblickliche Not und Verfolgung war. „Jetzt mußten sich folglich auch die gegebenen Verheißungen erfüllen." „Darin lag aber für die jüdischen Sektierer die Aufforderung enthalten, mit ihrer Gnosis aus der Verschlossenheit und Heimlichkeit der mystischen Sekten und Konventikel hinauszutreten und ihren Jesusglauben dem ganzen Volke zu verkündigen" (II, 322). In dieser äußersten Not entstand nun, für die Psychologen unbegreiflich, aber für Drews ganz natürlich, die Überzeugung, daß der bisher von der Zukunft erwartete Gott-Mensch-Heiland in der Vergangenheit bereits um 1 als Mensch geboren worden und um 30 gestorben sei als Erlöser der Welt. Man tat also einen gewaltigen Schritt und setzte die Erfüllung an die Stelle der bisherigen Hoffnung. Einige wenige kluge, führende Leute waren dabei freilich im Spiele, und diese sind dann auch als „historische Persönlichkeiten", als „Stifter" des Christentums in etwa anzusprechen. Sofort entstand nun ein neugieriges Fragen der Gemeinde, wo der Gottheiland geboren sei, wie er gelebt, was er gelehrt und getan, wie er gelitten und gestorben, auferstanden und aufgefahren sei. Diese Fragen wollten beantwortet sein, und so setzten sich jene führenden Männer hin und dichteten die Antworten zurecht auf diese Fragen und Erkundigungen. So entstanden unsere Evangelien.

Aber woher nahm man den vielfachen Einzelstoff und die genaueren Daten? Das ist alles „symbolisch-mythologisch" zu erklären. „Das Knochengerüst", so versichert uns Drews, ist „astral" zu begreifen, d. h. aus dem Sternendienst, aus dem die ganze Idee entstanden ist (II, 275). Aus den Sternbildern hat man auch die Evangelien abgelesen. Da sieht man in klarer Nacht am Himmel ein leuchtendes Kreuz, an ihm einen ausgespannten Menschen, das ist Christi Tod auf Golgatha; um ihn die Sternbilder der wilden Tiere, der Löwe, der Stier, der Widder; das ist die Rotte der Henkersknechte. Dort gibt's auch das Bild des Wassermannes; daraus ist der Wassermann des Johannes des Täufers geworden (II, 270 ff; 418 ff.). Aber die Wunder, woher sind die? Die entnahm man der antiken Welt, die schwamm im Wunderglauben. „Man denke nur an Apollonius von Tyana" (II, 258) oder an Js. 35, 4–7. Aber die Lehre? Die entlehnte man dem Alten Testamente, der Stoa und der hellenistischen Umwelt, die kannte schon alle Lehren des Evangeliums. Im übrigen hatte Isaias, nach Drews, die Heilandsgestalt schon deutlich astral vorgezeichnet (II, 247 ff., vgl. II, 355–394). Auf diese Weise entstanden die Evangelien und zwar „während des ersten Viertels des 2. Jahrhunderts". Und aus ihr entstand bald dann auch die Kirche. Diese hat dann diese Dichtungen für bare geschichtliche Münzen genommen und aus ihnen allmählich „massive Dogmen" und „klotzige Superstitionen" geprägt.

Damit steht Drews am Ende seiner Lösung des Leben-Jesu-Problems. Doch er wirft noch einen Blick auf Gegenwart und Zukunft. In der Gegenwart herrscht noch das Christentum mit seiner handfesten Dogmatik. Das muß jetzt anders werden. Die Religion der Zukunft kann nur eine Religion der Ideen sein, diese allein kann den forschenden Geist befriedigen, nicht eine Religion der geschichtlichen Tatsachen. So hat's ja schon Kant

gewollt. Also zurück zum Idealismus, genauer, hin zum idealistischen Monismus (II, 408—417).

Drei Phasen der Entwicklung hat die alte, echte Gottheilandidee durchgemacht: 1. die polytheistische, Verbindung derselben mit der Vielgötterei im Heidentum; 2. die monotheistische, Verbindung derselben mit der Ein-Gott-Lehre im Christentum; 3. die monistische, Verbindung derselben mit der neuen monistischen Frömmigkeit des deutschen Monistenbundes. Das Christentum hat in der Vergangenheit zweifellos Verdienste; aber jetzt ist es veraltet und, weil es sich einer Fortbildung widersetzt, deshalb ist es der Feind, der einzige Feind. Daher der Ruf der alten Enzyklopädisten: Ecrasez l'infâme, rottet es aus mit allen Mitteln (II, 413 ff.).

II.

Wenn ich nun dazu übergehe, auf die Erklärungen und Angriffe von Drews zu antworten, so meine ich, mit einem allgemeinen Urteile beginnen zu dürfen. Es ist seit den Tagen des Juden Trypho zur Zeit Justins, und des Heiden Celsus zur Zeit des Origenes vieles gegen das Christentum gesagt und geschrieben worden, aber solch tolle Ungereimtheiten und psychologische Unbegreiflichkeiten, wie sie Drews vorbringt, waren doch bisher in der Welt unerhört. Alles andere beiseite zu lassen, wie ist es möglich, daß eine kleine unbekannte Sekte dadurch zum Quell- und Ursprungspunkte des Christentums wird, daß eine Handvoll unbekannter Männer das suchende Antlitz der Gemeinde, das vorwärts auf einen kommenden Gottheiland gerichtet ist, plötzlich rückwärts wendet auf einen gekommenen, dann rasch von ihm ein geschichtliches Leben zusammenphantasiert, es den Gemeindegliedern in die Hand gibt und dann in alle Welt hinausschickt, um die Menschheit zum Christentum zu bekehren. Und das alles wie im Fluge; denn in einer kurzen Zeit nach 70 muß alles gemacht und fertig sein. Kirche und Christentum und ihre Einbürgerung in allen Kulturstätten am Mittelmeer. Eine solche Autosuggestion der Welt steht einzig da! Und wie kommt es, daß eine solch kleine Sekte, deren Dasein und Namen man nicht einmal feststellen kann, mit ihrer Gottheilandidee so ein riesiges Glück hatte, die doch Gemeingut der ganzen alten Welt gewesen sein soll, also niemandem etwas Neues bot? Man hat gesagt, der Mann, der das alles vorträgt, scherze, wolle nicht ernst genommen werden. Doch er wehrt sich dagegen sehr und beruft sich dafür auf seine Philosophenwürde. Gehen wir also etwas näher darauf ein.

Welche Zeugnisse haben wir für die geschichtliche Existenz Jesu? Sie sind dreierlei: heidnische, jüdische und vor allem christliche. Ich nenne von den Heidenzeugen Suetonius, Plinius und Tacitus. Alle schrieben um die Zeit von 100—120. Als uninteressierte Heiden erwähnen sie Christus und sein Leben nur nebenher in ihren Schriften. So berichtet Suetonius in seinem Werke über „die römischen Kaiser" (de vita Caesarum), daß Claudius um 50 die Juden aus Rom vertrieb, weil sie ständige Tumulte unter sich erregten wegen eines „Chrestus" (impulsore Chresto). Dieser Chrestus ist unser Christus, und die Tumulte sind die Zänkereien der Juden und Christen über die Bedeutung des Herrn als Stifter der neuen Religion, die vorläufig als jüdische Sekte galt. Ein anderer Zeuge ist Plinius d. J., der als Statthalter von Bithynien seinem Kaiser Trajan Bericht erstatten muß über die dortigen Christen. Er schreibt darüber einen längeren Brief, aus dem nur

die eine Stelle hervorgehoben sein mag, daß die Christen „an einem bestimmten Tage vor dem Sonnenaufgang zusammenkommen und Christo Loblieder singen wie einem Gotte" (carmenque Christo dicere quasi Deo, Ep. 96). Der arme Heide weiß nicht, was das eigentlich soll; wir aber wissen, daß es die urchristliche Eucharistiefeier ist, die Christus vor seinem Tode einsetzte und den man bei ihrer Feier von Anfang an als einen Gott verehrte und anrief. Ein dritter Heidenzeuge ist Tacitus. Er kommt in seinen „Annalen" oder Jahrbüchern auch auf die Christen und ihre Verfolgung durch Nero zu sprechen und sagt dabei: „Dieser Name (d. h. ‚Christiani') hat seinen Ursprung in Christus, der unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden war" (Annales XV, 44). Hier bezeugt der Heide Christi Existenz und Tod mit genauen historischen Daten. — Von den jüdischen Zeugnissen übergehe ich die bissigen Angriffe auf Christus seitens der späteren talmudischen „Toldoth Jeschu" (Stammbaum Jesu) und erwähne nur den Bericht von Josephus Flavius, der bei der Zerstörung Jerusalems jüdischer Anführer war und später in Rom schriftstellerte. Er schreibt: „In jener Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn einen Menschen nennen soll. Er war nämlich ein Wundertäter, ein Lehrer der Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnehmen. Und viele Juden und Hellenen zog er an sich. Er war der Messias. Und als ihn auf Klagen unserer ersten Männer Pilatus mit dem Kreuze bestraft hatte, verließen ihn seine Anhänger doch nicht. Denn er erschien ihnen nach drei Tagen wieder lebendig . . . Noch bis heute hat das Geschlecht derer nicht aufgehört, die nach ihm Christen genannt werden" (Antiq. XVIII, 3, 3). Er erwähnt auch den Tod des Jakobus minor, des „Bruders des Herrn" (XX, 9, 1).

Drews kann diese Zeugnisse nicht gebrauchen. Deshalb verwirft er sie. Nicht die Heiden haben das geschrieben, sondern die bösen Christen haben es in jene Schriften eingeschmuggelt, damit heute Drews damit widerlegt werden kann. Wir erwidern: 1. Die ganze alte Welt kennt einen Zweifel an der historischen Existenz Christi nicht, sondern nur erst Drews. 2. Hätten die Christen diese Einschübe verübt, dann wären sie sicher ruhmrediger und reichhaltiger ausgefallen als diese dürftigen, kargen Notizen. 3. Sie hätten sie auch gewiß in viel mehr Schriften als in diesen wenigen angebracht. Denn noch andere jüdische (Philo) wie heidnische Schriften standen ihnen dafür zur Verfügung (vgl. die Literaturgeschichte). Die Erklärung von Drews ist Flucht und Willkür, keine plausible Begründung.

Wir kommen zu den christlichen Zeugnissen; sie sind natürlich die zahlreicheren und triftigeren. Zuerst sei Paulus genannt, weil er zuerst schrieb und betreffs der Echtheit den Gegnern gegenüber am festesten im Sattel sitzt. Zuvor aber eine erläuternde Bemerkung: Paulus schreibt kein Evangelium, kein Leben Jesu, er schreibt Briefe, also Gelegenheitsschriften über religiöse Fragen, wie Eucharistie, Taufe, Ehe, Buße. Selbstverständlich kann er das nicht, ohne auch das Leben Jesu zu berühren. Das geschieht denn auch reichlich. Er erwähnt die Geburt des Herrn von einer Mutter (factus ex muliere) in dem jüdischen Volke (factus sub lege, Gal. 4, 4), seine dem ersten Adam entgegengesetzte gottgehorsame Lebensführung (Röm. 5, 12 ff.), seine Lehrworte über die Ehescheidung (1. Kor. 7, 10), über den Unterhalt der Jünger (1. Kor. 9, 14 vgl. 1. Tim. 5, 18) und über das Abendmahl, und zwar seine Handlung bei der Stiftung sowohl als die begleitende

Rede (1. Kor. 11, 23 f.); er nennt den Herrn einen Nachkommen Davids (Röm. 1, 3 vgl. 2. Tim. 2, 8). Am meisten verweilt er bei Jesu Tod und Auferstehung als den Haupttaten der Erlösung: er schildert den Verrat des Judas (1. Kor. 11, 23), wie Jesus von den Juden geschmäht (Röm. 15, 3), am Osterfeste (1. Kor. 5, 7) gekreuzigt wurde (Gal. 3, 1; 6, 14; 1. Kor. 1, 23; 2. Kor. 13, 4; Phil. 2, 8; Kol. 1, 20) unter Pontius Pilatus (1. Tim. 6, 13), für uns starb und ins Grab sank (1. Kor. 15, 4), von Gott aber wieder auferweckt (Röm. 4, 25; 1. Kor. 15—28) und zum Himmel erhöht wurde (Röm. 8, 34; 1. Kor. 15, 27 f.; Phil. 2, 7—11).

Wie stellt sich Drews zu diesen paulinischen Zeugnissen? Gern möchte er auch den hl. Paulus zu einem „Mythus" machen und die Briefe für unecht erklären; aber er scheut sich doch. Unsere Zeugnisse stammen aus den vier Hauptpaulinen, die auch die rabiateste, skeptischste Kritik noch nicht angetastet hat. Hinter jedem Briefe steht der ganze geschichtliche Paulus, von Fleisch und Blut, voll Kampf und Begeisterung, erfüllt mit guten wie schlimmen Erfahrungen. Was da steht, ist erlebt, nicht erdichtet. Drews hilft sich dennoch: Die Briefe enthalten zu wenig als Zeugnisse für eine historische Existenz Christi. Paulus, der den Herrn persönlich nicht gekannt, habe nur ein Interesse an dem transzendentalen, „übergeschichtlichen" Christus, nicht am geschichtlichen. Wir lassen noch einmal die Reihe der echt historischen Daten der Paulinen, die das ganze Leben Christi einrahmen, an uns vorübergehen und staunen über den Mut einer solchen Gelehrtennatur, die das Blaue vom Himmel fortdisputiert.

Wir übergehen eine Reihe ähnlicher Zeugnisse aus den Schriften der übrigen Apostel, es sind ihrer viele,[1] und wenden uns zu den Evangelien. Hier schwelgt Drews in wahrer Mythen-Forscher-Wonne; kann er sich doch hier so stark auf das Zeugnis der liberalen Kritik stützen, die alle Stützen niedergerissen, alle Grenzsteine versetzt hat. Wir können an diesem Orte natürlich nicht die ganze Frage der Echtheit der Evangelien aufrollen, müssen uns auf die kurze Hervorhebung der Hauptgründe für diese Echtheit beschränken.

Schon seit David Friedrich Strauß sind die Evangelien für Mythen und Dichtungen erklärt, und doch will weder der schlichte Sinn der Christen noch die Zunft der Theologen an dies dekretierte Dogma glauben; denn immer noch werden die Evangelien widerlegt und bekämpft: ein Zeichen, daß sie immer noch ihre geschichtliche Geltung nicht verloren haben. Eine ausgemachte Sache verfällt dem Tode des Schweigens. Von keiner theologischen Frage aber redet und schreibt man mehr als von den Evangelien, also leben sie.

Für ihre Echtheit sprechen innere und äußere Gründe. Es ist unmöglich, diesen reichen religiösen Gedankeninhalt, der das Siegel der übernatürlichen Herkunft an der Stirne trägt, zu erfinden. Es ist unmöglich, dies vielfach verschlungene Ineinander von Reden und Handlungen frei zu konstruieren. Es ist unmöglich, daß die Männer des Urchristentums, hätten sie rein aus der Idee und abstrakt-begriffsmäßig einen inkarnierten Gott geschildert, solch echt menschliche, ja oft anstößige Züge in diese Schilderung aufnahmen. So die Worte in Jesu Mund: „Nur einer ist gut, Gott allein" (Mk. 10, 18),

[1] Vgl. Apg. 2, 22 f.; 2, 32; 3, 14; 5, 30; 10, 38; 13, 29; 20, 35. Hebr 2, 3; 2, 14. 18; 4, 15; 5, 8; 7, 26; 9, 12. 24. 28; 10, 13; 12, 2 f.; 13, 12 f. 1. Petr. 1, 19; 22, 23; 3, 18; 2. Petr. 1, 16 f.; Offbg. 22, 16. Von Paulinen vgl. noch 1. Tim. 3, 18; 6, 13; 2. Tim. 2, 8; Phil. 2, 7 f.; 3, 20; Kol. 1, 20; 1. Thess. 2, 15.

oder das Urteil der Juden: „Der hat einen Teufel“ (Mk. 3, 21), oder die Ölbergszene, wo der Herr um Befreiung von dem Leidenskelche bittet (Mt. 26, 39), oder der Ruf: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, oder „Von jenem jüngsten Tage weiß niemand etwas, sondern allein der Vater“ (Mk. 13, 32). Das sind so zweifellos echt historische Züge, wie sie einer nur phantasiemäßig geschilderten, künstlich erdichteten Gottesgestalt schnurstracks widersprechen. Gerade in der Schwierigkeit ihrer Erklärung liegt der Beweis für ihre Echtheit. Eine Dichtung hätte sich die Sache wahrlich leichter gemacht.

Für die Echtheit der Evangelien spricht ferner die Tatsache, daß alles, was wir an Nebenumständen und Nebenzügen in den Evangelien finden, auch von der jüdischen Zeitgeschichte bestätigt wird. Auch sie weiß von einem Landpfleger Pontius Pilatus um jene Zeit, von Schriftgelehrten und Pharisäern, von Hohenpriestern und Priestern, von der eigentümlichen pharisäischen Art des Kultus und Gesetzesdienstes, von den genannten vielfachen Städten und Flecken, von den Flüssen und Bergen, von den Wüsten und umliegenden Völkerschaften, von ihren Sitten und Gebräuchen, von Samaritern und Juden, von römischen und jüdischen Parteien; kurz das ganze Milieu der Evangelien ist echt historisch. Wenn das eine oder andere Städtchen, wie etwa Nazareth, erst später in der Profangeschichte genannt wird, so liegt das an seiner Geringheit (Joh. 1, 46), nicht aber an seiner Nichtexistenz.

Zu diesen inneren Gründen treten äußere Zeugen. Das sind zunächst die Kirchenväter, in deren Stimmen sich die lebendige Tradition und geschichtliche Erfahrung der christlichen Urzeit vernehmen läßt. Schon die ältesten unter ihnen, die man wegen ihres nahen Verhältnisses zu den Aposteln „apostolische Väter“ genannt hat und deren Wirksamkeit sich unmittelbar an die apostolische Zeit anschließt, erwähnen unsere Evangelien und zitieren aus ihnen Stellen als Gottes Wort und heilige Geschichte. Besonders ist es das erste Evangelium nach Matthäus, das von den Vätern berücksichtigt wird. Ich nenne von diesen apostolischen Vätern Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Hermas und den Verfasser des Barnabasbriefes (vgl. Schanz, Matthäuskommentar, S. 7). Auf einen von den apostolischen Vätern möchte ich etwas näher eingehen; es ist Papias. Dieser war Bischof in Hierapolis in Kleinasien, hatte also eine angesehene Stellung in der Kirche, wie auch die eben genannten Väter. Er stand als kleinasiatischer Bischof den Wurzeln des Christentums sehr nahe, mitten in seinem Ursprungsgebiete. Dazu kommt, daß er Schüler des letzten, um 100 gestorbenen Apostels Johannes war. Er schrieb um 130 sein Werk „Erklärungen und Aussprüche des Herrn“. In diesem gibt er nicht nur Mitteilungen über Aussprüche aus der Predigt Jesu, sondern er berichtet auch, wie die Evangelien entstanden sind, wenigstens die beiden ersten. Auch in der liberalen Kritik unserer Zeit steht dieses älteste Geschichtszeugnis über die Abfassung der Evangelien in hohem Ansehen. So schreibt ein neuestes „Handbuch der Kirchengeschichte“ von Preuschen-Krüger 1911, S. 44: „Wichtig sind seine Mitteilungen über die Entstehung der Evangelien des Matthäus und Markus, neben denen er Lukas und Johannes kannte und benutzte.“ Was berichtet nun Papias über diese Entstehung unserer Evangelien? Er schreibt darüber folgendes: „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die Aussprüche (des Herrn) auf und ein jeder übersetzte dieselben, so gut er es vermochte“ (Euseb. h. e. 3, 40, 17). Noch eingehender berichtet er über das zweite Evangelium: „Markus war der

Dolmetscher des Petrus und schrieb sorgfältig alles auf, was er im Gedächtnisse bewahrt hatte. Doch band er sich nicht an die Ordnung, die von Christus in seinen Reden und Handlungen beobachtet worden war. Denn er selbst hatte den Herrn nicht gehört, noch war er in seinem Gefolge gewesen. Später aber, wie gesagt, hatte er Umgang mit Petrus, welcher den Unterricht nach dem Bedürfnisse seiner Zuhörer einrichtete, aber nicht nach der genauen Reihenfolge der Reden des Herrn. Daher hat Markus keinen Fehler begangen, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es im Gedächtnisse bewahrt hatte. Denn darauf verwandte er seine Sorgfalt, nichts von dem, was er gehört hatte, zu übergehen oder etwas Unwahres in seiner Schrift zu sagen" (ebd.). So weit der Kirchenvater. Was sagt nun Drews zu diesem Berichte? Er nimmt ihn erst hin, sucht ihn aber dann sofort zu verdächtigen: „Hiermit scheint ja (!) in der Tat die Entstehung des ältesten Evangeliums (Drews meint Markus) ziemlich nahe an die Zeit Jesu selbst herangerückt und sein historischer Charakter beglaubigt. Die Frage ist nur, welcher Grad von Zuverlässigkeit der Nachricht des hieropolitanischen Bischofs zukommt" (Christusmythe II, 178). Also wird der urchristliche Bischof verdächtigt, daß er seine Nachricht leichtfertig in die Welt gesetzt habe. Drews kennt nach 1900 Jahren den Ursprung der Evangelien besser als Papias, der mitten in dem damaligen Missionsgebiete lebte, bei dem bekannten lebhaften Verkehr der Urchristen untereinander die besten Verbindungen nach allen christlichen Zentralen Jerusalem, Antiochien, Rom usw. hatte und der sich sogar rühmt, daß er den mündlichen Nachrichten stets genau nachgeforscht habe: „Traf ich jemand an, der mit den Ältesten verkehrt hatte, so fragte ich ihn sorgfältig um die Reden derselben: was hat Andreas oder was hat Petrus gesagt oder was hat Philippus oder was hat Thomas oder Jakobus oder Johannes oder Matthäus oder ein anderer von den Jüngern des Herrn gesagt?"

Wir haben aber auch noch eine andere gewaltige äußere Zeugenautorität, die von Uranfang existierte und das christliche Schrifttum gewissenhaft überwachte und jedes apokryphe abwies: das ist die Kirche. Alles, was nicht apostolischen Ursprungs war, dem verstattete sie keinen entscheidenden Einfluß auf ihr Denken und Handeln, Wollen und Hoffen. Sie aber bezeugt uns von Anfang an die Echtheit der Evangelien und gebraucht sie als Gottes Wort, also als höchste Wahrheit. Man kann nun ihr Zeugnis zweifach werten: einfach geschichtlich oder dogmatisch. In jedem Falle, auch im ersten für jeden unbefangenen Forscher, besitzt die Kirche eine gewaltige Zeugenautorität. Für den Katholiken ist die Kirche die von Gott bestellte Lehrerin der Völker. Die Kirche aber hat die Evangelien neben den anderen biblischen Büchern auf dem Tridentinum und noch einmal auf dem Vatikanum feierlich dogmatisiert. Für uns ist also ihre Echtheit keine Frage, sie war für uns Katholiken nie eine Frage, sondern eine Tatsache, eine dogmatische Tatsache. Daß damit nicht auch alle Fragen im Kleinen, in Nebendingen gelöst und dogmatisiert sind, sondern freier Disputation unterliegen können, hat mit dieser prinzipiellen Stellungnahme zu den Evangelien nichts zu tun.

III.

Wir stehen am Ende unserer Erörterung über die Existenz Christi. Nur die Hauptpunkte des Problems und seiner Entwicklung konnten und sollten hervorgehoben werden. Wir fassen sie hier nochmals zusammen.

1. Wir protestieren entschieden gegen den Versuch von Drews und seinem Anhange, dem christlichen Volke die Überzeugung von der geschichtlichen Existenz Jesu zu entreißen und ihm dafür das mythologische, fabelhafte Phantasiegebilde eines „symbolischen" Christus aufzureden. Wir betonen es laut, daß keine geschichtliche Tatsache der Welt so gut oder besser bezeugt ist, als die Existenz und Wirksamkeit Christi oder Jesus von Nazareth. Wir bedauern und beklagen Drews und seiner Anhänger Unterfangen, dem christlichen Volke das Brot der Wahrheit zu entreißen und dafür die harten Steine einer monistischen Weltanschauung darzubieten und den Blick der christlichen Welt von dem ergreifenden Drama des Golgatha hinweg- und hinzulenken in die leere tote Sternenwelt. Sofern diese Tätigkeit sich sogar auf die Jugend und die Schule bezieht, halten wir sie für eine nationale Gefahr. Wir bedanken uns für einen Gottesbegriff, in dem der Mensch Gott entthront und entrechtet und sich selbst an dessen Stelle setzt. Wir bedanken uns für das monistische Frömmigkeitsideal, wonach der Mensch in seiner eigenen Natur die Normen und Kräfte zu seiner Erlösung und sittlichen Lebensführung besitzt. Was die Menschheit aus sich selbst in diesem Sinne vermag, das lehrt die Geschichte des Heidentums, das lehrt uns unsere heutige gottentfremdete Welt mit ihrem Kampf aller gegen alle. Wir glauben nach wie vor nur an einen Gottmenschen, nicht an eine Gottmenschheit, wozu wir alle gehörten.

Wir beklagen ebenso die Tätigkeit der liberalen Kritik, welche den Boden für die von Drews und den Monisten vertretenen Theorien bereitet hat. Sie hat gesäet, was Drews jetzt erntet. Das gesteht sie selber offen ein. J. Weiß in Heidelberg, ein Vertreter dieser Kritik, sagt, daß eine schwere „Schicksalsstunde" für die protestantische Theologie hereingebrochen sei, aber durch ihre eigene Uneinigkeit und Unsicherheit (bei Drews II, 406). Harnack meint: „Die Verwirrung scheint hoffnungslos" (Wesen des Christentums 2). Tröltsch, ein anderer Führer, schreibt: „So wie es (jetzt) ist, kann das religiöse Chaos und das religiöse Elend nicht weiter dauern" (die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben 1911, 47). Man ruft zur Umkehr. Aber wohl gemerkt, nicht zur alten Christologie. Die sei für immer dahin. Tröltsch deutet den Weg an: Umkehr zum Christentum, aber nur zur ewig gültigen Wahrheit, nicht zu seiner massiven Geschichtlichkeit, diese sei gefallen. Also richtet man sich schon ein auf ein Christentum ohne Christus. Und das paßt so ganz in unsere Zeit: Man hat in unseren Tagen eine Gotteslehre ohne Gott, eine Seelenlehre ohne Seele, ein Christentum ohne Christus. Und diese Zeit brüstet sich mit ihrer haarscharfen Logik und klargeschliffenen Wissenschaft!

2. Nirgends ein fester Boden außerhalb der katholischen Kirche; das haben wir klar erkannt. Ich schweige von dem kleinen Häuflein der protestantischen Orthodoxen, um ihm nicht wehe zu tun. Reden könnte man schon auch über ihn. Doch heute mag Schweigen besser sein als Reden. Aber mit erneuter Begeisterung und siegesfroher Stimmung wenden wir uns zum dogmatischen Christus der vielgelästerten katholischen Kirche. Nicht der Drewssche Christus, nicht der liberale Christus, nicht der symbolische, nicht der rein historische, nein dieser kirchliche Christus ist unser fester Anker in der Not der Zeit. Dieser ist der Christus der Apostel, der Christus der Märtyrer, der Christus des Urchristentums, der Christus, der die Welt erobert

hat, der Christus, der mit leuchtendem Gewande durch die Entwicklungsgeschichte der Menschheit daherschreitet, Segen überall unter seinen Füßen (Apg. 10, 38). Wir fallen nieder, berühren den Saum seines Mantels und rufen aus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? . . . Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus der Sohn Gottes“ (Joh. 6, 69 f.)!



„Ist auch Saul unter den Propheten?“

(1. Sm. 10, 10 ff. und 19, 18 ff.)

Von Universitätsprofessor Dr. J. Göttsberger-München.

Wie das Sprichwort: „Ist auch Saul unter den Propheten?“ entstanden ist, wird zweimal erzählt und je zeitlich verschieden eingereiht. Übereinstimmend nehmen die Exegeten an, daß 1. Sm. 10, 10 ff. die ursprünglichere Form der Überlieferung darstelle. Als Saul mit seinen Knechten die entlaufenen Eselinnen seines Vaters suchte, wurde er von der Begeisterung einer begegnenden Prophetenschar angesteckt und erregte hierdurch die Verwunderung der Leute; diese Verwunderung sprach sich im geflügelten Worte aus. Nach 1. Sm. 19, 18 ff. ist Saul von prophetischer Begeisterung ergriffen worden, als er bereits König war und den verhaßten Nebenbuhler David in seine Hand bekommen wollte. Richtig erzählt, so meist die konservativen Exegeten, sei der Vorgang, wie das Sprichwort entstand, 1. Sm. 10, 12; bei Gelegenheit von 1. Sm. 19, 18 ff. erinnerte man sich dessen nur.[1] Die kritische Exegese gibt die Wahrheit der einen Darstellung preis und urteilt: die Erklärung des Sprichwortes liege 1. Sm. 19, 24 in viel schlechterer Fassung vor, 1. Sm. 19, 18 ff. sei ein minderwertiges Stück späterer Herkunft.[2] Demgegenüber läßt sich mit hinreichender Sicherheit nachweisen, daß gerade 1. Sm. 10, 10 ff. für sekundär gelten muß, und daß die einzige Überlieferung über die Entstehung des Sprichwortes sich in 1. Sm. 19, 18 ff. findet.

In 1. Sm. 10 ist der Textbestand durchaus nicht in Ordnung. Das große Mittelstück dieses Kapitels steht in keinem rechten Zusammenhang mit der Erzählung, die von Kap. 9 her noch in unser Kapitel herübergreift. Ja mit V. 13 bricht die Aufeinanderfolge der Ereignisse schroff ab. Dafür weist dieser Abschnitt manche Züge auf, die an unserer Stelle sich rätselhaft ausnehmen, aber auf ein anderes Kapitel bezogen Sinn gewinnen. Diese Sätze sollen nun näher begründet werden.

Saul ist mit seinem Knechte auf der Suche nach den entlaufenen Eselinnen und geht in die Stadt des Gottesmannes Samuel, um von ihm ein Gotteswort in betreff der Eselinnen zu erhalten (vgl. 9, 9). Samuel nimmt sie

[1] N. Schlögl, Die Bücher Samuels (1. u. 2. Buch der Könige) übersetzt und erklärt S. 135. Hummelauer, Comm. in libros Samuelis p. 196. P. Dhorme, Les livres de Samuel 178 stellt nur die Verschiedenheit beider Erklärungen fest. A. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige 85 läßt beide Variationen als selbständige, voneinander unabhängige Anekdoten umgehen.

[2] K. Budde, Die Bücher Samuel erklärt 69. W. Nowack, Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt 97, 100 f. B. Stade, in Cheynes Encyclopaedia biblica IV 4278.

(22. 5. 12.)

auf, bewirtet sie und verspricht, den Saul am nächsten Morgen zu entlassen, und will ihm alles mitteilen, was ihm am Herzen liegt (9, 19). In der so einläßlichen Erzählung, wo Zug um Zug in durchsichtigem Zusammenhange sich folgen, kann unter letzterem nur die Sorge verstanden sein, wo die Eselinnen zu finden seien. Daß viele Erklärer etwas anderes darunter verstanden, hat 10, 1 verursacht: bevor Samuel das versprochene Gotteswort mitteilt, salbt er den Saul zum König und kündigt das mit Worten ausdrücklich als Gottes Auftrag an. Daraus schloß man, daß diese Handlung Samuels mit dem sich decken muß, was Saul am Herzen lag, daß also Saul selbst im geheimen sich mit ähnlichen Wünschen getragen habe. Allein es soll doch die Salbung zum Könige für Saul selbst als etwas Überraschendes erscheinen. Wie soll das der Fall sein, wenn der Gedanke Sauls selbst auf Ähnliches gerichtet war, und wenn Samuel diesen Gedanken als Herzenskundiger in ihm hätte lesen können? Glaubte man nicht, 10, 1 herbeiziehen zu müssen, so würde niemand unter 9, 19 etwas anderes suchen, als daß Samuel den Saul über die Eselinnen aufklären wolle. Das wird auch tatsächlich berichtet. Nach 9, 26 entläßt Samuel, wie er angekündigt, den Saul. Auf dem Wege hält er ihn an, um ihm das Gotteswort mitzuteilen (את דבר אלהים 9, 27). Wenn der Bescheid über die Eselinnen von einem Gottesmann erholt wird, so kann dieser Bescheid ein Gotteswort genannt werden. Das Wort nun, mit dem Samuel die Königssalbung begleitete, ist sicherlich ein Gotteswort zu nennen. Aber 10, 2 folgt noch ein Gotteswort, nämlich die Angabe, daß die Eselinnen zu finden seien. Wir würden es vermissen, wenn gerade das Gotteswort, um welches Saul zu Samuel ging, nicht als solches berichtet würde.

Bis hierher (10, 2) hängt alles ohne Lücke und Überschuß zusammen. Da aber im folgenden der Faden der Erzählung uns unmerklich aus den Händen gleitet, so empfiehlt es sich, von rückwärts her dem Zusammenhang nachzugehen. Wenn wir nach dem Schluß dieser Episode suchen, so müssen wir im Auge behalten: die Entlassung geschah zu dem Zwecke, daß Saul mit seinem Knechte heimkehrte. Auch wird die Kunde, daß die Eselinnen gefunden seien, dem Saul offenbar von Leuten gebracht, die ihm vom sorgenden Vater entgegengeschickt wurden. Also befand er sich doch wohl auf dem Heimwege.[1] Nach 10, 14 ff. ist nun Saul, der nach dem Vorausgehenden auf dem Heimwege sich befand, wirklich wiederum in seiner Heimat. Folglich setzt sich hier die Erzählung von Sauls Suche nach den Eselinnen fort, oder vielmehr sie kommt mit V. 14 ff. zum Abschluß. Da von einer Ankunft zu Hause nicht die Rede ist, besteht vor V. 14 eine sehr fühlbare Lücke. Die Erzählung ist in sich nicht vollendet. Es ergibt auch die Ausscheidung eines Zwischenstückes keine fortlaufende Erzählung. Daß aber eine solche Lücke in der Darstellung entstehen konnte, deutet auf ein textliches Mißgeschick im vorausgehenden hin, das bei genauer Betrachtung sicher festgestellt werden kann.

[1] Daß er mit den Sendlingen des Vaters am Grabe der Rachel zusammentrifft, macht bei dieser Erklärung Schwierigkeiten. Es konnte wohl nicht auf dem Heimwege vom Aufenthaltsorte Samuels liegen, wenn es bei Bethlehem zu suchen ist (vgl. Gn. 35, 19 f., 48, 7). Jer. 31, 15 werden wir nach Ramah verwiesen, wenn wir das Grab der Rachel suchen. Es ist also ein geographischer Widerspruch, bei dem die Lagebestimmung an unserer Stelle, auf dem Heimwege des Saul, die besseren Stützen aufweist, oder umgekehrt: wenn Saul sich bei der Begegnung am Grab der Rachel befand, konnte es nicht im Süden liegen. Diese Lage, die wir aus unserer Stelle schließen, wird durch eine andere Stelle bestätigt.

Gehört das Zwischenstück (10, 3 – 13) in den Zusammenhang, in dem es gegenwärtig steht? Die meisten Exegeten bejahen es und lassen die Vorgänge auf dem Heimwege Sauls sich vollziehen.[1] Allein es dient dem Fortgang der Erzählung in keiner Weise. Zunächst werden V. 3 ff. anscheinend eine Reihe von Zeichen aufgezählt, welche mit keinem Worte vorbereitet werden. Die LXX hat hier den Mangel gefühlt und durch einen Einschub schon vor 10, 2 auf ein kommendes „Zeichen" hingewiesen. Jedoch das, was die LXX als Zeichen auffaßt, das Auffinden der Eselinnen, spielt im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden eine ganz andere Rolle. Es ist nur die versprochene (9, 27) Antwort auf die Frage Sauls, der sich um die Eselinnen sorgte. Die gleiche Tatsache kann nicht zugleich als ein göttliches Zeichen, etwa zur Ermutigung des von der Königssalbung überraschten Saul bestimmt, gefaßt werden. Das eine Zeichen der LXX steht auch im Widerspruch mit „diesen Zeichen" (V. 7), und tatsächlich gehen diesem Verse mehrere Zeichen voraus. Was soll zudem ein Zeichen angesichts der vollzogenen Königssalbung? Die Erklärer bemühen sich ohne rechten Erfolg, durch Zwischengedanken an dieser Stelle ein Zeichen verständlich zu machen. Wie passend dagegen gibt der Prophet dem Saul Zeichen dafür, daß Gott mit ihm sein werde, wenn er tue, was seine Hand finde (V. 7). Damit fällt jede Möglichkeit dahin, die Zeichen in irgendeine Verbindung mit der Königssalbung zu bringen.

Wie also kein Übergang 10, 13 mit 10, 14 ff. zusammenschließt, so führt auch von der Heimkehr des Saul (9, 26 ff.) keine Brücke zum folgenden Zwischenstück. Das Stück selbst weist vielmehr durch bestimmte Anzeichen in einen ganz anderen Zusammenhang. Im gegenwärtigen Kontext ist es ganz zwecklos, daß der Erzähler auf den Philistervogt hinweist, in dessen Stadt Saul kommt (V. 5). Wenn wir gleich darauf lesen, daß ihn in dieser Stadt prophetische Begeisterung erfassen werde, und daß er tun solle, was seine Hand finde (V. 7), so rückt das schon unwillkürlich den Gedanken nahe: die Aufgabe, der Saul entgegengeführt werden soll, werde eine Befreiungsaufgabe sein, werde sich gegen die Philister richten und wolle besonders den Vogt der Philister betreffen.[2] Und siehe, der Vogt der Philister taucht an einer anderen Stelle auf (Kap. 13), nachdem Saul schon lange König ist und einen erwachsenen Sohn Jonatan hat; der Philistervogt wird erschlagen (13, 3 ff.), und wenn es in dem Berichte heißt, Jonatan habe ihn getötet, so singt doch das Volk: „Saul hat den Vogt der Philister erschlagen" (13, 4). Noch von einer Stelle führt der Verbindungsfaden nach Kap. 13. Saul soll 7 Tage lang auf Samuel warten (10, 8), und nach 13, 8 wartet Saul mit dem Opfern so lange auf Samuel. Ebenso stimmt die Lokalisierung überein. Hier wie dort ist ein Gib'a oder Geba (10, 5 und 13, 2 – 3) und ein Gilgal (10, 8 und 13, 4 ff.) genannt. Kap. 13 ist aber in den erwähnten Zügen des Kap. 10 nicht bloß vorbereitet, sondern es schließt sich engstens an Kap.

[1] Z. B. Nowack 46 f. scheidet nur V. 8 und einen Teil von V. 9 aus; ebenso Budde 69. Nach letzterem hält A. Lods (vgl. Budde 52) V. 8 und 14 – 16 für nicht ursprünglich. Daß V. 14 – 16 sich, wenn auch nicht ohne Lücke, an Kap. 9 u. 10, 1 anschließen, ist schon gesagt worden.

[2] Anders J. Schäfers, 1. Sm. 1 – 15 literarkritisch untersucht (Bibl. Zeitschr. V 128 f.); gegen ihn H. Wiesmann, Die Einführung des Königtums in Israel (Zeitschr. f. kath. Theologie XXXIV 123).

10, 13 an. Der Ankündigung des Propheten folgt sofort der Bericht über die Erfüllung, aber nur bis zum Ende der prophetischen Begeisterung Sauls (10, 13). Wo der Bericht über die Erfüllung abbricht, setzt Kap. 13 mit der Ermordung des Philistervogtes, dem Zuge nach Gilgal und dem Warten auf den Propheten ein, wenn auch die Textverarbeitung in Kap. 13 uns die genaue Stelle nicht mehr aufzeigen läßt.

Infolgedessen ist es zu wenig, bloß 10, 8 dem Redaktor zuzuweisen, um 13, 7b – 15 vorzubereiten. Es ist die Verbindung viel enger, und dieser Zug ist nicht der einzige, der nach Kap. 13 weist. A. Lods[1] hat darum mit Recht an das 10. Kapitel gleich das 13. gereiht. Er hat aber fehlgegriffen, sofern er den Grundstock von Kap. 10 im gegenwärtigen Zusammenhang ließ. Die falschen Folgerungen Lods' waren dann die, daß er 10, 8 strich und mit 10, 13 – 16 nichts anzufangen wußte. Die Erfüllung von 10, 8, das Warten auf Samuel, geschah nach Kap. 13, als Saul schon längere Zeit König war. Allein deshalb darf man nicht einen Vers ohne andere Gründe streichen; sondern es ist die ganze Umgebung von 10, 8 aus dem gegenwärtigen Zusammenhang zu lösen. Lods hat auch verkannt, daß 10, 13 die Vollendung von V. 10, 10 bildet, und daß zwischen 10, 13 und 10, 14 eine Lücke klafft. Aber wenn hier der Abbruch des Zusammenhanges nicht übersehen werden konnte,[2] so konnte der Mangel eines Übergangs von einem Gedankenkreis zum anderen am Beginn unseres Zwischenstückes leichter unbeachtet bleiben. Das liegt darin, weil das Gotteswort über die Eselinnen dem Saul in einer Form gegeben wurde, in der es auch ein Zeichen analog den 10, 7 erwähnten darstellen konnte. Auch die 3 Männer mit Brot und Weinschlauch, die ihm begegnen sollen (10, 3 f.), tragen diesen Doppelcharakter an sich. Tatsächlich gehören die Verse 10, 3 f. wohl noch zur Eselinnenepisode; denn 9, 7 klagt Saul, daß ihnen das Brot ausgegangen sei. In der Form aber, wie Samuel sie dieser Sorge enthebt, könnte ebensogut ein Ermutigungszeichen für eine Befreiungstat gefunden werden, wie wir es in 10, 5 ff. sicher sehen müssen. Denn mit 10, 5 setzt die Ankündigung der Zeichen ein, deren Erfüllung mit 10, 9 ff. berichtet wird.

Da 10, 13 noch als Abschluß zu dem Zwischenstück 10, 5 – 13 gehört, so scheint auch die Erklärung des Sprichwortes: „Ist auch Saul unter den Propheten?" (10, 11 f.) der Zugehörigkeit der Umgebung folgen und nach Kap. 13 verlegt werden zu müssen. Aber gerade 10, 11 f. verweist auf eine Verbindung mit Verhältnissen, die den unser Zwischenstück jetzt umklammernden Kontext voraussetzen. Wenn Saul schon König war, was doch der Zusammenhang mit Kap. 13 fordert, wie kann der Erzähler sagen: jeder, der ihn von gestern und ehegestern her kannte und ihn sah, fand sein Gebaren auffällig? Das sagt man doch nur von einem, der einen bestimmten Kreis von Bekannten hat, aber nicht vom König eines Volkes. Die charakteristische Bezeichnung „Sohn des Kiš" paßt wiederum nur für Saul, solange er unter väterlicher Gewalt stand. Der gegenüber 1. Sm. 19, 18 ff. neue, viel ausgedeutete Zug: „Wer ist denn ihr Vater?"

[1] Vgl. seine Schriften und seine einschlägigen Anschauungen bei Budde a. a. O. 52, 57 f.

[2] Man verkleistert ihn gewöhnlich durch Textkorrektur: er kam nach Hause (הַבַּיְתָה), statt: auf die Bama (הַבָּמָה). Aber gerade solche Anhaltspunkte sollen unberührt bleiben.

scheint ebenfalls, wie er auch erklärt werden mag, den Gedanken nahezulegen, es seien die Propheten mit einem zusammengestellt, an dessen Vater zu denken man Grund hatte, und der Vater des Saul tritt wiederum in der Eselinnenepisode in den Vordergrund.

Das sind beachtenswerte Momente in 10, 11 f., welche nach der Eselinnenepisode gravitieren. Aber sie sind doch nicht gewichtig genug, um die Anzeichen, daß 10, 5 – 13 in einen anderen Zusammenhang gehört, aufzuwiegen. Wir müssen nach einer Lösung suchen, wonach beide Tendenzen, die von 10, 5 – 13 nach Kap. 13 und die von 10, 11 f. nach 10, 1 – 4, 14 – 16, zu ihrem Rechte kommen. Das erreicht folgende Annahme: erst nachdem infolge von Textschicksalen 10, 5 ff. in die nicht ursprüngliche Umgebung gekommen, fand die Erwähnung der prophetischen Begeisterung Sauls einen Glossator, der sich des Sprichwortes und seiner Entstehung erinnerte; es stand ja auch mit einem Begeistertsein Sauls in Verbindung. Was war natürlicher, als daß der Glossator Veränderungen nebensächlicher Art darin vornahm, die auf die neue Umgebung abzielten?

Schon daß diese Annahme den entgegengesetzten Anzeichen des Zusammenhanges gerecht zu werden vermag, ist eine, wenn auch nicht allzu kräftige, Stütze für sie. Es läßt sich aber auch noch anderes für sie anführen. Das Sprichwort wird zweimal erzählt; dies allein legt nahe, daß eine der Parallelen sekundär ist. Gerade in der weiteren Umgebung von Kap. 10 sind die rein literarischen Doppelungen gehäuft. Die Ableitung knüpft sich an die prophetische Begeisterung, die Saul erfaßte. Auch wenn das Sprichwort nicht von Anfang an an unserer Stelle 10, 10 ff. stand, konnte ein Glossator Veranlassung finden, die Episode zu wiederholen; denn auch hier ist von einem prophetischen Begeistertsein des Saul die Rede. Daß die Variante in 10, 11 f. sekundär ist gegenüber 19, 18 ff., offenbart auch die lockere Verbindung mit der nächsten Umgebung. Wie aus dem berichteten Ereignis, der prophetischen Begeisterung des Saul, unser Sprichwort entstehen konnte, ist nicht in sich klar. Man muß sich bemühen, es aus den erwähnten Zügen herauszulocken oder vielmehr es hineinzuinterpretieren. Einigermaßen darf auch darauf hingewiesen werden, daß das Sprichwort und seine Erklärung in Kap. 10 einem Stücke einverleibt ist, das mit den umgebenden Versen nicht in Konnex steht. Während sich die Episode in Kap. 10 gewissermaßen nur als eine gelegentlich angebrachte Bemerkung einstellt, begegnet sie an der Parallelstelle 19, 18 ff. in so enger Verbindung, daß sie gleichsam aus der Umgebung herauswächst, und man hat sich nicht mühevoll nach einem befriedigenden Sinn des Sprichwortes umzutun, sondern er ist mit dem Zusammenhang selbst ohne erklärungsbedürftigen Rest gegeben.[1]

Nur weil man das Sprichwort und seine Ableitung mechanisch an der ersten Stelle, wo sie begegnen, für ursprünglich hielt, hat man sich verführen lassen, den Sinn nicht ausschließlich aus 19, 18 ff. zu schöpfen. An letzterer Stelle ist unsere Episode bloß eine unter dreien, die eine gemeinsame Tendenz

[1] Sollte vielleicht die massoretische Überlieferung, welche V. 11 ein פסקא, einen Zwischenraum, mitten im Verse verzeichnet, ein Überrest des Glossencharakters sein? Gewöhnlich rechnet man allerdings V. 11a vor dem Zwischenraum schon zur Erklärung des Sprichwortes. Allein das Versstück könnte auch noch zum Bericht über die Begeisterung des Saul gezogen werden, der ja noch weiter fortgeführt worden sein muß, um in der Befreiungstat zu enden.

zur Schau tragen. Drei Versuche Sauls, seinen Nebenbuhler David unschädlich zu machen, werden vereitelt, und zwar so, daß Saul den Schaden hat und für den Spott nicht zu sorgen braucht. Schon 19, 9 f. sucht Saul den David mit der Lanze an die Wand zu heften. Der flinke Gegner weicht aus, und die Lanze fährt in die Mauer. Nach 19, 11 ff. foppt die eigene Tochter Mikal den Saul: sie legt statt des David den Hausgötzen ins Bett und staffiert ihn aus, als ob David darin schliefe. Die gleiche Schadenfreude über Sauls Mißgeschick bzw. Ungeschick spricht aus dem dritten Bericht des Erzählers. Saul weiß, wo David sich aufhält, beim Propheten Samuel in Rama. Zweimal sendet er Boten, um David zu fassen. Sie kommen jedesmal gerade dazu, wie Samuel einer begeisterten Prophetenschar präsidiert. Diese prophetische Begeisterung war keine Gewinnung höherer Kenntnisse, sondern unser Zusammenhang erfordert, daß sie unfähig machte, das, was man wollte und sollte, auszuführen. Die Häscher Sauls geraten ebenfalls in prophetische Ekstase und verlieren dadurch den bewußten Gebrauch ihrer Sinne und Glieder und müssen unverrichteter Dinge wieder zu ihrem Auftraggeber zurückkehren. Man kann sich vorstellen, wie Saul seine übertölpelten Sendlinge gescholten haben mag. Da will er selbst nach dem Rechten sehen. Wie er aber ankommt, ergeht es ihm nicht besser als seinen Boten, und der Erzähler gefällt sich darin, die Szene recht anschaulich zu schildern und die Ohnmacht des Königs hervorzuheben. Gerade daß die religiöse Erscheinung des ekstatischen Prophetentums auf den selbst als Häscher auftretenden Saul übergeht und ihn neuerdings um den Erfolg seines Bemühens prellt, rief die Spottsucht der Leute wach. Es wurde ein geflügeltes Wort: Ist auch Saul unter den Propheten? Ein Spottwort wurde es, das man jedem zurufen konnte und zurief, der auf ähnlich ernsthaft-belustigende Weise um den mühsam erstrebten Erfolg gebracht wurde.

Es ist zu wenig konkret, wenn man das Sprichwort bloß aus der Tatsache verstehen will, daß der König Saul von prophetischer Begeisterung ergriffen wird, wie Calmet und in seiner Nachfolge Dhorme es tun:[1] man konnte das Sprichwort gebrauchen von Leuten, die sich in Sachen mischen, von denen sie nichts verstehen, oder die ein Amt suchen, das ihnen nicht liegt, oder die sich plötzlich zu Ehren und Würden erhoben sehen, und endlich, die mit eingegossener übernatürlicher Erkenntnis begabt werden. Diese Erklärungen übersehen, daß der geprellte Saul in erster Linie Anlaß zum Spottwort gegeben hat; daß diese Prellung durch prophetische Ekstase geschah, gab der Sache einen besonders pikanten Reiz. Wenn man dies beachtet, so besteht keine Notwendigkeit, die ekstatischen Propheten als etwas Verächtliches hinzustellen, womit in Berührung zu kommen, allein schon den Spott herausfordern könne.[2] Daß das ekstatische Prophetentum schon als religiöse Erscheinung bei den Zeitgenossen in Achtung stand, läßt sich durch die hergebrachten Gegeninstanzen nicht widerlegen. Wenn auch unserem Erzähler gerade der Gegensatz zwischen prophetischer Betätigung und Prellung um den Erfolg den Schalk wachruft, so spricht das eher für ernste Würdigung dieser Erscheinung als für Geringschätzung.[3]

[1] Les livres de Samuel 86 f.
[2] W. Nowack a. a. O. 47; Budde a. a. O. 69 f. u. a.
[3] Insofern hat v. Hummelauer p. 196 eher recht, wenn er den Saul zu unbedeutend (10, 12) oder zu unfromm findet (19, 18 ff.), um mit Propheten auf eine Linie gestellt zu werden.

Daß wir die Erklärung des Sprichwortes ausschließlich dem Zusammenhang von 19, 18 ff. entnehmen, ermöglicht der Nachweis, daß 10, 10 f. das Sprichwort in sekundärer Textentwicklung hineingeraten ist. So kommen wir gewissermaßen zu einer Anschauung, die der herrschenden entgegengesetzt ist. Nicht 19, 18 ff. ist eine Wiedererinnerung an das Sprichwort, das nach 10, 10 f. ehedem entstanden ist, oder eine abgeblaßte Dublette dazu, sondern ein Glossator erinnerte sich bei der Erzählung von 10, 9 an das Sprichwort, das bei einer ähnlichen Gelegenheit (19, 18 ff.) berichtet wird, und fügte es mutatis mutandis ein. Infolgedessen ist die Erklärung des Sprichwortes nicht so zu gestalten, daß sie für beide Stellen paßt. Ist dafür vielleicht umgekehrt die Stelle 10, 10 f. nach 19, 18 ff. zu deuten? Auch das nicht. Dadurch, daß das Sprichwort aus dem ursprünglichen Zusammenhang in einen neuen gestellt wurde, mußte sich ein mixtum compositum ergeben, und wenn sich schließlich auch der Glossator irgend etwas dabei gedacht haben mag, so wird es nicht so sein, daß eine einfache logische Operation aus den verschiedenen Prämissen das Richtige entnehmen kann. Ein Anzeichen dafür dürfen wir darin erblicken, daß man aus 10, 10 f. bis jetzt keine befriedigende einheitliche Erklärung geschöpft hat.

An einem Prüfstein müßte sich die oben wiedergegebene Auffassung noch erproben: wie fügt sie sich in die literarische Komposition von 1. Sm. ein? Es existiert keine anerkannte literarkritische Gliederung von 1. Sm., an der man sich orientieren könnte.[1] Faßbare Einzelresultate müssen die Wegzeichen sein, um zu einer einwandfreien Theorie von 1. Sm. zu gelangen. Mir scheint, daß zu diesen Wegmarken auch die hier vertretene Anschauung, besonders über das Verhältnis von Kap. 10 und 13, gehört.

Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astrologischen Planetenlehre?

Von Professor Dr. Stephan Schiwietz, Ratibor.

Die ersten christlichen Schriftsteller, bei denen uns das Lehrstück der sog. Hauptsünden begegnet, sind morgenländische Mönche. Evagrius Pontikus,[2] der um das Jahr 400 in der ägyptischen Kellienwüste lebte, schildert in seinem Antirrhetikos die inneren Kämpfe und Leiden, die der Mönch in dem Streben nach der Vereinigung mit Gott zu bestehen hat, und führt die Gesamtheit der sündhaften Leidenschaften auf eine Achtzahl zurück.[3] Die Namen der acht Logismen oder Lastergedanken gibt er in folgender Ordnung an: *γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία.* Kassian, der gleichfalls im Jahre 400 unter den ägyptischen Mönchen weilte, behandelte zwei Jahrzehnte später in seinem Werke De

[1] Dazu vergleiche man zwei neuere von ihren Vorgängern und voneinander abweichende Hypothesen von J. Schäfers in Bibl. Zeitschr. V u. VI und von H. Wiesmann in Zeitschr. f. kath. Theol. XXXIV 118–155.

[2] Zöckler, Evagrius Pontikus (Bibl. u. hist. Studien, IV. Heft, München 1893).

[3] Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden a. a. O. S. 15 ff.

coenobiorum institutis lib. V–XII ausführlich die Lehre von den acht Hauptsünden und nennt an einem anderen Ort (Collatio V, 1) als seinen Gewährsmann hierfür einen greisen Mönch der sketischen Wüste, namens Serapion, der die Achtzahl der Hauptsünden als eine feststehende Lehre in seinen Mönchskreisen bezeichnete. Die Reihenfolge der acht Hauptsünden (octo principalia vitia) ist bei ihm, abgesehen von der Umstellung der beiden mittleren Glieder, die gleiche wie bei Evagrius: gastrimargia, luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia. Die letztere Reihenfolge findet sich auch bei dem sinaitischen Mönche Nilus, einem Zeitgenossen der beiden eben genannten Aszetiker, in dem Werke „über die acht Geister der Bosheit".

Erst bei Gregor dem Großen (Moral. l. 31, c. 45), der die superbia als Königin und gemeinsame Wurzel aller übrigen Laster nicht mitzählt, die tristitia und acedia zu einem Laster vereinigt und dafür die invidia einfügt, erscheinen die Haupt- oder Wurzelsünden als eine Siebenzahl in folgender Reihenfolge: inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria. Die Art und Weise, wie er die Ausschaltung der superbia aus dem Hauptsündenschema begründet, beweist, daß ihm das achtgliedrige Schema wohl bekannt war. Das neue gregorianische Schema drang jedoch nicht bald durch; Kolumbanus, ein Zeitgenosse des genannten Papstes, zählt noch in seiner Instructio de octo vitiis principalibus (Bibl. max. vet. patr. t. XII, 23) acht Hauptsünden auf. Erst seit Petrus Lombardus ist das siebengliedrige Hauptsündenschema konstant geworden.[1]

Jedenfalls ist Evagrius Pontikus der erste christliche Aszetiker, der das Lehrstück der sog. Hauptsünden schriftlich fixiert hat.[2] Damit ist natürlich die Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Achtlasterlehre noch nicht beantwortet. Im Neuen Testament finden sich allerdings an verschiedenen Stellen Aufzählungen von sündhaften Gedanken und Lastern,[3] aber die evagrianische Achtzahl findet sich darin nicht, noch läßt sie sich aus diesen Texten ableiten. Ebensowenig ist in der ältesten christlichen Literatur die Kenntnis des evagrianischen Schemas nachweisbar. So werden allerdings im Pastor Hermae (sim. 9, 15) vier Hauptlaster *ἀπιστία, ἀχρασία, ἀπείθεια, ἀπάτη* und als ihre Begleiterinnen *λύπη, πονηρία, ἀσέλγεια, ὀξυχολία, ψεῦδος, ἀφροσύνη, καταλαλιά, μῖσος* genannt, aber dieselben konnten offenbar nicht dem Evagrius als Vorbild für seinen Lehrtropus gedient haben. Die septem maculae capitalium delictorum bei Tertullian (adv. Marc. IV, 9) idolatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus bieten wie die biblischen Lasteraufzählungen mehr Anklänge an den Dekalog als an die Achtlasterlehre.

Clemens Alexandrius (Strom. II, 20) unterscheidet unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Stoiker Aristo von Chios eine Vierzahl von Hauptleidenschaften, nämlich Schmerz, Furcht, Begierde, Lust, und erklärt, daß die

---

[1] Die Anfangsbuchstaben der gegenwärtig üblichen lateinischen Namen der 7 Hauptsünden: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia bilden das Memorialwort Saligia.

[2] Gennadius (de viris ill. c. 11) läßt es dahingestellt, ob Evagrius dieses Schema selbst erfunden oder unter den ersten kennen gelernt habe.

[3] Mt. 15, 19: *διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.* Vgl. auch Mk. 7, 2 f., Ephes. 5, 3 f.

Bekämpfung derselben viel Aszese erfordere. Sind nun auch die vier πάθη des Alexandriners mit den acht Lastergedanken des Evagrius nicht identisch, so ist doch wenigstens interessant, daß dieser christliche Ethiker sich nicht scheute, jenes Schema der heidnischen Philosophie sich zu eigen zu machen.

Noch merkwürdiger ist die Siebenzahl der Leidenschaften (avaritia miserque cupido, laudis amor, invidus, iracundus, iners, vinosus, amator), die Horaz ep. I, 1, 33 – 40 erwähnt, und für deren Heilung er die philosophische Lektüre empfiehlt.[1] Hier finden wir eine überraschende Ähnlichkeit mit dem evagrianischen Achtlasterschema und noch mehr mit den sieben Haupt- und Wurzelsünden, wie sie seit Gregor dem Großen im Abendlande gezählt werden. Wir dürfen es wohl nicht auffallend finden, daß ernste heidnische Denker durch eine tiefere Erkenntnis der sittlichen Menschennatur zu einer solchen Registrierung der beim Ringen um die Tugend zu bewältigenden Leidenschaften gelangt sind; aber sonderbar ist es gewiß, daß keiner der Kommentatoren des Horaz auf diese Beziehung zwischen Heidentum und Christentum aufmerksam gemacht hat. Von einem direkten Einfluß des lateinischen Dichters auf die ägyptischen Mönchskreise kann freilich nicht die Rede sein; wohl aber ist der horazische Spruch ein Beweis dafür, daß die christlichen Aszetiker um die Wende des vierten Jahrhunderts das gleiche Schema aus einer vor- und außerchristlichen Quelle geschöpft haben. Wo ist nun aber die Quelle für das sog. Hauptsündenschema zu suchen?

Neuerdings hat Professor Th. Zielinski (Petersburg) das horazische und somit auch das christliche Lasterschema aus der Astrologie restlos erklären zu können geglaubt. Seine Beweisführung lautet so:[2] „Die sieben Todsünden des sog. Saligia-Registers (1. superbia, 2. avaritia, 3. luxuria, 4. ira, 5. gula, 6. invidia, 7. acedia) kommen zuerst – wie von der Theologie, nicht aber von der Philologie bemerkt worden ist, – Hor. ep. I, 1, 33 ff. vor: fervet avaritia (2), . . . pectus . . ., laudis amore (1), tumes . . ., invidus (6), iracundus (4), iners (7), vinosus (5), amator (3). . . . Aber, fragt dieselbe Theologie, wo ist die Brücke zwischen Horaz und der christlichen Ethik? Wo wir sie kaum vermutet haben würden: in der Astrologie. Mit vollem Recht führt Reitzenstein (Poimandres 232[2]) die Siebenzahl der Todsünden auf die astrologische Planetenlehre zurück; aber wir müssen weitergehen – nicht nur die Zahl, auch der Bestand ist astrologisch. Das beweist die von ihm in anderem Zusammenhang zitierte Serviusstelle (Aen. VI, 714) mathematici fingunt, quod . . . cum descendunt amimae, trahunt secum torporem Saturni (7), Martis iracundiam (4), libidinem Veneris (3), Mercurii lucri cupiditatem (2), Iovis regni desiderium (1). Es fehlen Sonne und Mond, und von den Lastern

[1] 'Fervet avaritia miseroque cupidine pectus: Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem Possis et magnam morbi deponere partem. Laudis amore tumes: sunt certa piacula, quae te Ter pure lecto poterunt recreare libello. Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator, Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit, Si modo culturae patientem commodet aurem'. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß avaritia und miser cupido (sc. auri) als zwei besondere, wenn auch verwandte Leidenschaften zu zählen sind. Alsdann wäre auch das horazische Schema ein achtgliedriges. Eine solche Zählung ist wohl möglich, da auch in den oben genannten christlichen Lasterschemen sowie auch in dem am Ende zu erwähnenden pseudoaristotelischen Schema synonyme Laster sich vorfinden.

[2] Marginalien im Philologus, Bd. 64 N. F. Bd. 18 (1905) S. 21 f.

gula (5) und invidia (6); doch sieht jeder ein, wie gut der zehrenden Sonne die Gefräßigkeit, dem blassen Mond der Neid beigelegt werden konnte. Und damit wäre das Register vollständig. Horazens Quelle wird wohl Posidonios gewesen sein, der philosophische Apologet der Astrologie. Es ist somit irrig, wenn man (Maaß, Tagesgötter 33) die Doktrin der Serviusstelle auf kirchlichen Einfluß zurückführt."

Der Versuch Zielinskis, die Herkunft des horazischen und schließlich auch des christlichen Lasterschemas aus der astrologischen Planetenlehre zu erklären, ist nicht einwandfrei. Der dem vierten christlichen Jahrhundert angehörende Vergilkommentator Servius bringt allerdings in dem obigen Zitat fünf Laster in Beziehung zu fünf Planeten, aber daraus folgt doch nicht, daß der mehr als drei Jahrhunderte früher lebende Horaz sein siebengliedriges Lasterschema aus gleicher Quelle geschöpft habe. Der Text des römischen Dichters bietet wenigstens keine Handhabe für eine solche Annahme. Im Gegenteil, wenn Horaz bei der Aufzählung der sieben Laster als Heilmittel gegen dieselben philosophische Lektüre empfiehlt, so beweist das viel eher, daß ihm eine philosophische und nicht eine astrologische Quelle vorlag. Sodann ist die von Zielinski versuchte Vervollständigung der Serviusstelle[1] durch eine erdichtete Symbolik der Sonne und des Mondes zwar auf den ersten Blick bestechend, wird aber schwerlich durch Zeugnisse aus dem Altertum begründet werden können. Der alten astrologischen Literatur, auf die man sich in unserer Frage stützen will, ist die Symbolik der Sonne und des Mondes im Sinne Zielinskis durchaus fremd.

Danach ist es sehr fraglich, ob Horaz sein siebengliedriges Lasterschema einer astrologischen Quelle verdankt, in der die sieben Laster mit den sieben Planeten in Zusammenhang gebracht waren. Noch viel weniger läßt sich die astrologische Herkunft des Lasterschemas bei den christlichen Aszetikern erweisen; denn, wie oben gezeigt wurde, ist es Tatsache, daß die christlichen Aszetiker Evagrius, Cassianus und Nilus, bei denen uns ein solches Schema zuerst begegnet, nicht eine Sieben-, sondern eine Achtzahl von Lastern statuieren. Der Tatbestand, daß gerade die aus dem Orient, der Heimat der Astrologie, stammenden christlichen Aszetiker nur ein achtgliedriges Lasterschema kannten und daß erst der Okzidentale Gregor der Große fast zwei Jahrhunderte später mit einem siebengliedrigen Schema auftrat, bietet gewiß für die Verfechter der astrologischen Herkunft des christlichen Lasterschemas[2] eine nicht unwesentliche Schwierigkeit, die jedoch von ihnen ohne einen Erklärungsversuch übergangen wird.

Selbst wenn wir nun das bedeutend später auftauchende Siebenhauptsündenschema zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung machen, so läßt sich

[1] Außer Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn werden von den Alten wohl auch die Sonne und der Mond zu den Planeten gerechnet. Die beiden letzteren werden aber häufig als Segenspender den eigentlichen fünf Planeten als Unheilbringern gegenübergestellt. Es ist darum kein Zufall, wenn Servius in dem obigem Zitat Sonne und Mond ausließ. Über die Verschiedenheit der Zählung der Planeten bei den Alten vgl. R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1905 S. 53 Anm. 2.

[2] Außer Reitzenstein (in dem oben zitierten Werke S. 232 Anm. 2) und Zielinski hat noch Marie Gothein in ihrem Artikel „Die Todsünden" (Archiv für Religionswissensch. X, 1907) die astrologische Herkunft des christlichen Hauptsündenschemas verfochten.

doch nicht erweisen, daß die christliche Kirche jenes Schema aus einer astrologischen Planetenlehre übernommen habe. Die sog. hermetischen Schriften,[1] die Reitzenstein zum Beweise seiner These herangezogen hat, sind eine Sammlung religions-philosophischer Abhandlungen, in denen verschiedene theologische Systeme mit der Astrologie verquickt erscheinen. Der älteste Teil derselben geht auf Hermes Trismegistos, den mythischen Begründer einer wahrscheinlich im ersten Jahrhundert n. Chr. in Ägypten entstandenen religions-philosophischen Lehre oder Sekte, zurück. Wir sehen nun hier vorläufig von der Frage nach dem Ursprung der hermetischen Schriften ab und wollen nur untersuchen, ob sich überhaupt aus denselben die Entlehnung des siebengliedrigen christlichen Lasterschemas erklären läßt.

Zunächst kommt das Stück I der älteren Sammlung in Betracht, in welchem eine astrologische Kosmogonie und ein dementsprechender Bericht über den Sündenfall des Menschen vorgetragen wird. Im Anfange, so heißt es in der Kosmogonie, war der Nus als Licht und die Finsternis, die den feuchten Urstoff aus sich erzeugt; von jenem steigt zu diesem der Logos, der Sohn des Nus, hernieder und bewirkt die Scheidung der Elemente. Hierauf erzeugt der Nus einen zweiten Nus, den Nus-Demiurgos, als den Gott des Feuers und des Pneuma; dieser schafft die sieben Planetengeister in der Region des Feuers. Der Nus-Demiurgos vereinigt sodann sich mit dem Logos und bringt die von ihm geschaffenen Planetensphären in Bewegung. Die vom Logos verlassene Natur (*φύσις*) schafft die *ζῷα ἄλογα*. Hierauf schafft der Nus Vater den Menschen nach seinem Ebenbilde und weist ihm den Platz oberhalb der Harmonie der Sphären mit dem Verbote, diese Grenze zu überschreiten. Der Mensch verletzt das Gebot im Wahne, damit höhere Macht zu erlangen; indem er jedoch die Sphären durchdringt, wird er von ihrer Schlechtigkeit angesteckt und verfällt dadurch der *εἱμαρμένη*, die eben das Walten der Sphären ist.[2]

Ein Gegenstück zu dem Bericht über die Erschaffung und den Sündenfall des Menschen bildet eine gleichfalls astrologisch ausgeschmückte Beschreibung des Aufstieges der Seele (*ἄνοδος*) beim Tode behufs Erlangung der Unsterblichkeit. Danach gibt der Mensch beim Tode zuerst den Leib an die *ἄλογος φύσις* ab, desgleichen den *θυμός* und die *ἐπιθυμία* samt dem *ἦθος* und den Sinneswerkzeugen (*αἰσθήσεις τοῦ σώματος*). Nun heißt es weiter: Und so steigt schließlich die Seele durch die Harmonie der sieben Sphären hinauf und gibt der ersten Sphäre (dem Monde) die vegetativen Lebensenergien (*τὴν αὐξητικὴν καὶ μειωτικὴν ἐνέργειαν*), der zweiten Sphäre (dem Merkur) die Kunstgriffe zu den Schlechtigkeiten (*τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν*), der dritten Sphäre (der Venus) die durch die Begierde entstehenden Verführungsgelüste (*τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην*), der vierten Sphäre (der Sonne) die Herrschsucht (*τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν*), der fünften Sphäre (dem Mars) die unheilige Verwegenheit und Keckheit (*τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν*), der sechsten Sphäre (dem Jupiter)

[1] Die Hermetik behandelte in neuester Zeit Reitzenstein in den schon mehrfach zitierten Werke und Zielinski im Archiv f. Religionswissensch. Bd. 8 (1905) S. 321–372 und Bd. 9 (1906) S. 25–60.

[2] Der zusammenfassende Bericht der Hermetik über die Welterschaffung und den Fall des Menschen ist fast wörtlich entnommen aus Zielinski (Archiv f. Religionswissensch. Bd. 8 S. 324–326).

die bösen Neigungen zur Habgier (*τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου*) und der siebten Sphäre (dem Saturn) die Lügenhaftigkeit (*τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος*) ab und steigt endlich als reiner Logos zum Himmel empor.

Jedermann sieht, daß hier in dem Berichte von dem Aufstieg der Seele zwei verschiedene Phantasien zusammengekittet sind; denn wie kann der Mensch, nachdem er schon den *θυμός* und die *ἐπιθυμία* an die *φύσις* abgegeben hat und ein reiner Logos geworden ist, noch andere sieben Leidenschaften (*κακίαι*) an die sieben Planetensphären, die als Sitz des Bösen gedacht sind, verlieren? Doch abgesehen von diesem Widerspruch ist es klar, daß die sieben *κακίαι* der hermetischen *ἄνοδος* inhaltlich sich nicht vollständig mit den christlichen sieben Hauptsünden decken; nur die dritte, vierte, sechste und allenfalls noch die fünfte *κακία* entsprechen der luxuria, superbia, avaritia und ira des Saligia-Registers.

In einem jüngeren Stück (XIV) der hermetischen Literatur, das wahrscheinlich der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts angehört, werden wiederum nicht die sieben Planeten, sondern die zwölf Zeichen des Tierkreises als Urheber der Laster der menschlichen Seele hingestellt und darum zwölf Laster genannt: *ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία.*[1] Hier ist also eine noch viel größere Abweichung von dem christlichen Hauptsündenschema inbezug auf Inhalt und Zahl vorhanden.

Das von Reitzenstein herangezogene Testament der zwölf Patriarchen,[2] eine jüdisch-hellenistische Schrift mit christlichen Zusätzen, hat noch viel weniger Beweiskraft zur Erhärtung der astrologischen Herkunft des christlichen Hauptsündenschemas. In dem Testament warnt Ruben vor sieben bösen Geistern[3] (*πνεύματα τῆς πλάνης*): *πορνεία, γαστριμαργία, μάχη, κενοδοξία, ὑπερηφανία, ψεῦδος, ἀδικία.* Auch hier entsprechen nur die *πορνεία, γαστριμαργία* und *ὑπερηφανία* (*κενοδοξία*) dem christlichen Lasterschema, und was das wichtigste ist, es fehlt in dem Text dieser apokryphen Schrift die von Reitzenstein behauptete Beziehung der sieben Laster zu den sieben Planeten.

Die aus der Hermetik herbeigeholten Beweismomente reichen demnach nicht aus, um den Ursprung des christlichen Hauptsündenschemas nach Zahl und Bestand aus der astrologischen Planetenlehre zu erklären. Noch unbefriedigender erscheint die Lösung der Frage, wenn an der Tatsache festgehalten wird, daß das ursprüngliche christliche Schema uns als ein achtgliedriges entgegentritt. Allerdings sind in den eben besprochenen hermetischen Traktaten Anklänge an das christliche Hauptsünden-Register unverkennbar. Aber dies erklärt sich nicht so sehr aus dem astrologischen Charakter, als vielmehr aus dem religions-philosophischen Einschlag der hermetischen Literatur. Man muß eben wohl unterscheiden zwischen der älteren Astrologie und den viel jüngeren, mit astrologischen Spekulationen stark durchsetzten hermetischen Schriften. Der älteren Astrologie, die bei den Chaldäern und Ägyptern ihre Heimat hatte, waren ethische Fragen und Spekulationen völlig fremd. Die chaldäisch-ägyptische Astrologie, die einen Kausalnexus zwischen den himmlischen Phänomenen und gewissen terrestrischen Vorgängen annahm, beschränkte sich darauf, aus den siderischen Einflüssen das Lebensschicksal des Menschen fest-

[1] Reitzenstein a. a. O. S. 342; vgl. auch S. 231 f.
[2] Reitzenstein a. a. O. S. 53 Anm. 3.
[3] Testamenta XII Patriarcharum ed. Sinker, 1869, S. 130 f.

zustellen. Erst auf griechischem Boden erfuhr die chaldäisch-ägyptische Tempelweisheit neben der bisherigen Behandlungsweise noch eine philosophische Umdeutung. Ein solches astrologisch-philosophisches Erzeugnis aus dem hellenistischen Zeitalter ist eben die Hermetik. Zwar versuchte Reitzenstein in seinem Poimandres die hermetische Literatur als ein fast ausschließliches Produkt ägyptischer Tempelweisheit zu erklären. Indes sieht sich Zielinski, der eine gründliche Studie über die Hermetik veröffentlicht und die Theorien Reitzensteins kritisch geprüft hat, gezwungen, den letzteren einer übertriebenen Ägyptomanie zu zeihen. Er führt den stringenten Beweis, daß die Grundlage der Hermetik nichts anderes als griechische Philosophie ist; allerdings keine einheitliche; vielmehr sind in den hermetischen Traktaten über die Welterschaffung, den Ursprung des Übels, die Erschaffung des Menschen, dessen Fall und Rückkehr zu Gott peripatetische, platonisierende und pantheistische Systeme durcheinander gerührt.[1] Diese philosophischen Ideen erscheinen in der Hermetik zunächst im Gewande der griechischen Mythologie. Und Zielinski führt den wohlgelungenen Wahrscheinlichkeitsbeweis, daß dieser mythologisch-philosophische Synkretismus in Arkadien, der alten Heimat des kyllenischen Hermesgottes, seinen Ursprung hatte. Diese ursprüngliche Hermetik wanderte dann von Arkadien über die griechische Kolonie Kyrene, die durch die nach ihr benannte philosophische Schule wohl bekannt ist, nach Alexandria und erhielt hier, vermengt mit Astrologie, Alchemie und Magie, die weitere Ausbildung in der uns überlieferten Gestalt. Das Resultat seiner Untersuchung faßt Zielinski folgendermaßen zusammen: In der uns vorliegenden Hermetik ist nichts Ägyptisches enthalten. Bei der Lektüre derselben hat man das Gefühl immer auf griechischem Boden zu stehen; gestört wird man nur durch gewisse Äußerlichkeiten, wie die ägyptischen Namen Ammon, Tat, Isis, Horus, die bloß dazu dienen, den Offenbarungen den Schein eines fabelhaften Alters zu geben.[2]

Schon diese Analyse der hermetischen Philosophie legt es nahe, nicht in dem astrologischen Beiwerk, sondern in der griechischen Philosophie, die doch die Grundfassung der hermetischen Kosmogonie und Eschatologie bildet, den Ursprung des christlichen Hauptsündenschemas zu suchen. Auch bei den christlichen Aszetikern finden sich nicht die geringsten Spuren, die auf eine astrologische Herkunft ihres Lasterschemas hindeuten. Vielmehr weisen Kassianus und Evagrius Pontikus deutlich genug auf die griechische Philosophie als auf ihre Quelle hin, was sowohl früher Zöckler in seiner Abhandlung „Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden", als auch neuerdings Maria Gothein in ihrem Artikel über die sieben Todsünden völlig übersehen hat.

Was nun Kassian anlangt, so legt er im 15. Kap. der XXIV Collatio einem sketischen Mönche, namens Abraham, folgende Worte über die drei Funktionen der Seele (de tripartito animae motu) in den Mund: „Alle Laster haben eine und dieselbe Quelle und Wurzel, die jedoch nach der Beschaffenheit des Teiles und sozusagen des Gliedes der Seele, welches verderbt worden ist, verschiedene Namen von Leidenschaften und Schlechtigkeiten erhält. Ähnlich ist es auch bei den körperlichen Krankheiten, deren Ursache, obwohl sie eine ist, je nach der Beschaffenheit der ergriffenen Glieder in verschiedene Arten von Krankheiten geteilt wird. Wenn nämlich die

[1] Zielinski, Archiv f. Religionswissensch. Bd. 8, 321–372 und Bd. 9 S. 25 f.
[2] Zielinski a. a. O. Bd. 9, S. 27–60.

Gewalt der schädlichen Flüssigkeit die Burg des Körpers, d. i. das Haupt, in Besitz genommen hat, so erzeugt sie das Leiden des Kopfschmerzes, ist sie aber in die Ohren oder Augen gedrungen, so bildet sie sich zur Ohren- oder Augenkrankheit aus. Wenn sie sich in die Glieder und die Spitzen der Hände ergossen hat, nennt man sie Gliederkrankheiten oder Chiragra; wenn sie aber hinabgegangen ist auf den untersten Teil der Füße, wird sie mit Änderung des Namens Podagra genannt. Also der seinem Ursprung nach eine und derselbe schädliche Saft wird durch so viele Namen unterschieden, als er Teile von Gliedern befallen hat. Wenn wir nun vom Sichtbaren zum Unsichtbaren übergehen, so müssen wir glauben, daß den Teilen und sozusagen den Gliedern unserer Seele die Macht eines jeden Lasters auf gleiche Weise innewohnt. Da die Philosophen lehren, daß die Seele eine dreifache Kraft habe, so muß bei irgendeinem Angriffe entweder das λογικόν, d. i. der vernünftige Teil derselben, oder das θυμικόν, d. i. der mutartige (irascible), oder das ἐπιθυμητικόν, d. i. der begehrende Teil verdorben werden. Wenn also eine dieser Seelenkräfte von der Gewalt schädlicher Leidenschaft erfaßt wird, so erhält das Laster den Namen je nach seiner Ursache. Wenn die moralische Pest den vernünftigen Teil der Seele angesteckt hat, so erzeugt sie die Laster der Ruhmsucht (cenodoxiae), der Überhebung, des Neides, des Hochmuts (superbiae), der Anmaßung, der Streitsucht, der Häresie. Wenn sie den irasziblen (mutartigen) Teil verwundet hat, gebiert sie Zorneswut (furorem), Ungeduld, Traurigkeit (tristitiam), Trägheit (acediam), Verzagtheit, Grausamkeit. Wenn sie aber den begehrenden Teil verdorben hat, so sprossen aus ihr Gefräßigkeit (gastrimargia), Unzucht (fornicatio), Geldgier, Geiz (avaritia) und schädliche irdische Begierden."

Alle Laster haben also eine und dieselbe Quelle und Grundlage. Aber wie bei den körperlichen Leiden der seinem Ursprung nach eine und derselbe schädliche Stoff durch so viele Namen unterschieden wird, als er Teile von Gliedern befallen hat, so erhält man auch je nach der Beschaffenheit des Teiles der Seele, der verderbt worden ist, verschiedene Namen von Lastern trotz des einheitlichen Ursprungs derselben. Indem nun nach dem Vorgang der griechischen Philosophie drei Grundfunktionen der Seele (λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν) angenommen werden, ergeben sich drei Klassen von Lastern, durch welche die Seele moralisch verwundet werden kann. Allerdings umfaßt dieses dreiklassige System, wie aus dem obigen Texte ersichtlich ist, achtzehn Laster; doch sind einige als Synonyma, Gradationen oder Folgeerscheinungen der übrigen, z. B. der Neid als Folgeerscheinung der Überhebung, die Häresie als Gradation des Hochmuts, in das Achtlasterschema nicht aufgenommen worden. Das Schema der acht Hauptsünden erscheint mithin als eine Auswahl aus allen drei Lastergruppen.

Noch von einem anderen Gesichtspunkte aus läßt sich der Zusammenhang der Achtlasterlehre mit der griechischen Philosophie beleuchten. Die acht Laster des Evagrius sind nämlich nicht bloß als Verheerungen der drei Grundkräfte (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) der Seele aufzufassen, sondern sie erscheinen auch als Gegensätze zu den vier Kardinaltugenden, die Evagrius gleich Plato auf jener Einteilung der Seelenkräfte aufbaut und psychologisch entwickelt. Indem nämlich Evagrius (Practica cap. 61) sich zu der Dreiheit der Seelenkräfte bekennt, fügt er hinzu: Ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετή, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ

ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ ψυχῇ δικαιοσύνη. Die Weisheit, Einsicht und Klugheit ist mithin die Tugend des vernünftigen Teiles; dagegen die Mäßigung, Liebe (Nächstenliebe) und Enthaltsamkeit die des begehrlichen Teiles und der Starkmut und die Geduld die des mutartigen Teiles der Seele. Die Gerechtigkeit ist schließlich die Ordnerin des gesamten Seelenlebens. Dieses evagrianische Diktum hat nun eine überraschende Ähnlichkeit mit einer pseudoaristotelischen Schrift *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*,[1] in welcher ein Peripatetiker im ersten Jahrhundert vor oder nach Christus die aristotelische Ethik mit der platonischen in Einklang zu bringen versucht. Dieser Schrift zufolge ist die Weisheit (*φρόνησις*) die Tugend der vernünftigen Seele (*τοῦ λογιστικοῦ*); die Sanftmut und der Starkmut (*πραότης καὶ ἀνδρεία*) dagegen ist die Tugend der mutartigen Seele (*τοῦ θυμοειδοῦς*); die Mäßigung und Enthaltsamkeit (*σωφροσύνη καὶ ἐγκράτεια*) fällt der begehrlichen Seele (*τοῦ ἐπιθυμητικοῦ*) zu; die Gerechtigkeit, Freigebigkeit und Großherzigkeit (*δικαιοσύνη καὶ ἐλευθεριότης καὶ μεγαλοψυχία*) endlich gehört den drei Teilen der Seele zugleich an. Gleich darauf werden in derselben Schrift folgende Gegensätze der vier Kardinaltugenden angegeben: Das Laster der vernünftigen Seele ist die Torheit (*ἀφροσύνη*), das der mutartigen Seele der Zorn und die Feigheit (*ὀργιλότης καὶ δειλία*), das der begehrlichen Seele die Unmäßigkeit und Unenthaltsamkeit (*ἀκολασία καὶ ἀκρασία*), das Laster der gesamten Seele endlich die Ungerechtigkeit, der Geiz und die Kargheit (*ἀδικία καὶ ἀνελευθερία καὶ μικροψυχία*). Wir sehen also hier wie bei Evagrius acht Laster, die als Verheerungen der drei Seelenkräfte und als Gegensätze der vier Kardinaltugenden erscheinen. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß Evagrius, dessen Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie außer Frage steht, die obige oder eine ähnliche Schrift benützt und daraus — mit gewissen Modifikationen vom christlichen oder mönchischen Standpunkt aus — die Schematisierung der acht Laster herübergenommen hat. An die Stelle der Torheit (*ἀφροσύνη*) setzte Evagrius wohl die Ruhmsucht (*κενοδοξία*); denn da die christliche Weisheit darin besteht, daß der Mensch sich und die geschaffenen Dinge richtig wertet oder in das richtige Verhältnis zu Gott setzt, so ist ihr Gegensatz die Ruhmsucht, die sich darin äußert, daß man sich inbezug auf körperliche und irdische Gaben einbildet oder auch wegen geistiger und sittlicher Vorzüge von Begierde nach eitlem Lob entbrennt. In der oben zitierten Stelle der pseudoaristotelischen Schrift werden sodann als Gegenstände der Sanftmut und des Starkmuts nur zwei Laster, nämlich der Zorn und die Feigheit genannt; doch wird im weiteren Verlauf der Erörterung (S. 189) noch die Traurigkeit als eine Begleiterscheinung des Zornes angegeben (*ἀκολουθεῖ τῇ ὀργιλότητι τὸ ἐπὶ μικροῖς λυπεῖσθαι*). Daraus erklärt sich in dem evagrianischen Schema die Dreiheit der Laster: Traurigkeit (*λύπη*), Zorn und Trägheit (*ἀκηδία*). Den Tugenden der Mäßigung (*σωφροσύνη*) und der Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*), die in der Einschränkung der dem Menschen mit den Tieren gemeinsamen Genüsse (*ἡδοναί*) bestehen, stehen die Unmäßigkeit (*ἀκολασία*) und die Unenthaltsamkeit (*ἀκρασία*) gegenüber; diesen letzteren entsprechen bei Evagrius die Gefräßigkeit (*γαστριμαργία*) und die Unzucht (*πορνεία*). Schließlich werden in der pseudoaristotelischen Schrift

[1] Im Anhang von Aristotelis Ethica Eud. ed. Susemihl. Lips. 1854, S. 182 ff.

der Gerechtigkeit, der Freigebigkeit und der Großherzigkeit die Ungerechtigkeit, der Geiz und die Kargheit gegenübergestellt; an einem anderen Orte (S. 191) wird bemerkt, daß die Gerechtigkeit nicht bloß das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen, sondern auch das zur Gottheit regelt, und dementsprechend werden noch folgende Unterarten der Ungerechtigkeit genannt: Gottlosigkeit, Habsucht (πλεονεξία) und Stolz (ὕβρις). Aus diesen Gegensätzen der Gerechtigkeit wählte Evagrius die Habsucht (φιλαργυρία) und den Stolz (ὑπερηφανία) und gelangte auf diese Weise gleichfalls zu einem achtgliedrigen Lasterschema.

Auf jeden Fall ist die Lösung der Frage nach der Herkunft des christlichen Lasterschemas mit Zuhilfenahme der griechischen Philosophie befriedigender als die astrologische und entspricht auch mehr der philosophischen Begründung, die Kassian und Evagrius jenem Schema geben.

Wenn endlich Maria Gothein[1] wenigstens in dem Titel der Schrift des hl. Nilus περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας eine letzte Erinnerung an die Astrologie zu finden glaubt, so muß sie erstlich darüber hinwegsehen, daß die astrologische Zahlensymbolik, die in der Siebenzahl der Planetengeister liegt, in Nilus' Achtzahl der Geister der Bosheit eigentlich schon ausgeschlossen ist, und zweitens ist man bei einem christlichen Aszetiker, wie Nilus, viel eher zu der Annahme berechtigt, daß ihm bei der Wahl des Titels jener Schrift das paulinische πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας (wider die Geister der Bosheit, Ephes. 6, 12) vorgeschwebt habe.

Die Bedeutung des Studiums der heiligen Väter für den geistlichen Redner.

Von Professor Dr. Johannes Gspann, Stift St. Florian, Oberösterreich.

Neben mancherlei unerfreulichen Erscheinungen der Gegenwart auf literarischem Gebiet, auch auf theologisch-wissenschaftlichem, gibt es auch sehr erfreuliche. Unter diese zähle ich vor allen das eifrige, wahrhaft ideale Arbeiten auf dem Felde der Katechetik und Homiletik. Der Kirchenhistoriker wird einstens zu seinem Erstaunen sehen, wie von unserer Gegenwart weg die Linie der katechetischen Arbeiten, Studien und Bestrebungen nach aufwärts führt. Die beiden Hauptpunkte dieser doppelt idealen Linie sind die Städte München und Wien.

Nicht minder rührig regt sich's in der Homiletik. Eine große Gemeinde in vielen Diözesen hat sich schon um den geistlichen Oberhirten von Rottenburg vereinigt, den gewaltigen Rufer im Streit. Ein glänzender Essayist, ein hochgebildeter Theologe, ein guter Kenner der homiletischen Literatur, ein Fachmann in der Exegese . . . nicht leicht einmal sind soviele Eigenschaften in einem Gelehrten von praktischem Blick verbunden, die ihn von selbst zum Führer machen, zum Führer auf dem so kostbaren Gebiete der Kanzelberedsamkeit.

Man hört auf die Stimme Kepplers, die Erfolge für die katholische Predigt sind schon heute mit den Händen zu greifen. Homiletische Seminare

[1] Archiv f. Religionswissensch. X (1907) S. 425.

wurden gegründet, neue gediegene Bücher erscheinen, die sich mit Einzelfragen der Homiletik beschäftigen, die Begeisterung am Neuaufblühen der Predigt und der praktische Erfolg der Begeisterung zeigt sich in öffentlichen homiletischen Kursen und im intensiven Arbeiten des einzelnen im stillen Studierzimmer.

Ein Zweig scheint mir etwas vernachlässigt zu werden, nämlich die Patristik. Es wird zu wenig nachdrücklich auf die heiligen Väter und deren Bedeutung für den geistlichen Redner hingewiesen. Gewiß ist viel über Väter und ihre Benützung bei Sailer, Nirschl, Schleiniger, Fénelon, Nickel und Kehrein, Meyenberg . . . zu finden. Aber es fehlt eine gedrängte, übersichtliche Darstellung der Bedeutung der heiligen Väter für den Prediger, eine gedrängte, möglichst kurze, klare Darstellung über ihre Bedeutung, die aber, sowie eine gute Einleitung in die Philosophie, nur an die Schwelle der eigentlichen Wissenschaft führt.

Damit ist gewiß mein Vorhaben gerechtfertigt, eine solche zwar kurze, aber übersichtliche Einführung in die große Bedeutung der Patristik für die Homiletik bieten zu wollen.

Die theologischen Hauptgegenstände für den katholischen Prediger sind Exegese, Dogmatik, Moral, Apologetik, Kirchengeschichte und Liturgik. Die Leistungen der Väter auf den einzelnen Gebieten sind bedeutende. Um die Abhandlung so durchsichtig als möglich zu gestalten, betrachten wir im folgenden immer zuerst den Priester in genere, dann den Priester als geistlichen Redner in specie.

I. Exegese.

Über die eminente Bedeutung der Kenntnis der heiligen Schriften für den Priester braucht man kein Wort zu verlieren. Die Paränesen der Väter und der großen Theologen und Heiligen unserer Kirche, die sie an die Priester inbezug auf das Studium und die Kenntnis der heiligen Schriften richten, sind ebenso rührend als eindringlich. Die hl. Schrift soll für den Priester das Buch κατ᾽ ἐξοχήν sein, er soll das Wort des hl. Hieronymus beherzigen: „Numquam de manu tuâ et oculis tuis recedat liber!“[1]

Wenn dem so ist, so wird der Theologe nur mit dem größten Nutzen für seine wissenschaftliche Durchbildung und zur Bereicherung seiner Schriftkenntnisse im besonderen die exegetischen Werke des patristischen Zeitalters lesen und studieren.

Die Leistungen der Väter bei der Schrifterklärung sind ganz ungewöhnlich bedeutende. Es gibt wohl keinen einzigen Vertreter der Patristik, der sich nicht mit Schrifterklärung beschäftigt hätte. Die beiden theologischen Hochschulen zu Antiochien und Alexandrien, in welchen eine besonders eifrige Tätigkeit in dieser theologischen Disziplin entfaltet wurde, genossen im christlichen Altertum ein sehr großes Ansehen. Um nur ein einziges Beispiel anzuführen, wie emsig der exegetische Boden im patristischen Zeitalter bebaut wurde: Dem hl. Ephraim wird nachgesagt, er habe Kommentare zu allen 72 Büchern der hl. Schrift geschrieben. Die hervorragendsten Exegeten der Väterperiode sind die Heiligen: Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus. Als exemplar splendidum für alle Zeiten ragt St. Augustin hervor. Als

[1] Ad Rustic. ep. 125 (al. 4) n. 11.

Introductio in seine exegetischen Schriften muß das um 397 n. Chr. entstandene Werk De doctrina Christiana angesehen werden. Es ist diese Schrift eine musterhafte Anleitung zum nutzbringenden Studium und zum richtigen Gebrauch der hl. Schrift.

Das Ansehen der Väter als Schrifterklärer ist, wie jedem Theologen bekannt, das denkbar größte.[1] So ist die Bedeutung der exegetischen Werke der Väter für den katholischen Priester schon eine große — eine noch größere Bedeutung kommt deren Lektüre und Studium für den geistlichen Redner zu! Die heiligen Schriften sind das Um und Auf für den Homileten. Die heiligen Schriften zeigen ihm, wie man populär predigt, wie man zeitgemäß und ewigkeitsgemäß predigt und wie man den Bedürfnissen des Volkes entgegenkommt.[2]

Freilich — die Predigten Jesu bleiben für immer ein Ideal. Je mehr aber der Priester sich in den Geist der Schrift versenkt, um so ähnlicher wird er der inkarnierten Weisheit als „Lehrer des Volkes",[3] von dessen Predigten die Zuhörer aufs tiefste ergriffen wurden,[4] über dessen Predigten sie aufs höchste erstaunt wurden,[5] so daß sie verwundert ausriefen: „So hat noch nie ein Mensch gesprochen!"[6] —

II. Dogmatik.

Dogmatik ist die Königin aller Wissenschaften, ihr Objekt ist Gott, der eine und dreieinige. Ihre Bedeutung für den Priester aufzuzeigen, erscheint überflüssig. Jedes theologische Wissen muß sich auf der Dogmatik aufbauen. Gewiß soll der Priester, wenn er voll Idealismus aus dem engen Seminar in die weite Berufswelt tritt, die theologischen Bücher überhaupt nicht theologische Bücher sein lassen. Aber besonders der Priester, der in der Dogmatik gar nichts mehr „anschaut", erinnert an das triviale Dichterwort:

„Wie Wein, von einem Chemikus durch die Retort' getrieben:
Zum Teufel ist der Spiritus, das Phlegma ist geblieb'en."

Nun stützt und beruft sich die dogmatische Wissenschaft in einem fort auf die Väter. Der unanimis consensus der Patristik in einer Glaubenssache gilt als verkörperte Tradition. Man sehe über ihre diesbezügliche Bedeutung die apologetischen Lehrbücher und Patrologien ein, wiederhole, was das 4. und 5. ökumenische Konzil darüber sagen. Über welche capita dogmatica die einzelnen Apologeten und Väter geschrieben haben, wird man am besten aus den ganz vorzüglichen Literaturangaben in den dogmatischen Handbüchern von Adolph Tanquerey und Christian Pesch erfahren. Eine sehr gute Einführung in die Dogmatik und damit in die Entwicklung dieser Wissenschaft von den polemischen Monographien der ersten Jahrhunderte bis zur *Πηγὴ γνώσεως* des hl. Johannes von Damaskus, die unseren Vor-

[1] Vgl. M. Leonis ep. 8. c. 1. — Trid. sess. IV. (Denzinger-Bannwart[10] n. 786) Vat. sess. III c. 2. (Denzinger-Bannwart[10] n. 1788).

[2] Vgl. die sehr empfehlenswerte Schrift Franz Stingeders, Wo steht unsere heutige Predigt? (Linz 1910).

[3] Is. 55, 4 und 61, 1. [4] Lk. 4, 32. [5] Mt. 7, 28.

[6] Joh. 7, 46. — Die wichtigsten exeget. Werke der Väterperiode enthält jede Patrologie. In etwas gehört das siebenbändige Werk catena aurea des hl. Thomas hierher, ein „wunderbares Werk" (W. v. Tocco), welches „die Sonne an Glanz übertrifft" (Bellarmin). „Wer St. Thomas liest, liest die Väter", gilt hier buchstäblich.

stellungen von einer fein gegliederten und sorgfältig systemisierten Dogmatik am nächsten kommt, bieten, von den Fachwerken abgesehen, die dogmatischen Lehrbücher von Fr. Dieringer, J. M. Scheeben, B. Bartmann usw. Dogmatische Schriften von großer Bedeutung sind die Expositio fidei des hl. Gregor Thaumaturgus, De baptismo von Tertullian, De trinitate ll. XII von Hilarius von Poitiers, Contra Eunomium und De spiritu sancto vom hl. Basilius. Unsterbliche Verdienste um die Dogmatik haben sich erworben Ambrosius, Hieronymus, Augustinus (Doctor gratiae), die beiden Gregor usw.

Für den Priester und für den Prediger hat es einen eigenen Reiz, die Art und Weise der Beweisführung und des Kampfes kennen zu lernen, in welcher die theologischen Gelehrten der Anfänge des Christentums die übernatürliche Religion verteidigten und die einzelnen Lehren mit Zuhilfenahme der Philosophie auch begründeten. Im großen und ganzen sind es immer wieder die alten Einwände, welche gegen die katholischen Glaubenslehren erhoben werden; wieviele von den Irrlehren unserer Tage sind nichts anderes als Auffrischungen „längstverklungener" Ketzereien. Nun haben die Väter mit Geschick und gutem Erfolg gekämpft, ergo kann der Homilet aus den dogmatischen Schriften der Patristik viel profitieren.

Wichtige dogmatische Wahrheiten in volkstümliches Gewand zu hüllen und daraus Belehrungen abzuleiten, die tief in das sittliche Leben der Zuhörer einschneiden, ist nicht so leicht. Das leichteste ist, auf der Kanzel zu moralisieren. In Konferenzreden Dogmen zu behandeln, ist gleichfalls nicht schwer. Aber — Glaubenswahrheiten in einfacher, schlichter und bei Wahrung alles Dekorums gewöhnlicher Redeweise vorzubringen, ist ein kleines Kunststück. Hier kann man von den Vätern viel lernen. Ihre orationes, sermones, homiliae und catecheses wurden zum größten Teil vor Leuten aus dem Volke gehalten. Es ist geradezu rührend, in welch einfachen Worten das Volk belehrt wird über Seele und Unsterblichkeit, über den Himmel usw. „Melius est, reprehendant nos grammatici, quam non intelligant populi." Dabei beweisen aber andere Werke der nämlichen Väter, daß sie es auch verstanden, in der schimmernden Rüstung des Gelehrten und feingebildeten Rhetorikers einherzuschreiten.

Den Prediger soll vor allem erfüllen eine innige Liebe zur heiligen katholischen Kirche. Die homiletischen Lehr- und Handbücher machen mit Recht darauf aufmerksam, daß nur Affekt wieder Affekt erzeugen kann. „Der Redner muß selber Gemüt, also ein Herz voll Gefühl, das im Dienste eines energischen Willens steht, zu eigen haben, um mit Ernst, Wärme, Begeisterung, mit Leib und Seele für die Sache, die er verficht, einstehen zu können."[1]

„Nie werdet ihr Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht",

sagt Goethe.

Um also den Zuhörer mit Erfolg in das wunderschöne Gebäude des katholischen Glaubens einzuführen, um beim Aufzeigen der Einzelschönheiten oder der harmonischen Zusammenhänge Herz und Geist zu erwärmen und so zum Handeln zu bewegen, muß der Prediger selber von großer Liebe zur

[1] Lienert, P. Konrad, Der moderne Redner[2] (Einsiedeln) 80.

katholischen Religion und zur katholischen Kirche erfüllt sein. Die Liebe in ihren verschiedenen Tätigkeiten ist das große Geheimnis der gemütvollen und erfolgreichen Beredsamkeit.

Diese Liebe lernt der Homilet auf der hohen Schule der Patristik. „Dilexit ecclesiam“, diese einzigschöne Grabschrift des großen Schweizers, des Kardinals Mermillod von Genf, verdient jeder Vater und Apologet des patristischen Zeitalters. Die Väter haben über Inkarnation, Eucharistie, Trinität, Sakramente mit einer solch heiligen Glut und überirdischen Begeisterung geschrieben, daß man beim Studium unwillkürlich davon erfaßt wird, und dieses heilige Feuer muß auch die Herzen der Zuhörer entzünden.

Auf die Kanzel gehören endlich weder theologische Kontroversfragen, noch philosophische Probleme, sondern nur die beglückende Frohbotschaft der Offenbarungsquellen. Nun sind aber manche Dogmen, besonders die Grundlagen des menschlichen Heiles, von den Vätern mit besonderem Scharfsinn behandelt worden; wie kann man das dogmatische Wissen vertiefen und die praktische Homiletik befruchten?[1]

III. Moral und Aszese.

Wozu eigens Väterschriften studieren im Dienste der christlichen Sittenlehre? Die guten Handbücher der Moral enthalten ja zu jeder Partie eine schöne Auswahl von Vätertexten (bes. E. Müller).[2]

Gewiß, auch Göpfert, Sailer, Hirscher können da an E. Müller angereiht werden. Aber das gleiche kann man auch von guten Handbüchern der Dogmatik, Apologetik . . . sagen. Ich erwidere: Es ist doch ein großer Unterschied, ob ich z. B. aus De sermone in monte vom hl. Augustinus die Stelle höre: „Der Umstand, daß diese Predigt auf einem Berge gehalten wurde, scheint auf die Ankündigung der praecepta maiora hinzuweisen“ (I, 1), oder ob ich diese Schrift studiere oder wenigstens mit der Feder in der Hand lese; oder ob ich aus der später genannten Schrift über die Auferstehung von den Toten den Text lese: „Die gegenwärtigen Bedingungen unserer Natur stehen nicht im Verhältnis zu einer vollkommenen Vergeltung“ (cap. XVIII, 19), oder ob ich die ganze Schrift oder doch das 18. Kapitel ganz lese; gerade nach diesem Text kommt erst die durchschlagende Beweisführung. Ausspruch und Geist sind doch sehr verschieden.[3]

„Ich finde in jeder Moraltheologie das in sich geschlossene System der gesamten christlichen Sittenlehre.“ Gewiß; das findest du. Findest du auch bei jeder Wahrheit genug Motive angegeben? Und Motive brauchen wir im Beichtstuhl, am Lager der Sterbenden und bei den lieben Kindern. Wie ganz anders macht der Priester, der eine Sittenregel proponiert und erklärt, Eindruck, wenn er mit praktischen, einleuchtenden Motiven für das sittliche Leben ausgerüstet ist. Und solcher Motive finden sich genug in den Werken der Väter. „Bewundernswert ist es übrigens, wie klar und rein ihr Blick in die sittlichen Dinge, wie tief und bestimmt ihre sittlichen Gedanken, wie

[1] Vgl. die Mahnung B. Bartmanns, das Trinitätsdogma ethisch auszunützen, in seinem Lehrbuch der Dogmatik[2] (Freiburg 1911) 219 f.

[2] Dieser Einwand ist mir einmal gemacht worden.

[3] Ich meine damit, daß man mit Einzelaussprüchen nicht in den Geist des Kirchenvaters eindringen kann.

füllereich ihre sittlichen Anschauungen sind. Freilich ward die christliche Sittenlehre von ihnen selbst erlebt. . . ."[1]

Motive, kräftige und, um ein Wort Stingeders zu gebrauchen, in das Räderwerk des Willens eingreifende Motive, braucht vor allen der Kanzelredner. Daran kranken viele Moralpredigten; das Fehlen „kraft- und eifervoller" Beweggründe macht die Moralpredigt zur Wassersuppe, auf der die dünnen Schnittchen „Laßt uns . . .", „Wir wollen . . .", „Nun wissen wir . . ." schwimmen. „Tria sunt signa evidentia, quibus probatur, utrum praedicator a Domino sit missus ad praedicandum Evangelium. Primum est auctoritas mittentis. Secundum animarum zelus in personâ, quae mittitur. Tertium est fructificatio et conversio auditorum",[2] sagt der hl. Bonaventura. Die patristische Literatur enthält viele moraltheologische Monographien (über virginitas, Gebet, Fasten, Armut und Reichtum, Einzeltugenden, Almosengeben usw.), die reich durchzogen sind von Beweggründen aller Art.

Man pflegt von Moral- und dogmatischen Predigten zu sprechen, obwohl eine rein einseitige Predigt dieser Gattung selten ist. Eine gute Verbindung wird dadurch erzielt, daß man aus Glaubenswahrheiten moralische kräftige Nutzanwendungen ableitet. Diese Verknüpfung von moralischen Anwendungen und Moral-Grundsätzen mit den betreffenden Glaubenslehren, eingerichtet für die Bedürfnisse der Zeit und die jeweiligen Zustände der Zuhörer, findet man oft bei den heiligen Vätern.

So gibt es demnach für den Homileten auch puncto Moral von den Vätern gar manches zu lernen.

IV. Apologetik.

Apologeten waren die Väter mehr oder minder alle; das brachte die Zeit der Angriffe des Christentums mit sich. Nicht als ob sie umfassende Apologien des Christentums oder wissenschaftliche Lehrbücher der Apologetik geschrieben hätten; dazu bedurfte es einer langen Entwicklung. Aber Einzel-Apologien die Menge, fast für jede Glaubenswahrheit; solche Verteidigungsmonographien hieß man *ἀπολογίαι*.

Für Priester und — gehen wir gleich medias in res — Prediger ist die Kenntnis der apologetischen Schriften der Patristik von Wichtigkeit. Wenngleich Apologetik im Gesamtorganismus der Theologie eine grundlegende Wissenschaft für Dogmatik und Moral ist, so sind für den Prediger Schriftkenntnis, Dogmatik und Moral wichtiger. Doch darf jene nicht unterschätzt werden.

Gegen vier Fronten hatten die Väter die absolutwahre katholische Religion zu verteidigen, gegen Judentum und „gläubiges" Heidentum, gegen Unglauben und christliche Sekten.[3] Mit Ausnahme des Kampfes gegen „orthodoxes" Heidentum, den heute die unerschrockenen Missionare führen, ist die Sachlage die gleiche geblieben. Und was in der Dogmatik gesagt worden ist, gilt auch für Apologie und Apologetik: es sind fast immer die gleichen Irrtümer. Celsus im 2. Jahrhundert — Reimarus im 18., Strauß und

[1] Martin, Konrad, (Bischof von Paderborn), Lehrbuch der Moral 13 f.

[2] S. Bonaventurae In Lucam c. 9.

[3] Eine gedrängte Übersicht für den Kampf gegen Judentum und Heidentum bietet Hettinger, Fr., Lehrbuch der Fundamentaltheologie [2] (Freiburg 1888) 32 f.

Renan im 19. Jahrhundert — Kaiser Julian und unsere ungläubigen Übermenschen, die auch einen gekreuzigten Gott als Unsinn ansehen (Ibsen, Anatole France usw.). Wer ist nicht bei den neuesten Irrtümern des Modernismus an gewisse Irrlehren der frühchristlichen Zeit erinnert worden? Wenn die Irrlehren fast die gleichen bleiben, bleibt auch der Kampf der gleiche. Und die Väter waren ausgezeichnete Kämpfer! Man glaube ja nicht, die reichen Kenntnisse in Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte usw. befähigten den Kanzelredner des 20. Jahrhunderts in ganz anderer Weise, gegen Irr- und Unglauben zu Felde zu ziehen. Es wäre unrecht und Torheit, diesbezüglich auf die Apologeten der Patristik „herabzusehen". Gewiß haben wir in Methode, Systematik, Reflexion große Fortschritte gemacht; es wäre traurig, wenn die Apologetik in 1500 Jahren nach Form und modus keine Fortschritte aufzuweisen hätte. Trotz allem sind die Väter vorbildlich. Sie haben sich Mühe gegeben, den jeweiligen Irrtum zu studieren und ihn dann mit theologischen und profanen Waffen abzuwehren. Geschieht das auch immer in unserer Zeit? Jede Zeit hat auch ihre religiösen Schwächen und ihre theologischen Irrtümer, gegen sie muß sich unablässig der Kampf — auch auf der Kanzel richten, nicht gegen Häresien und Sonderansichten, die nur mehr in verstaubten Kirchengeschichten fortleben.

Die Apologeten der Väterzeit waren in profanen Wissenschaften gut bewandert; manche von ihnen glänzen in faszinierender philosophischer Bildung. Fénelon rühmt ihnen in seinen Dialogen über die Beredsamkeit große Welt- und Menschenkenntnis nach. Wie sehr kommt eine gediegene philosophische Bildung und Menschenkenntnis einem Apologeten zustatten! Manche apologetischen Schriften der Väterperiode sind förmliche Musterleistungen. Ich garantiere jedem hochwürdigen Konfrater, der z. B. des Athenagoras Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* liest oder studiert, Stunden reinsten Genusses.[1] Diese Bildung, diese philosophischen Kenntnisse und dazu ein blendender Stil! Ich glaube nicht, daß Athenagoras bis heute inbezug auf diese Monographie überholt ist.

Dazu kann man auch von den apologetischen Schriften sagen, was von allen Schriften gilt: „Würde und Demut, Ernst, lebendiger Glaube und reiner Sinn"[2] weht uns aus ihnen an. Aus dem allen geht hervor, daß der katholische Kanzelredner wahrlich nicht umsonst in der patristischen Waffenkammer nach vortrefflichem Material sucht — auch für die Verteidigung der Braut Jesu Christi im 20. Jahrhundert!

V. Kirchengeschichte.

Die Geschichte ist die Lehrmeisterin der Völker. Wer in der Geschichte gut bewandert ist, den Grund und die letzten Ursachen der einzelnen Bewegungen und historischen Tatsachen kennt, versteht seine eigene Zeit viel besser; dem ist manches selbstverständlich, was dem der genetischen Entwicklung der Dinge Unkundigen ein Buch mit sieben Siegeln ist. Man hat sich oft gewundert, daß geistreiche Menschen mit Bestimmtheit geschichtliche Ereignisse,

[1] Eine gute deutsche Übersetzung dieser Schrift erschien 1875 bei Kösel. (Von Bieringer).

[2] Nickel und Kehrein, Beredsamkeit der Kirchenväter I 5 f. Für die wichtigsten apologet. Schriften der Väterzeit sei wieder auf die Patrologien von Schmid, Rauschen, Bardenhewer, Heßler, Jungmann, Nirschl verwiesen.

wie Umwälzungen, Revolutionen voraussagten. Wer genauer zusah, kam darauf, daß diese Prophezeiungen in einer detaillierten Geschichtskenntnis wurzelten.

Man kann im ganzen den Vätern historischen Sinn nicht absprechen. Einmal ist ein Theologe der Väterzeit, Eusebius von Cäsarea, „Vater der Kirchengeschichte". Seine Darstellung stützt sich fast durchgängig auf alte Dokumente, Schriften älterer Kirchenschriftsteller, amtliche Edikte und Urkunden. Wenn es ihm an ausreichenden Quellen gebricht, bekennt er es ganz freimütig.[1]

Die Zahl der patristischen Kirchenhistoriker ist eine ganz beträchtliche, ich reihe sie hier schlicht aneinander: Hegesippus, Eusebius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret von Cyrus, Philostorgius, Theodorus von Konstantinopel, Evagrius, Rufinus, Kassiodorus, Sulpicius Severus, Paulus Orosius, Epiphanius, Johannes von Damaskus, Philastrius, Hieronymus, Augustinus. Was die heutigen Bücher der Kirchengeschichte von den früheren Jahrhunderten mitteilen, verdankt sie diesen Männern.

Wenn man vom Historiker den „Blick auf das Ganze", den „Zusammenhang mit der voraufgehenden Zeit" verlangt, so sei nur als Muster St. Augustinus genannt. Stand die Quellenkritik nicht auf der Höhe des 20. Jahrhunderts, so besagt das nichts. Jede Zeit muß aus sich heraus beurteilt werden.

Um auch hier Priester und Prediger „sub una conclusione" zu nehmen, sei zugegeben, daß die Kenntnis der patristischen kirchengeschichtlichen Literatur für beide nicht die Bedeutung hat wie etwa das Studium der dogmatischen Werke. Doch darf sie nicht unterschätzt werden. Der Prediger kann Zeit- und Menschenkenntnisse sehr gut brauchen und die Geschichte bleibt einmal Lehrmeisterin. Aus der Vergangenheit versteht man die Gegenwart besser abzuschätzen. Züge aus der Geschichte verklungener Zeiten beleben ferner die Predigt. Hier bleibt Demosthenes unser Vorbild. In der lebendigen Rede, in der wahrhaft praktischen Predigt, ist eine anschauliche, konkrete „Geschichte" weit mehr wert als eine geistreiche Abhandlung. Jede Rhetorik und Homiletik rühmt die Züge aus der Geschichte als vorzügliche Mittel sachlicher Anschaulichkeit.

VI. Liturgik.

Unter Liturgie fassen wir alle von Jesus angeordneten und von der Kirche überlieferten und ausgebildeten heiligen Formen (Worte, Handlungen, Zeichen) zusammen, mit welchen durch die Vermittlung der Priester Gott die Ehre erwiesen und den Menschen die göttliche Gnade mitgeteilt wird (Schüch-Polz).

Liturgie und Priester sind fast Korrelatbegriffe, denn jeder Priester ist als Verwalter des Kultus ipso facto Liturg. Über die Wichtigkeit der Kenntnis der Liturgie und des Studiums der Liturgik für den Priester zu schreiben, ist vollständig überflüssig.

Welche Verdienste hat die Patristik um die Liturgie? In der Definition heißt es oben „und von der Kirche überlieferten und ausgebildeten Formen".

[1] Vgl. Alzog, Joh. B., Grundriß der Patrologie 164.

Die Liturgie ist ja etwas der Entwicklung und Vervollkommnung Fähiges. Bei der großen Bedeutung der Liturgie ist gewiß auch ihre geschichtliche Seite für den Priester von Interesse. Sie zu studieren ohne diesbezügliche Väterkenntnisse, ist nicht möglich. Die wichtigsten diesbezüglichen Werke sind: Justins I. Apologie (n. 65 über den Taufritus, n. 67 über die sonntägliche Osterfeier seiner Zeit), Tertullians De oratione. De baptismo et poenitentia. Ad uxorem. De anima. De ieiunio. De velandis virginibus. Cyprians De oratione dominica. Ep. ad Caecilium (über das heilige Opfer). Cyrills von Jerusalem mystagogische Katechesen (die 5 letzten: Tauf-, Firmungs- und Meßfeier). Paulinus' von Nola Briefe und Gedichte. Die 2. Hälfte des 7. Buches und das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen usw.

Kanzelredner und Liturgie? Meyenberg sagt mit Recht: „Nach der hl. Schrift ist die Liturgie der Kirche die reichste Quelle für die Predigt;"[1] an einer früheren Stelle: „Die Liturgie ist die vorzüglichste und unmittelbarste Führerin zur praktischen Wahl des Predigtgegenstandes."[2] Soweit meine praktisch-homiletischen Erfahrungen reichen, hören die Leute sehr gerne liturgische Predigten.

* * *

Es geht ein frischer tatenfroher Zug durch die Homiletik. Deo gratias! Vergesse man neben dem vielen Guten, das schon erreicht worden ist und angestrebt wird, ein Zurückgehen ad patres nicht. Sie bieten nicht nur Stoff, tiefe, erhabene Gedanken, schöne Schilderungen, prachtvolle Bilder und Vergleiche; nein — der Väter Schriften sind auch geeignet, unseren Ideenkreis zu erweitern, unsere Sprache lebendig und kräftig salvo decoro zu machen und — rednerische Talente zu bilden. Keine Wissenschaft baut ungestraft a priori auf, beginnt ohne Schaden ab ovo. So möge denn der theoretischen und praktischen Homiletik reicher Nutzen erblühen durch ein wirksames und fruchtbares Eingehen auf das christliche Altertum!

Taubstummenseelsorge.

Von Dr. Rink, Religions- und Oberlehrer in Danzig.

Es kann fraglich sein, wer unglücklicher ist, der Blinde oder der Taube. Auf den Straßen und öffentlichen Plätzen ist ersterer entschieden hilfloser und dementsprechend hilfsbedürftiger, bei Vorträgen und Darbietungen entbehrt letzterer viel, ja sehr viel an inneren Empfindungen und Gefühlen. Ähnlich liegt es beim Gottesdienst. Während der Blinde sein geschärftes Ohr der Musik und dem gesprochenen und gesungenen Worte leiht, um im Herzen gleichgestimmte Akkorde mittönen zu lassen, genießt der Taube die Schönheit des liturgischen Gottesdienstes, bohrt sich sein fragender Blick in die äußeren Formen, um aus ihnen den Schatten übersinnlicher Wahrheiten hervorzulocken.

[1] Homiletische und katechetische Studien I 170 (I = erste Lieferung).
[2] Ebd. 55. Meyenbergs „Liturgie" als Quelle der geistlichen Beredsamkeit (S. 170—663) sei jedem Priester aufs beste empfohlen.

Doch er vernimmt nichts von der Predigt. Er sieht zwar den Geistlichen auf der Kanzel, nimmt wahr, wie jener spricht, beobachtet, wie die anderen etwas verstehen, doch ihm bleibt das alles ein Buch, mit sieben Siegeln verschlossen. Wir erraten leicht die Gefühle, welche sein Herz durchdringen und zerreißen. Von jeher aber hat unsere Kirche ihren Missionsberuf allumfassend und alldurchdringend aufgefaßt. Sie trat den Heiden in ihrer Sprache, sie tritt auch diesen Unglücklichen in ihrer Verständigungsart entgegen; sie will auch ihnen das Wort Gottes mitteilen, und zwar in einer Form, welche für diese verständlich ist.

Nach den in der Germania im Januar 1912 gemachten Zusammenstellungen gibt es in den preußischen Diözesen Taubstumme in folgender Anzahl: Fulda 120, Hildesheim 130, Osnabrück 150, Limburg 270, Ermland 500, Münster 700, Paderborn 750, Kulm 1000, Köln 1500, Gnesen-Posen 1700 und Breslau 2500. Es ist nicht hoch genug anzuschlagen, daß Schulrat Radomski aus Posen auf dem Caritastag in Dresden im September 1911 die Frage der kirchlichen Versorgung der erwachsenen Taubstummen anregte und daraufhin eine Denkschrift ausarbeitete, die er den preußischen Bischöfen überreichte. Nach diesen Ausführungen genügt die bisherige kirchliche Versorgung nicht. Sie muß im Gegenteil so erweitert werden, daß jeder Taubstumme ungefähr einmal im Monat Gelegenheit hat, das Wort Gottes zu vernehmen. Vielfach haben Taubstummenlehrer auch den erwachsenen Taubstummen die religiösen Wahrheiten erklärt. Aber diese Art der kirchlichen Versorgung ist deshalb nicht zu billigen, weil sie auf die Taubstummen keinen Eindruck macht. Die Taubstummen wollen den Vollsinnigen nicht nachstehen, sie wollen das Wort Gottes gelehrt haben von einem Geistlichen in voller Amtstracht. Nur zu leicht kommen sonst die Taubstummen bei ihrem angeborenen Argwohn zu der Ansicht, sie würden zurückgesetzt, vernachlässigt. Die gänzliche Vernachlässigung des Seelenheiles wäre die unmittelbare Folge. Andererseits aber ist auch eine günstige Wirkung des Bußsakramentes zum Teil an ein gegenseitiges Verstehen, an einen verständnisinnigen Zuspruch geknüpft. Dieser setzt natürlich beim Seelsorger eine gewisse Kenntnis der Gebärdensprache voraus. Es wäre verfehlt, zu meinen, durch einen 8–14tägigen Kursus habe man sich eine genügende Ausbildung erworben. Freilich, diese kurzen Kurse sind nicht ganz überflüssig, sie haben den Zweck, unseren jüngeren Klerus auf ein neues caritatives Arbeitsfeld aufmerksam zu machen, ihn in die Vielgestaltigkeit der Seelsorgetätigkeit einzuführen, um ihn so vor schablonenmäßiger Arbeit zu bewahren. Zu empfehlen wäre es sogar, wenn von Zeit zu Zeit von fachmännischer Seite Vorträge über Taubstummenseelsorge vor den Klerikern gehalten würden, um sie auf die Bedeutung dieses Seelsorgszweiges hinzuweisen. Für die Taubstummenseelsorger ist eine längere theoretisch-praktische Ausbildung notwendig. Die protestantischen Theologen Westpreußens hospitieren meist 4–6 Wochen an einer Taubstummenschule. Sie wohnen dann allen Unterrichtsfächern in der Unter-, Mittel- und Oberstufe bei, und zwar täglich von 8–12 Uhr oder auch nachmittags, sofern dann noch Unterricht ist. Ich hospitierte an der hiesigen städtischen Taubstummenschule 1/2 Jahr wöchentlich 4 Stunden in allen Unterrichtsstufen. Die Lehrer waren so liebenswürdig, mich selbst unterrichten zu lassen. Dadurch wurde es mir erst recht möglich, mich von der äußerst schwierigen Arbeit überzeugen zu können. Welche Mühe macht es, den kleinen

A B C-Schützen das Alphabet beizubringen, ja, was kostete es für Gurgeln, um ihnen allein den schweren r-Laut einzuprägen! Die Mittel- und Oberstufe zeigt, wie engbegrenzt der Ideenkreis der Taubstummen ist, wie ihr Geist erst nach harter Arbeit und dann noch spärlich in den Gedankenkreis der Erwachsenen eingeführt wird, wie aber auch bei der heutigen Unterrichtsmethode recht schöne Erfolge erzielt werden. Die heutige Unterrichtsmethode läuft darauf hinaus, den Kindern das Ablesen vom Munde beizubringen. Es ist geradezu erstaunlich, welche Fertigkeit die Taubstummen darin erlangen. Wesentlich ist es für den Geistlichen, daß er sich mit den Kindern unterhält, daß er sie vielleicht auch unterrichtet, um so die richtige Mundstellung beim Sprechen zu lernen. Aus dem thoretischen Kursus wird der Geistliche also den Ideengang und die Anschauungsweise der Taubstummen zu lernen haben und sodann die Mundstellung beim Sprechen.

Doch der Taubstummenseelsorger hat in seiner amtlichen Tätigkeit nicht bloß Taubstumme vor sich, welche vom Munde ablesen können, er hat auch solche vor sich, die damit gar nicht vertraut sind, und das sind die älteren Taubstummen sämtlich. Diese Taubstummen verständigen sich miteinander durch die Gebärdensprache. Nebenbei sei bemerkt, daß auch die junge Generation unter sich die Zeichen anwendet hinter dem Rücken des Lehrers, selbst in der Schule, wo dieses doch strengstens verboten ist. An dem Gottesdienst beteiligen sich Taubstumme, die früher eine Taubstummenschule besucht haben, also auch die dort gelehrten Zeichen anwenden, und solche, die keine Schule besucht haben. Erstere werden sich der natürlichen und künstlichen Gebärdensprache bedienen, letztere nur der natürlichen. Der Taubstummenseelsorger muß auch ihnen gerecht werden, er muß neben der erwähnten theoretischen Ausbildung auch noch die praktische haben, d. h. er muß die Gebärdensprache lernen. Da entstehen nun aber einige Schwierigkeiten. Die Gebärdensprache ist nicht überall gleich. Als ich zum ersten Male in Konitz den Taubstummengottesdienst abgehalten hatte, kam nach demselben ein Taubstummer ganz fuchswild zu mir und schüttete mir sein erregtes Herz aus. Ich hatte bei „klug" das gebräuchliche Zeichen gemacht, das auch alle richtig verstanden hatten, er aber hatte darunter „dumm" verstanden. Das Zeichen für dumm ist freilich etwas ähnlich. Ich hatte damals vom ersten Pfingstfeste erzählt, daß die Apostel nach Herabkunft des hl. Geistes klug waren. Denken wir uns nun, daß der Mann das Gegenteil verstanden hatte, dann wird uns klar, daß er erregt sein konnte. Ein solches Mißverständnis ist mir allerdings auch nur einmal vorgekommen. Sonst geben die Taubstummen ihr Verständnis durch zustimmendes Kopfnicken zu erkennen. Für den Taubstummenseelsorger ist es also erforderlich, die Gebärdensprache zu lernen, d. h. also, sich praktisch auszubilden. Das Buch von Reuschert, „Die Gebärdensprache der Taubstummen und die Ausdrucksbewegungen der Vollsinnigen", in Leipzig bei Dude erschienen (geh. 3,60), mag gute Dienste leisten, genügt aber doch nicht ganz. Man muß sich nach jemandem umsehen, der die Gebärdensprache selbst kann. Ich habe sie von dem Rektor der hiesigen Taubstummenschule gelernt. Er hatte sie selbst früher lernen müssen; er hatte auch noch in den ersten Jahren seiner Schultätigkeit in ihr gelehrt und leitet jetzt einen Taubstummenverein, in dem nur die Gebärdensprache gebraucht wird. Die jüngeren Taubstummenlehrer verstehen die Gebärdensprache in den seltensten Fällen. Man wird sich bei ihnen auch kaum Rat

und Belehrung holen können. In solchen Fällen bleibt dann schließlich nichts anderes übrig, als sich intelligente Taubstumme auszusuchen, um sich von ihnen die betreffenden Zeichen angeben zu lassen. Ein praktischer Weg hierzu wäre folgender: Ich lege dem Taubstummen z. B. den Katechismus vor, zeige auf das Vaterunser und lasse mir das vorbeten. Dann notiere ich mir die Zeichen, die er angibt für Vater, unser, der, du, bist usw. In ähnlicher Weise läßt es sich mit dem Gegrüßet seist du Maria machen, mit den zehn Geboten usw. Natürlich muß man nachher die Predigten auswendig lernen. Ich selbst habe es etwas anders gemacht. Ich habe die Predigt ausgearbeitet, dann mit dem Rektor die ganze Predigt durchgearbeitet. Er sagte mir die einzelnen Zeichen, die ich mir notierte, um sie nachher auswendig zu lernen. Konnte ich die Predigt, dann sagte ich sie dem Rektor auf, der mich dann noch hier und da verbesserte, bis ich die Predigt glatt aufsagen konnte. Am Sonntag saß dann der Rektor auf dem ersten Platz in der Kirche und verfolgte jedes meiner Zeichen. Machte ich nun ein Zeichen weniger ausdrucksvoll, dann machte er es mir deutlich vor. Das hat mich nun aber keineswegs gestört, sondern veranlaßte mich zur exakten Durchführung der Zeichen. Die ersten Male wohnte der Rektor so helfend meinen Predigten bei, nachher habe ich sie ganz allein gehalten. Diese praktisch-theoretische Ausbildung ist die Voraussetzung beim Seelsorger zur Übernahme des Taubstummengottesdienstes. In der ersten Zeit ist es freilich etwas ungewohnt und wird demnach nicht so glatt gehen, aber Übung macht den Meister.

Ich will jetzt einiges über den Ort des Gottesdienstes sagen. Erwünscht ist ein kleiner Raum, zu dem möglichst nur Taubstumme mit ihren Begleitern Zutritt haben. Einige Male waren Geistliche in der Kapelle. Sie saßen vorne am Altare, machten die gratiarum actio, blätterten im Brevier hin und her und lenkten dadurch die Aufmerksamkeit der Taubstummen ganz von der Predigt ab. Wer also vor den Taubstummen sitzt, muß sich ganz ruhig, ohne viel Bewegung verhalten, um nicht zu stören. Deshalb ist also eine kleine Kapelle zu empfehlen. Zudem sollen die Taubstummen nicht weit vom Geistlichen sitzen, um die Zeichen gut beobachten zu können. Der Raum muß selbstverständlich hell sein, das Licht möglichst auf den Geistlichen fallen. Dieser darf auch nicht hoch stehen. Ich stehe an der Kommunionbank, also nur wenig erhöht. Als Räume benutze ich in Danzig die Kapelle der Grauen Schwestern, in Konitz die Kapelle des St. Borromäus-Krankenhauses. Die Pfarrkirchen halte ich für ungeeignet. Sie sind zunächst zu groß. Dann haben alle Leute Zutritt. Leicht können die Gebärden doch den einen oder anderen zum Lachen reizen und somit den ganzen Gottesdienst stören.

Der Gottesdienst und besonders der erste erfordert manche Vorbereitungen. Da die Taubstummen die Zeitungen lesen, muß man in der Tagespresse darauf hinweisen. Ich tat das in der hiesigen katholischen Zeitung, dann auch das erste Mal in der unparteiischen Zeitung, weil viele Katholiken dieses Blatt halten. Ich ließ eine Annonce einrücken und noch im lokalen Teile darauf aufmerksam machen. Ferner ließ ich den Gottesdienst in den Taubstummenvereinen bekanntmachen. In der folgenden Zeit habe ich im lokalen Teile und unter den kirchlichen Nachrichten auf den Gottesdienst hingewiesen. Außerdem wurde in den in Frage kommenden Pfarreien der Taubstummengottesdienst am Sonntag vorher von der Kanzel bekanntgegeben.

Vom ersten Gottesdienste an habe ich jedem Taubstummen einen gedruckten Zettel folgenden Inhalts mitgegeben: „Der nächste Taubstummengottesdienst ist am Sonntag, den . . . . um 10 Uhr in der Kapelle der Grauen Schwestern, 2 Treppen. NB.! Es wird gebeten, nach Möglichkeit den Eingang vom Logengang her zu benutzen." Ein Jahr darauf traten Umstände ein, die mich veranlaßten, den Gottesdienst zeitlich anders zu legen, was ich den Taubstummen gleichfalls gedruckt, wie folgt, mitteilte:

„Mein lieber taubstummer Freund! Bisher habe ich den Taubstummengottesdienst in der Kapelle der Grauen Schwestern zu Danzig, Heumarkt 5, um 10 Uhr gehalten. Von Ostern 1911 ab muß ich im Marienkrankenhaus jeden Sonntag um ½10 Uhr Gymnasialgottesdienst halten. Daher wird es mir in Zukunft nicht mehr möglich sein, den Taubstummengottesdienst um 10 Uhr zu halten.

Ich habe die Taubstummen liebgewonnen, ich habe auch wahrgenommen, daß die Taubstummen gern am Gottesdienst teilnehmen, darum will ich ihnen auch in Zukunft die Freude bereiten, für sie den besonderen Taubstummengottesdienst weiterhin zu halten. Aber der Gottesdienst wird von jetzt ab um 8 Uhr beginnen. Ich hoffe ganz sicher, daß alle katholischen Taubstummen wie bisher an dem Gottesdienste teilnehmen werden.

Jetzt eine Bitte! Wir wissen alle, daß es in Danzig und in der näheren Umgebung noch eine Menge katholischer Taubstummen gibt, die sich bisher wenig oder gar nicht am Taubstummengottesdienst beteiligt haben. Ich bitte euch alle recht herzlich, sorgt dafür, daß auch jene regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen. Für eure freundlichen Bemühungen sage ich euch jetzt schon vielen Dank.

Der nächste Taubstummengottesdienst ist am Sonntag, d . . . um 8 Uhr in der Kapelle der Grauen Schwestern zu Danzig."

Unterschrift . . .

In jüngster Zeit schreibe ich auf kleine Zettel: „Der nächste Taubstummengottesdienst ist am Sonntag, d . . . in der Kapelle der Grauen Schwestern." Diese wie auch die früheren Zettel lasse ich nach dem Gottesdienst an die Taubstummen verteilen, um diese mit dem Datum des nächsten Gottesdienstes bekanntzumachen. Der Gottesdienst findet in Danzig regelmäßig alle vier Wochen statt mit Ausnahme des Juli. Um nicht mit meinen Ferien in Kollision zu kommen, halte ich den Taubstummengottesdienst am Sonntag nach dem 15. jeden Monats ab. Alle Vierteljahre habe ich außerdem Taubstummengottesdienst in Konitz. Als passende Tage habe ich mir hier den zweiten Weihnachts, Oster- und Pfingstfeiertag ausgewählt und dazu noch einen Sonntag in den Herbstferien. Diesen Gottesdienst zeige ich durch die Presse an und lasse ihn durch die Geistlichen der umliegenden Pfarreien acht Tage vorher von den Kanzeln bekanntmachen. Den betreffenden Geistlichen — ca. 50 an der Zahl — schicke ich des billigeren Portos wegen als Drucksache eine Karte folgenden Inhalts:

Danzig, Datum des Poststempels.
Weidengasse 57.

Euer Hochwürden

bitte ich ergebenst, Ihrer Gemeinde bekanntzugeben, daß der nächste Taubstummengottesdienst (hl. Messe und Predigt in der Zeichensprache) für die

Taubstummen jener Gegend am Sonntag, den . . . . [1] ½10 Uhr in der Kapelle des St. Borromäus-Krankenhauses zu Konitz stattfindet. Gelegenheit zum Empfange der hl. Sakramente wird den Taubstummen vor und nach dem Gottesdienst gegeben.

Mit ergebenstem Gruß

Unterschrift . . . .

Diese und ähnliche Vorbereitungen sind notwendig, um die Taubstummen von dem Gottesdienst in Kenntnis zu setzen.

Ich komme jetzt zum Gottesdienst selbst. Er dauert bei mir ungefähr eine Stunde und besteht aus einer Predigt in der Zeichensprache und einer stillen hl. Messe. Ich gehe in der Amtstracht wie sonst zur Kommunionbank und begrüße zunächst die Anwesenden. Das Zeichen des Grüßens ähnelt einem Handkuß sehr. Nach der Begrüßung lese ich das Evangelium vor. Dieses dient mehr zur Vollständigkeit des Gottesdienstes und ist für die anwesenden Vollsinnigen, da die Taubstummen von dem Vorgelesenen wohl selten etwas verstehen. Darauf halte ich die Predigt. Ich spreche die einzelnen Worte aus und mache dazu die entsprechenden Gebärden. Ich will hier zunächst einmal den Text meiner ersten Taubstummenpredigt folgen lassen. Sie lautete also:

Liebe Taubstumme!

Heute habt ihr Taubstumme zum ersten Male Gottesdienst. Ich will euch eine große Freude machen. Ihr Taubstumme sollt von heute ab alle Monate hier in der Kirche der Grauen Krankenschwestern Gottesdienst haben. Der Bischof hat die Taubstummen sehr, sehr lieb und hat befohlen, daß die Taubstummen hier Gottesdienst haben.

Ich will euch heute predigen von Jesus Christus. Jesus Christus hat auf Erden gelehrt. Zwölf Apostel waren seine Schüler. Die zwölf Apostel lehrten auch die Menschen. Ein Apostel war böse. Dieser Apostel hieß Judas. Judas hatte Jesum oft bestohlen, Judas hat Jesus verraten und für 30 Silberlinge an die Juden verkauft. Das war sehr schlecht von Judas. Die Juden hatten große Stöcke und Messer und nahmen Jesus gefangen. Die Apostel liefen alle weg. Die Juden führten Jesum zu den Hohenpriestern. Die Diener gaben Jesu einen Backenstreich; Jesus blieb ruhig. Andere Diener spien Jesu in das Angesicht. Der Hohepriester verurteilte Jesum zum Tode. Jesus mußte sein Kreuz selbst tragen. Dreimal fiel Jesus zur Erde. Oben auf dem Berge zogen die Soldaten Jesu seine Kleider aus und nagelten Jesum an das Kreuz. Jesus aber blieb geduldig, Jesus betete für die Juden und Feinde und Soldaten: „Vater, vergib den Juden, den Feinden und den Soldaten, denn sie wissen nicht, was sie tun.“

Drei Stunden hing Jesus am Kreuze. Darauf neigte er sein Haupt und starb. Jesus hat das alles für uns gelitten. Er hat uns lieb, er will uns in den Himmel nehmen. Jesus hat auch die Taubstummen lieb. Er hat auch für euch gelitten. Ihr sollt auch in den Himmel kommen. Wir können froh sein, daß wir in den Himmel kommen können, wir müssen aber fromm und gut sein. Amen.

Die Predigt scheint allerdings an übermäßiger Länge nicht zu kranken. Aber doch muß ich sagen, daß ich daran über zwanzig Minuten gesprochen

habe. Und geschwitzt habe ich wie ein Bär. Das kam nicht etwa von Angst her, sondern von der Anstrengung. Die Predigt gilt nicht so sehr wegen ihres Inhalts als vielmehr wegen der äußeren Ausdrucksweise als gut. Mehr als sonst kommt nämlich bei einer Taubstummenpredigt das Mienenspiel als ganz wesentlich in Frage. Und wie das anstrengt, kann man erproben, wenn man zwanzig Minuten vor dem Spiegel Grimassen schneidet. Mienen, Blick, Zeichen, ja der ganze Körper muß reden, dann wird es eine Taubstummenpredigt. Allerdings sind die Predigten in der Folgezeit nicht mehr so schwer. Man wird dann schon teilweise frei sprechen können. Da stellt sich denn auch eine Eigentümlichkeit der Taubstummenpredigt ein, man wird selbst nach Art der Taubstummen denken. Die angeführte Predigt unterscheidet sich durch ihre kurzen Sätze bedeutend von sonstigen Predigten, aber sie ist doch noch im Stile und Geiste der Vollsinnigen gehalten. Eine eigentliche Taubstummenpredigt ist sie also noch nicht. Die Taubstummen sind erwachsene Kinder in ihrem Denken und Handeln. Sie lieben nach Art der Kinder mehr die Anschaulichkeit, sie spucken sich sogar, wenn sie gewaltig böse aufeinander sind, gegenseitig an. Sie nehmen erst die Bilder in ihrem Geist auf und bilden sich danach Ideen. So muß auch der Seelsorger sich allmählich daran gewöhnen, in Bildern zu denken und zu reden. Daher wird man, wenn man die Zeichen einigermaßen beherrscht, die Predigt nicht mehr memorieren, sondern sie frei vortragen in der Ausdrucks- und Gedankenweise der Taubstummen. Zum Glück wohnt keiner meiner Vorgesetzten meinen Taubstummenpredigten bei, sonst würde mir meine Behörde wohl recht bald wegen des mangelhaften Deutsch ein unfreiwilliges otium cum dignitate ohne Pension zudiktieren. Die Predigt schließe ich gewöhnlich mit dem Vater unser und Gegrüßet seist du Maria. Die Taubstummen sehen den Prediger scharf an und nicken zustimmend zum Zeichen ihres Verständnisses. In der letzten Zeit haben sie sich das Nicken bereits abgewöhnt. Als Predigtthema hatte ich in dem ersten Jahre (von Ostern bis Ostern) behandelt: Das Leiden und die Auferstehung Jesu, die Herabkunft des hl. Geistes, Sonntagsheiligung, Diebstahl, Empfang der hl. Kommunion, Pflichten gegen die weltliche Obrigkeit, speziell den Kaiser (bei Gelegenheit des Kaiserbesuchs in Danzig), Weltgericht, Geburt Jesu, Gebet, Fastengebot. Taubstumme Teilnehmer hatte ich im März 54, April 74, Mai 60, Juni 50, August 51, September 52, Oktober 47, November 47, Dezember 39, Januar 40, Februar 42. 1 – 5 Taubstumme gingen jedesmal zu den hl. Sakramenten. In Konitz habe ich viermal im Jahre Taubstummengottesdienst. Daran beteiligten sich im Mai 46 Taubstumme, darunter 7 Sakramentenempfänger, im Oktober 36, darunter 33 Sakramentenempfänger, im Dezember 24 mit 15 Kommunikanten, im April 3› mit 17 Kommunikanten. Ich gewähre den Taubstummen vor oder nach dem Gottesdienste Gelegenheit zur hl. Beichte in der Sakristei, damit die Gebärden nicht von den übrigen wahrgenommen werden. Zu Weihnachten bereiten die Schwestern der Haushaltungsschule den Taubstummen eine Freude, indem sie denselben nach dem Gottesdienste in ihrem Speisesaal Kaffee und Kuchen gratis gewähren.

Zu der gewöhnlichen Seelsorgetätigkeit kommen noch außerordentliche Gelegenheiten. Ich rechne dazu vor allem die Annahme zu den hl. Sakramenten. In der Beziehung liegen die Verhältnisse hier günstig. Die taubstummen Schüler erhalten in der Schule den nötigen Unterricht nach theoretisch-praktischen

Gesichtspunkten. Meistens habe ich sie nachher geprüft. Die gute Vorbereitung ermöglicht es, die Kinder dann gleich zu den hl. Sakramenten anzunehmen. Die Annahme zur ersten hl. Kommunion erfolgt am zweckmäßigsten in dem gemeinsamen Gottesdienst der Taubstummen. Mit Rücksicht auf Schule und Kinder hielt ich dann zuerst eine Predigt in der Lautsprache für die Kinder und ihre Eltern, sodann in der Gebärdensprache für die erwachsenen Taubstummen. Eigenartig berührt es aber, wenn man Erwachsene zu den hl. Sakramenten annimmt. In heutiger Zeit sind die Taubstummen insofern besser daran, als der allgemeine Schulzwang auch auf sie ausgedehnt worden ist. Früher war es leider anders. In der ersten Zeit meiner Taubstummenseelsorge kam eine Mutter mit ihrer 25 jährigen Tochter zu mir und bat mich, ihrer Tochter doch dazu verhelfen zu wollen, daß sie etwas lerne. Der Fall lag zum Teil recht traurig. Das Mädchen war nach Genickstarre ertaubt und sollte mit zehn Jahren in die Taubstummenschule nach Posen kommen. Die Eltern gaben ihre Tochter aber nicht dorthin, weil sie befürchteten, ihre Tochter lerne dort nur deutsch, nicht aber polnisch. Heute tut ihnen ihre damalige Entschließung bereits sehr leid. Ihre Tochter kann alle Vokale hören, will gerne lernen und ist auch begabt. Aber keine Schule nimmt sie mehr auf. Gegen 60 Privatstunden würden jedoch hinreichen, um ihr wenigstens das Wichtigste beizubringen, doch die Eltern sind dazu finanziell nicht in der Lage. Desgleichen sind die älteren Taubstummen in religiöser Beziehung sehr vernachlässigt. Durch die Bemühungen einer frommen Dame wurden mir drei Taubstumme im Alter von 47 und 65 Jahren zugeführt, die fast nie zur Kirche gehen, die auch noch nicht zu den hl. Sakramenten angenommen waren. Ich versuchte, sie zu unterrichten. Anfangs schien jedes Bemühen vergeblich zu sein, doch gelang es mir, zunächst der intelligentesten von ihnen mit Hülfe des Gleichnisses vom verlorenen Sohne eine entsprechende Kenntnis von Schuld, Reue und Vergebung zu vermitteln. Durch die Dame war sie bereits auf die Beichte in großen Zügen aufmerksam gemacht worden. Sie teilte den lebhaften Wunsch nach Empfang dieses Sakramentes. Wer hätte dem religiösen Empfinden der 47 jährigen wohl widerstehen können? Da ich zudem nur kurze Zeit wegen meiner übrigen Amtspflichten in Konitz weilen konnte, nahm ich sie bereits nach einem dreistündigen Unterricht zur ersten heiligen Beichte an. Ihre Freude war überaus groß. Ich vertraute ihre weitere Belehrung der Dame an, die sie und die beiden anderen dann noch nach Kräften über das Bußsakrament und das allerheiligste Altarssakrament aufklärte. Zu Weihnachten konnte ich dann die erste zur hl. Kommunion annehmen. Sie hatte gewünscht, einen Myrthenkranz im Haare zu tragen und eine brennende, mit Myrthen umwundene Kerze in der Hand. Beides wurde ihr gerne gewährt. Und ich habe selten eine Erstkommunikantin mit solcher Andacht zum Tische des Herrn treten sehen wie diese, aus deren Verhalten, aus deren Blicken das ganze innere Glück einer Erstkommunikantin hervorleuchtete. Ein schlichtes armes taubstummes Dienstmädchen und doch ein so glückliches Menschenkind! Die beiden anderen, 47 und 65 Jahre alt, gingen zu Weihnachten zur ersten hl. Beichte und zu Ostern zur ersten hl. Kommunion. Bei beiden der gleiche Eifer, die gleiche Freude.

Weitere Gelegenheit zur Ausübung der Taubstummenseelsorge bieten die Trauungen und Begräbnisse. Letztere habe ich noch nicht gehabt; wohl

aber dürfte sich in solchen Fällen auch am Grabe eine kleine Ansprache in der Gebärdensprache empfehlen. Dafür habe ich aber zwei Trauungen von Taubstummen, wobei beide Teile taubstumm waren, vorgenommen. Ich habe in beiden Fällen kurze Ansprachen gehalten. Den Taubstummen war es eine liebe und willkommene Zugabe, den umstehenden Vollsinnigen diente es sichtlich zur Erbauung.

Leicht ließe sich die Taubstummenseelsorge noch vertiefend ausbilden, wenn sich die betreffenden Seelsorgsgeistlichen enger aneinanderschließen würden, um ihre bisherigen Erfahrungen auszutauschen, um sich gegenseitig mit neuen Ideen zu erfüllen. Vielleicht ließe sich auch mancher neue Weg finden. Die Taubstummen gleichen Kindern, wollen nur Anschauung haben. Diese Anschauung vermitteln wir den Kindern durch Anschauungsbilder. Über den Wert der religiösen Bilder beim Unterricht sind wir uns ja alle klar. Ich möchte diesen Gedanken auch für den Taubstummengottesdienst verwerten. Wir haben heute nicht mehr die großen Wandgemälde zur Verfügung, welche die mittelalterlichen Kirchen und Klöster als Anschauungsmittel benutzen konnten, wenigstens nicht in unseren kleinen Kapellen, die für den Taubstummengottesdienst in Frage kommen. Sollte es nicht möglich sein, zusammenklappbare Bilder in einem Format von ungefähr 1,50 : 2 m durch Druck herzustellen? Die Bilder könnten auf einem Gestell in der Kirche aufgestellt werden ähnlich unseren Landkarten in den Schulen, und an der Hand dieser Bilder könnte dann der Seelsorger sein Predigtthema allgemein faßlich entwickeln, zur Erweiterung des Gesichtskreises der Taubstummen darstellen und zur Vertiefung ihres Gemütslebens lebendig gestalten. Wo heute so viel geschieht, um die Kunst dem Volke zu bringen, scheint mir dieses Mittel auch wert zu sein, im Dienste der Taubstummen einen ehrenvollen Platz einzunehmen. Es ist klar, daß eine Verlagsbuchhandlung sich nur dann zu solchem Unternehmen entschließen würde, wenn ihr die Entnahme einer bestimmten Anzahl solcher Bilder vorher garantiert würde. Das Risiko kann aber nicht der einzelne Taubstummenseelsorger auf sich nehmen, das kann nur die Gesamtheit zu erreichen streben. Sollte der Gedanke greifbare Formen annehmen, dann würden vielleicht die Ordinarien der einzelnen Diözesen oder private Wohltätigkeit die Mittel zur Beschaffung solcher Bilder bereitstellen. Eine Kommission hätte dann jene biblischen Ereignisse auszusuchen, welche für eine bildliche Behandlung im Interesse der Taubstummenseelsorge in Frage kämen. Das Geschäftliche würde sich dann bald in günstiger Weise regeln lassen.

Wie aus obigen Zusammenstellungen zu ersehen ist, läß der Besuch der Taubstummen zum Teil nach. Ist nämlich die erste Neugierde befriedigt, dann tritt die alte Erschlaffung ein. Da gilt es denn, die Taubstummen auf geeignete Weise wieder zum Gottesdienst zu holen. Praktisch erscheint es mir, wenn man den Mitgliedern unserer Elisabeth- und Vinzenzvereine die Adressen der sämtlichen Gottesdienstbesucher übermittelt, um durch sie die Taubstummen zum Besuch des Gottesdienstes zu ermuntern. Das gleiche dürften auch die Gemeindeschwestern gern übernehmen. Auswärtigen Taubstummen gewährt die Eisenbahnverwaltung eine Fahrpreisermäßigung, sofern sie zum Gottesdienst fahren wollen. Zu diesem Zwecke besorgt man sich „Ausweisscheine zur Erlangung der Fahrpreisermäßigung für mittellose Blinde, Taubstumme usw." von dem Bureau des Bahnhofs. Diese Ausweisscheine

sind dem Taubstummen von dem betreffenden Geistlichen auszufüllen. Auf Grund dieses Ausweisscheines benutzen die Taubstummen die III. Wagenklasse, während sie nur für die IV. bezahlen.

Damit man die Taubstummen sammelt, empfiehlt es sich gewiß, in großen Orten Taubstummenvereine zu gründen, um die Taubstummen dadurch religiös-sittlich zu heben und zu schulen, sei es durch Lichtbildervorträge oder ähnliche Veranstaltungen. Solche Vereine dürften dann auch gleich in dem von P. Wallerand s. Zt. in Berlin angestrebten Sinne sozial-caritativ tätig sein. Für jene Taubstumme, die eine weitere Belehrung suchen, ist der „Taubstummen-Führer, Katholische Blätter zur Erbauung, Belehrung und Unterhaltung für erwachsene Taubstumme, Paulinus-Druckerei, Trier", zu empfehlen.

Nun muß aber auch das Interesse des Seelsorgsklerus für diese Frage geweckt werden. In welcher Weise das geschehen könnte, habe ich zum Teil bereits am Anfange angedeutet. Hier noch ein weiteres Mittel. Der Taubstummenseelsorger macht am Schlusse eines Jahres eine statistische Zusammenstellung über das Wissenswerteste aus seiner Tätigkeit. Die bischöfliche Behörde veröffentlicht diese Statistik, soweit sie von allgemeinem Interesse ist, in dem „Amtlichen Kirchenblatt". So ist es geschehen in unserer Diözese Culm. Dadurch wird das Interesse doch bei manchem Geistlichen geweckt und nicht zum Nachteil der Taubstummen.

Ich komme zum Schluß. Im Jahre 1905 gab es in Preußen 33567 Taubstumme, darunter 4480 schulpflichtige Kinder. Unter diesen Taubstummen ist natürlich ein beträchtlicher Prozentsatz katholisch. Ihnen muß wie den Vollsinnigen das Wort Gottes verkündigt werden. Daher müssen sich Geistliche zu diesem Zwecke ausbilden lassen. Die evangelischen Theologen sind uns in dieser Beziehung überlegen. Der Gottesdienst muß dann periodisch, monatlich oder vierteljährlich, abgehalten werden. Man erlebt, wie ich gezeigt habe, recht viel Freude, freilich auch manchen Ärger. Taubstumme schwatzen gern, sind der Sinnestäuschung leicht ausgesetzt und daher gleich argwöhnisch und halten jeden Menschen sehr schnell für einen Ausbund von Schlechtigkeit, weil sie meist urteilslos jedem Gerede Glauben schenken. So geht es den Leitern von Vereinen, so den Geistlichen, evangelischen wie katholischen, so ging es auch mir. Aber ein ruhiges, festes und sachgemäßes Verhalten bringt wieder alles ins Geleise, denn die Taubstummen sind eben Kinder mit ihren Fehlern, aber auch Gott sei Dank mit ihren Vorzügen. Daher sollen uns anfängliche Schwierigkeiten in der Ausübung der Taubstummenseelsorge, welcher Art sie auch sein mögen, nicht niederdrücken, sondern zu dem Augustinischen Grundsatze führen: Potuerunt hi et hae, cur non tu, Augustine?



(21. 5. 12.)



Die Bibel Sixtus' V.

Von Dr. F. Amann, Freiburg i. B.

Zwei fast gleichzeitig erschienene Publikationen von P. M. Baumgarten[1] und X. M. Le Bachelet[2] haben die Aufmerksamkeit wieder auf jene Vulgataausgabe vom Jahre 1590 gelenkt, der Sixtus V. den Namen gegeben hat. Beide Arbeiten bieten neues, für die Geschichte dieser Bibel hochbedeutsames Material; in den längst- und vielumstrittenen Fragen aber, die sich an die Editio Sixtina knüpfen, gelangen die genannten Forscher zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen, so daß die alten Streitfragen nicht als gelöst betrachtet werden können und eine erneute Untersuchung nicht unangebracht erscheint. Eine solche bietet eine bereits im Druck befindliche Monographie über die Bibel Sixtus' V. Hier sei nur kurz hingewiesen auf eine bis jetzt nicht beachtete, wichtige Quelle, die das venezianische Staatsarchiv birgt. Es sind 10 Depeschen, die der venezianische Botschafter Alberto Badoer in Sachen der Bibel und der Bulle Sixtus' V. an den Dogen gerichtet hat. Ich gebe den Wortlaut der Berichte in meiner oben genannten Arbeit und beschränke mich hier auf eine kurze Skizzierung ihres Inhalts und ihrer Bedeutung.

In Venedig hatte der Inquisitor Miene gemacht, die neuen in der Bibelbulle enthaltenen Bestimmungen über den Druck und Verkauf der Bibel zur Durchführung zu bringen. Daß in den nächsten 10 Jahren die Bibel nur in Rom gedruckt werden sollte, bedeutete eine tief einschneidende Verfügung, durch die besonders Venedig sich nachteilig betroffen glaubte. Der Doge ließ deshalb sofort durch seinen Gesandten beim Papste Vorstellungen machen. Über den Erfolg desselben berichtet Badoer am 1. Juli 1590: Der Papst erklärte, der Inquisitor habe keinen Auftrag gehabt, er sei im Übereifer zu weit gegangen, mit der Ausführung, der in der Bulle enthaltenen Bestimmungen sei noch niemand beauftragt, es sollte den armen Buchhändlern und Buchdruckern Zeit gelassen werden, abzusetzen, was sie noch an alten Bibeln vorrätig hätten. Mit dieser Erklärung aber gab sich der Doge nicht zufrieden, er verlangte nichts geringeres als die Zurücknahme der Bulle – wenigstens der Bestimmung, die den Bibeldruck betraf. Um den Papst so weit zu bringen, bot der Gesandte im Laufe des Juli und August alles auf, vermochte aber nur so viel zu erreichen, daß der voreilige Inquisitor einen scharfen Verweis erhielt und Sixtus erklärte, es solle vorläufig alles beim alten bleiben. So stand die Sache beim Tode des Papstes: Badoer bedauert die unerwartete Wendung nicht zuletzt deshalb, weil so seine Hoffnung, Sixtus doch noch umzustimmen, zunichte war.

---

[1] Baumgarten P. M., Die Vulgata Sixtina und ihre Einführungsbulle, Münster 1911.

[2] Le Bachelet, X. M., Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine, Paris 1911.

Dies der Kern der 10 zum Teil sehr umfangreichen, bedeutsame Einzelheiten enthaltenden Depeschen. Ihr Wert für die Geschichte der Sixtina dürfte hauptsächlich darin zu erblicken sein: Sie tun unwiderleglich dar, daß Sixtus selbst seine Bulle mit der Versendung der Bibel als veröffentlicht betrachtete und nur mit der Ausführung zögerte — und zwar mit Rücksicht auf das Interesse der Buchdrucker und Buchhändler. Dann aber geht aus den venezianischen Depeschen auch klar hervor, daß Sixtus seine Bibel nie und nimmer zurückzuziehen gedachte, daß demnach die Darstellung der Praefatio in der Clementina nur Hoffnungen, nicht aber Tatsachen wiedergibt.

Die Juden und das Wirtschaftsleben.

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

„Wie die Sonne geht Israel über Europa, wo es hinkommt, sprießt neues Leben empor, von wo es wegzieht, modert alles, was bisher geblüht hatte." So der bekannte Berliner Professor Werner Sombart in seinem neuesten großen Werke „Die Juden und das Wirtschaftsleben".[1] Ausdrücklich betont er im Vorwort, daß dieses Buch ein einseitiges sei, da es in den Köpfen umwälzend wirken wolle; zugleich sei es streng wissenschaftlich, da es sich aller Werturteile enthalte. Bei der „höchstpersönlichen" Art S.s steht man von vornherein seiner „strengen Wissenschaftlichkeit" skeptisch gegenüber. Was der Verf. selbst erklärt hat, trifft in der Tat zu: das Buch ist recht einseitig. Der anfangs zitierte Satz (S. 15) wäre sonst nicht zu erklären. Man braucht nur an die Aussaugung der Bauern im vorigen Jahrhundert zu denken, um von der „Sonne" und dem „neuen Leben" einen eigenartigen Begriff zu bekommen. Hat doch Raiffeisen seine Genossenschaften hauptsächlich deshalb gegründet, um die Landleute vom jüdischen Wucher zu befreien.

Man wird aber S.s Begeisterung eher verstehen, wenn man seine Hauptthese ins Auge faßt, die er hier zu beweisen sucht: die Juden sind die Väter des Kapitalismus; aus seiner ganzen bisherigen Tätigkeit kennen wir ja seine Bewunderung für den Kapitalismus. Hat er diese These nun bewiesen? Unleugbar hat er viel Material zusammengetragen, aus dem sich ergibt, daß sehr oft dort, wo wir besonderes Blühen des Kapitalismus sehen, Juden stark beteiligt sind; ferner hat er (besonders im 2. Abschnitt) mit Recht darauf hingewiesen, daß den Juden, besser gesagt: dem jüdischen Wesen der Kapitalismus mit seiner Versachlichung des gesamten Wirtschaftslebens (die Personen gelten wenig, das „Verdienen" ist alles) vortrefflich zusagt. Aber wenn nun ungefähr jedes Blühen oder Sinken eines Volkes von den Juden abhängen soll, so muß doch energisch protestiert werden. Man höre nur und staune:

1. Der allmähliche Übergang des Welthandels von Spanien, Portugal und Italien an Holland und England (im 16. Jahrh.) ist zurückzuführen auf die Vertreibung der Juden von der pyrenäischen Halbinsel seit 1492, die sich dann zu einem guten Teil nach Holland wendeten (S. 15 ff.). Dagegen soll die bisherige Begründung, wonach die Entdeckung Amerikas und besonders des Seeweges nach Ostindien diesen Umschwung veranlaßt habe, „schnurrig" sein. — Aber dann ist es doch noch viel schnurriger, daß Spanien gerade nach der Vertreibung der Juden im 16. Jahrh.

[1] Sombart, Werner, Die Juden und das Wirtschaftsleben. XXVI u. 476 S. ℳ 9. Leipzig, Duncker u. Humblot.

seine höchste Blüte erlebt hat, die es dann durch seine verkehrte Geldpolitik selbst zum Sinken brachte. Und wenn Holland damals auch so sehr emporkam, so lag es nicht daran, weil die Juden sich zum Teil (nach S. 25 000) nach dort wandten; noch viel mehr derselben zogen zum Orient (90 000 Türkei) und nach Nordafrika (32 000), haben aber dort keinerlei besondere Blüte hervorgebracht; ebenso haben die vielen, die nach Italien wanderten, den Rückgang der dortigen Städte nicht aufhalten können. Nein, es ist noch nie die Art der Juden gewesen, verlassene oder gesunkene Gegenden emporzubringen (man sieht es heute noch an den geringen Erfolgen der mit Riesensummen gegründeten jüdischen Kolonien in Palästina), vielmehr wenden sie sich hauptsächlich gerade dahin, wo etwas für sie zu holen ist, wo sich ein Aufschwung vorbereitet, falls ihnen dort nicht gar zu wenig Freiheit gestattet wird.

2. Amerika in allen seinen Teilen ist ein Judenland. Schon die Entdeckung ist auf die Juden zurückzuführen, da sie Kolumbus das Geld für seine Reisen liehen; Kolumbus selbst war ein halber Jude; die ersten Kaufleute drüben waren Juden (S. 32 ff.).

Ob Kolumbus mütterlicherseits von Juden abstammte, läßt sich aus den Beweisen, die S. anführt, schlechterdings nicht entnehmen; aber wenn auch: Kolumbus zeigt sich in seinem ganzen Wesen so tief katholisch-religiös, daß man ihn nur mit Gewalt für das Judentum reklamieren kann. Ob auch Juden seine erste Entdeckungsfahrt unterstützt haben, bleibe dahingestellt; jedenfalls bleibt das Hauptverdienst des spanischen Königspaares bestehen. Daß Amerika aber heute ganz ein Judenland sei, ist schlechterdings abzuweisen. In den Vereinigten Staaten — speziell in New-York — gibt es zwar zahlreiche Juden, aber alle bedeutenden Kapitalisten dortselbst gehören nicht zu ihnen. Es nützt nicht viel, daß S. dagegen bemerkt: „Der Amerikanismus ist geronnener Judengeist"; es folgt dann eben nur, daß die Amerikaner ebenso „gerieben" sind, wie die Juden auch.

Wie kommt es übrigens, daß die polnischen und russischen Gebietsteile trotz der zahlreichen jüdischen Bewohner (besonders in Galizien) so weit zurück sind? Daß das christlich-soziale Wien unter Lueger viel Größeres auf wirtschaftlichem Gebiete geleistet hat, als die lange Zeit der jüdischen Kapitalsherrschaft vorher? Also, ganz so einfach liegen die Sachen doch nicht. S. arbeitet zudem etwas viel mit Annahmen und Wahrscheinlichkeiten.

Gewiß ist zuzugeben, daß die Juden im Bankwesen und in bestimmten Zweigen des Warenhandels eine sehr starke Rolle spielen; aber dafür leisten sie in zahlreichen Berufszweigen fast nichts, besonders in der Landwirtschaft, die denn doch für das Wirtschaftsleben immer von grundlegender Bedeutung bleibt. Auch im Handwerk wenden sich die Juden fast nur dem Metzgergewerbe zu. Hier zeigt sich wieder deutlich: nicht sie bringen Gewerbezweige empor, sondern sie wenden sich nur solchen zu, die viel Gewinn von vornherein versprechen; anstrengende körperliche Arbeit für mäßiges Auskommen ist nicht ihre Sache. Zu ihrem Fortkommen im Geldwesen hat besonders noch beigetragen, daß sie in Zinsfragen durch ihre Religion nie behelligt wurden.

Mit all diesen Bemerkungen soll aber keineswegs abgeleugnet werden, daß die Stellung der Juden in unserem Wirtschaftsleben recht bedeutsam ist, wenigstens in einzelnen Städten. So zahlen in Berlin die Juden über 10 Mill. Mark Steuern bei 34 Mill. überhaupt, obwohl sie nur 5 % der Bevölkerung ausmachen, in Posen ¼ Mill. bei 1¼ überhaupt (4,2 % der Bevölkerung); in Mannheim entfallen von 78 Mill. Mark Vermögen über 17 (= 22 %) auf die Juden, die nur 3,2 % der Bevölkerung bilden (S. 219 ff.). Unter den 808 Direktoren der Aktiengesellschaften mit

mehr als 5 Mill. Mark Kapital sind 108 Juden, unter den 2092 Aufsichtsräten 511 (S. 135).

Wie S. selbst wiederholt andeutet, scheint sich neuerdings ein Rückgang des Judentums und seiner Bedeutung anzubahnen. Überraschendes Material liefert dafür die Schrift Theilhabers (Der Untergang der deutschen Juden, München 1911). Der Verf. — selbst Jude — bemerkt im Vorwort, daß jahrelang gegen ihn gekämpft worden sei, um das gefährliche Buch zu unterdrücken. Es mag in der Tat den maßgebenden jüdischen Kreisen nicht angenehm sein, zu vernehmen: „Die deutschen Juden sind ein untergehendes Volk, das durch die Preisgabe der religiösen und nationalen Momente die Emanzipation und die Aufnahme in den deutschen Staatsbürgerverband teuer erkauft hat" (S. 154); wenn kurz darauf erklärt wird, daß in allen westeuropäischen Staaten — also gerade dort, wo die Juden wirtschaftlich hochstehen — ähnliche Verhältnisse obwalten. Es ist in der Tat tragisch, daß der Verf. über künstliche Beschränkung der Kinderzahl in jüdischen Kreisen klagen muß, die sonst doch immer so stolz auf ihre Kinderschar waren. Hierdurch ist erreicht, daß die deutschen Juden nur noch infolge starker Einwanderung, die aber fast ganz nach Berlin geht, in den Großstädten ihre alte Stärke behaupten; sind doch von 1877—1905 fast 55 000 Juden nach Berlin gezogen. „In 16 Staaten sank die Zahl der Juden, in 3 hat lediglich die Einwanderung ausländischer Juden Zunahme der Bevölkerung bedingt, in einigen blieb sie stationär" (S. 19 20). Außer Berlin haben besonders Frankfurt und Cöln großen Zuzug aufzuweisen. In den Großstädten wurden die Juden reich, aber auch verweichlicht und ungläubig!

Schließlich sei noch hingewiesen auf die eben erschienenen „Randbemerkungen zu W. Sombarts Die Juden usw." von Dr. M. Steckelmacher (65 S.; ℳ 1,20. Berlin, L. Simion Nf.). Der jüdische Verf. wendet sich mit großer Schärfe gegen Sombarts Grundthese: die Juden als Väter des Kapitalismus. Der arme Sombart: Nun wollen die Juden selbst also auch nichts von der ihnen zugeschriebenen Bedeutung wissen.





I. **Kirchenrechtliche Materien** (Fortsetzung; vgl. oben S. 141–144).

II. S. Congregatio Consistorialis.

1. **Rundschreiben** v. 1. September 1911 (S. 568 f.) an die Bischöfe Italiens **über** die italienische Übersetzung des Werkes des Mons. Louis Duchesne: **„Geschichte der alten Kirche"**. Eine Anfrage bei kompetenten Persönlichkeiten hat ergeben, daß es nicht ratsam ist, das Buch den Theologiestudierenden in den Seminarien in die Hand zu geben.

2. Die Kongregation veröffentlicht (S. 591 ff. u. 599 ff.) **die päpstlichen Konsistorialakte** des geheimen Konsistoriums v. 27. November 1911 und des öffentlichen Konsistoriums v. 30. November 1911.

3. (S. 658). Am 27. Februar 1909 (A. A. S. I [1909], 251) hatte die S. Congr. Cons. entschieden, daß die **Dispenserteilung von einer Irregularität** oder dem Ordinationstitel der S. C. Concilii zustehe. Jetzt bestimmt sie am 28. November 1911, daß für Dispensen von den Irregularitäten ex defectu die S. C. de Sacramentis, bei solchen ex delicto jedoch die S. C. Concilii zuständig sei.

III. S. Romana Rota.

1. Salisburgen. **Diminutionis beneficii parochialis** v. 25. August 1911 (S. 572 ff.). Die Entscheidung hat für die Seelsorgsgeistlichkeit größeres Interesse und sei deshalb etwas ausführlicher wiedergegeben. Das erzbischöfliche Konsistorium von Salzburg verpflichtete durch ein Dekret v. 15. September 1909 den Pfarrer Nicolaus Naschberger zu Nonnthal, seinen Kooperatoren wöchentlich 10 Kronen Gehalt zu zahlen. Der Pfarrer legte am 28. September gegen die Entscheidung Rekurs ein, worauf das erzbischöfliche Konsistorium seinen Erlaß ausführlich begründete, ihn im übrigen aufrecht erhielt. Der Pfarrer N. befragte dann das Konsistorium am 14. Oktober 1909, ob das Dekret v. 15. Sept. des gleichen Jahres ein endgültiges sei, und appellierte auf die bejahende Antwort darauf an das Metropolitangericht in Prag als die Appellationsinstanz gegen das Salzburger Urteil; er wurde jedoch abgewiesen, weil gegen die im Administrativverfahren erlassene Verfügung des Salzburger Konsistoriums keine gerichtliche Appellation, wohl ein Rekurs zulässig sei. Letzteren legte N. in Rom ein, und die Sache wurde der Rota zur Entscheidung zugewiesen, welche den Streitfall zu dem dubium formulierte, ob die Verfügung des Erzbischofs von Salzburg v. 15. September 1909 aufrechtzuerhalten sei oder nicht. Zum Tatbestande wird nun in der Entscheidung hervorgehoben: In Österreich gewähren die Pfarrer den Kooperatoren außer freiem Unterhalt ein wöchentliches Gehalt; sie selbst erhalten für jeden Kooperator

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 3 (1911) vol. 3 bezw. annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

ca. 800 Kronen und alle Meßstipendien der Kooperatoren, welche in der Meinung des Pfarrers zelebrieren müssen. Durch Generaldekret v. 18. April 1888 wurde vom erzbischöflichen Konsistorium in Salzburg die Gehaltsentschädigung an die Kooperatoren seitens der Pfarrer auf wöchentlich mindestens 8 Kronen festgesetzt. Nach einigen Remonstrationen richtete sich auch Pfarrer N. nach der Verfügung. Durch das neue Pfarrerbesoldungsgesetz vom 19. September 1898 wurden die Pfarrer besser gestellt, und nun verordnete das erzbischöfliche Konsistorium, daß die Pfarrer, welche für ihre Kooperatoren jährlich 700 Kronen erhielten, den letzteren wöchentlich 9 Kronen, die anderen mit einer Entschädigung von 800 Kronen wöchentlich 10 Kronen bezahlen, und trug auch dem Pfarrer N. durch besondere Verfügung vom 15. September bezw. 13. Oktober 1909 auf, seinen Kooperatoren wöchentlich 10 Kronen zu entrichten. Zur Rechtsfrage betont die Entscheidung, daß einzig zu prüfen sei, ob der Bischof das Recht habe, den Kooperatoren einen angemessenen Unterhalt zuzuschreiben, und dementsprechend der Pfarrer die Pflicht, diesen Unterhalt aus den Einkünften des Pfarrbenefiziums zu bestreiten. Nun hat der Kooperator ein Anrecht auf angemessenen Lebensunterhalt (1. Kor. 9, 13); der Bischof hat das Recht, ihm diesen zuzuweisen und zwar aus den Früchten des Pfarrbenefiziums nach Trid. Sess. XXI. c. 6 de reform. Das Rota-Urteil bringt dann weitere Belege aus früheren Kongregationsentscheidungen und den Autoren für diese Auffassung bei. Der Pfarrer hat, so wird ferner ausgeführt, für sich allein die Pflicht der Seelsorger für seine Pfarrkinder. Werden ihm, weil er diese Pflicht allein nicht ausüben kann, nun geistliche Gehilfen gestellt, so haben diese auch das Recht auf entsprechendes Entgelt. Wird dieses durch den Bischof festgesetzt, so bedeutet das keine neue Belastung des Benefiziums, sondern nur eine bestimmte Fixierung einer Leistung, zu welcher der Pfarrer sachlich verpflichtet ist. Eine solche Bestimmung kann der Bischof zweifellos im Verwaltungswege treffen je nach Änderung auch der Vorbedingungen: Steigerung der Ausgaben der Kooperatoren für den Lebensunterhalt und Erhöhung der Einnahmen des Pfarrbenefiziums. Hierauf hat der Erzbischof von Salzburg mit seiner Generalverfügung für die Besoldung der Kooperatoren von 1904 Rücksicht genommen. Daß die Festsetzung der Besoldung angemessen war, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß alle Pfarrer mit Ausnahme des Pfarrers N. in Nonnthal sich nach der Anweisung gerichtet haben. Daß aber für diese Pfarrei besondere Verhältnisse vorliegen, hat der Pfarrer nicht nachgewiesen. Die Verordnung des erzbischöflichen Konsistoriums v. 15. September 1909 besteht also voll zu Recht. Der Rekurs des Pfarrers N. ist abzuweisen; der Pfarrer hat alle Kosten des Prozesses einschließlich der Rechnungen der Advokaten zu bestreiten.

2. Melevitana (Meliten.) **Funerum** v. 28. Juli 1911 (S. 611 ff.). In einer Streitsache des Kollegiatkapitels der Kirche B. V. Immaculatae zu Conspicua über das Beerdigungsrecht des Vicarius perpetuus des Pfarrers werden die Rechte des Vikars in dem besonderen Falle festgestellt; von allgemeiner Bedeutung ist die Beantwortung der Rechtsfrage: quaenam potestas vicario perpetuo competat ex iure communi. Und da ist übereinstimmende Meinung der Kanonisten: alles, was der Pfarrer selbst bei Ausübung der Seelsorge anordnen kann, kann auch der Vikar anordnen.

3. Tunkinen **Nullitatis matrimonii** v. 7. Juli 1911 (S. 661 ff.). Johannes Tien heiratete 1902 die Agnes Tauh in facie ecclesiae, griff aber 1908 die Ehe an auf Grund des Hindernisses vis et metus. Da die Braut sich in ihren eidlichen Aussagen über die Konsummierung der Ehe widersprach, wagte der delegierte Richter nicht ein Urteil zu fällen, sondern reichte die Akten durch den Apostolischen Vikar der

S. Congr. de sacramentis zur Entscheidung ein. Von letzterer wurde die Rota beauftragt. Sie erklärte die Ehe für ungültig auf Grund des genannten Impedimentes. Die Prüfung des Tatbestandes ergab das Vorhandensein der Nötigung als metus gravis ab extrinseco per causam liberam iniuste incussus in ordine ad extorquendum consensum und ebenso die Tatsache, daß die Ehe nicht konsummiert war. Für die Kenntnis annamitischer Hochzeitssitten und Charaktereigentümlichkeiten ist der Fall instruktiv. J. Linneborn.

II. Liturgik.

S. Congregatio Rituum.

23. Januar 1912 (S. 57–82). Mutationes in Breviario et Missali Romano faciendae ad normam Motu Proprio de diebus festis Decretorum S. R. C. 24 et 28 Iulii 1911, et Constitutionis Apostolicae „Divino afflatu". Alle Veränderungen der Rubriken werden so angegeben, wie sie in das Brevier und Missale einzufügen sind. Statt des einen Okkurrenztäfelchens von früher finden wir jetzt zwei vor: das eine für dauernde Okkurrenz zweier Offizien, das andere für akzidentelle Okkurrenz.

30. Dezember 1911 (S. 82). Wenn ein Muttergottesfest mit dem Rang eines Duplex maius oder eine dies Octava eines Muttergottesfestes mit einem Sonntag okkurrieren und deshalb simplifiziert werden müssen, so ist:

1. Hymnenschluß und Respons. brev. der Prim stets de Beata zu nehmen, wenn nicht die Zeit des Kirchenjahres einen eigenen Schluß und Respons. hat oder es sich um einen Adventssonntag handelt; 2. die Präfation de Trinitate zu nehmen, wenn nicht eine Praef. de Tempore aut alicuius Octavae Domini okkurriert (vgl. Nov. Rubr. tit. X n. 4).

30. Dezember 1911 (S. 83). In einigen wenigen Fällen hatten Feste mit dem Ritus eines Duplex maius eine Oktav. In Zukunft können solche Feste sich einer Oktav nicht mehr erfreuen. Bestehende Oktaven dieser Art werden für abgeschafft erklärt.

15. Januar 1912 (S. 83). Die Facultas edendi dürfen Bischöfe für das neue Psalterium nicht erteilen. Nur solche Verleger, die von der Kongregation dazu ermächtigt sind, dürfen die Psalterien drucken.

28. Januar 1912 (S. 84). Die Kongregation erklärt: 1. daß Reskripte, Antworten auf Anfragen, Indulte, Erklärungen irgendwelcher Art, Privilegien usw. als im Namen der Ritenkongregation gültig erlassen nur dann gelten können, wenn sie von dem Präfekten der Kongregation und zugleich von dem Kongregationssekretär oder dessen Stellvertreter unterzeichnet sind oder wenigstens in casu necessitatis entweder von dem Präfekten oder von dem Sekretär bezw. dessen Stellvertreter; 2. daß zwischen der Ritenkongregation und irgendeiner liturgischen Zeitschrift keine Beziehungen bestehen und der Kongregation für ihre Publikationen nur die „Acta Apostolicae Sedis" dienen.

26. Januar 1912 (S. 105). 1. Für die Simplizia, die bisher zu den Laudes eigene aus einem anderen Feste entnommene Antiphonen hatten (z. B. das zweite Fest der hl. Agnes am 28. Jan.), werden jetzt in den Laudes die Antiphonen und Psalmen von der okkurrierenden Ferie, Kapitel usw. de Festo simplici genommen. – 2. In dem Officium S. Mariae in Sabbato sind in den Laudes Antiphonen und Psalmen de Sabbato zu beten, Kapitel usw. de S. Maria.

9. Februar 1912 (S. 105). 1. Das Festum Commemorationis Omnium Ss. S. R. E. Summorum Pontificum ist von jetzt an dort, wo es bisher sub

ritu duplici minori vel maiori am ersten freien Sonntage nach der Oktav des Festes Peter und Paul gefeiert wurde, auf den 1. Juli verlegt. — 2. Das Festum Commemorationis Ss. Reliquiarum, das bisher vielerorts sub ritu duplici minori vel maiori an irgendeinem Sonntage gefeiert werden durfte, kann jetzt in gleicher Weise am 5. November begangen werden. — 3. Feste der Gottesmutter oder der Heiligen, die bisher sub ritu duplici minori vel maiori an einem Sonntage gefeiert werden durften, sind wieder auf den ihnen eigenen Tag zu reponieren.

9. Februar 1912 (S. 106). 1. Feste der Gottesmutter und der Heiligen, die für immer auf einen Sonntag gelegt und vom Diözesanbischof in perpetuum simplifiziert sind, verhindern die Rezitation des Suffragiums in Laudes und Vesper, der Preces in der Prim und Komplet, des Symbolum Athanasianum in der Prim und der dritten Oration in der Messe. — 2. Wenn am Sonntage ein Muttergottesfest, das für immer vom Diözesanbischof simplifiziert ist, okkurriert, so wird der Hymnenschluß und der Versus des Responsoriums in der Prim de Beata genommen nach der Norm des Dekretes vom 30. Dez. 1911 (vgl. oben!). — 3. Fällt ein Duplex II. cl. auf einen Sonntag und ist zugleich ein Simplifikatum zu kommemorieren, das an sich in der Messe eine eigene Präfation hat, oder okkurriert eine Oktav mit eigener Präfation, so ist doch die Präfation de Trinitate zu nehmen und nicht etwa die von dem simplifizierten Feste oder der Oktav. — 4. Da nach den neuen Rubriken die erste Vesper des Sonntags infra Octavam Epiphaniae ganz von diesem Sonntage zu beten ist, — vorausgesetzt, daß Epiphanie selbst nicht auf den Samstag fällt, — so wird als letzter Psalm „Laudate Dominum“ wie in der ersten Vesper genommen und nicht etwa „In exitu Israel“ aus der zweiten Vesper.

24. Februar 1912 (S. 145). 1. Die Spezialrubrik über das Suffragium, das in den Laudes und der Vesper des Ordinarium Divini Officii steht, ist nach Tit. VII, n. 4 der neuen Rubriken zu interpretieren und hat, um jedes Mißverständnis zu beseitigen, jetzt folgende Fassung erhalten: „Deinde, extra tempus Paschale . . . et exclusis diebus, in quibus occurrat quodcumque Officium Duplex aut infra Octavam, aut Dominica in qua commemoretur Duplex simplificatum, fit sequens Suffragium.“ — 2. Duplicia I. et II. cl., die an ihrem Tage verhindert sind, werden nach Tit. III nov. Rubrc. n. 3 auf den nächsten Tag verlegt, der von einem anderen Duplex I. vel II. cl. und von einem Offizium, das solche Feste ausschließt, frei ist; sie können jedoch nicht auf einen Sonntag verlegt werden (vgl. Tit. III. n. 2). — 3. Duplicia I. et II cl., die auf bestimmte Sonntage oder Ferien fixiert wurden, müssen, wenn sie dauernd verhindert sind (Tit. IV, n. 2) auf den nächsten freien Tag eines jedes einzelnen Jahres verlegt werden, der frei ist von einem anderen Duplex I. vel II. cl. oder von einer dies Octava oder von Offizien, die solche Feste ausschließen. Die Verlegung geschieht also nicht, wie einige Liturgiker meinen, auf den ersten freien Tag, der nach Ablauf all der Tage folgt, auf die sie im Laufe der Jahre eventuell fallen könnten. — 4. Nach der neuen Konkurrenz-Tabelle muß bei Konkurrenz eines Duplex maius mit einem anderen Duplex maius die ganze Vesper de Nobiliori sein cum commemoratione de alio. Es weicht deshalb auch ein Festum Domini duplex maius secundarium einem Festum primarium der Muttergottes oder der Heiligen. Nichtsdestoweniger ist aber, wenn ein auf einen Sonntag fallendes Festum Domini duplex maius secundarium mit einem Festum duplex maius primarium der Gottesmutter, der Engel oder der Heiligen konkurriert, die Vesper von dem Feste des Herrn, weil in diesem Fall das Offizium des Festes des Herrn vor dem Sonntagsoffizium den Vorzug erhält.

2. März 1912 (S. 177). 1. Im laufenden Jahre 1912 ist an den Sonntagen,

an denen nach den Praescriptionis temporariae entweder die Messe von dem okkurrierenden Duplex oder von dem Sonntage gelesen werden kann, die dem Sonntag entsprechende Farbe zu nehmen, nicht die des okkurrierenden Festes, wenn man die Sonntagsmesse liest. — 2. Im Jahre 1913 muß, weil der Sonntag Septuagesima auf den 19. Januar fällt, der 2. Sonntag nach Epiphanie antizipiert werden. Diese Antizipation hat statt am Samstag oder an einer anderen vorausgehenden Ferie, an der ein Semiduplex okkurriert. Hat die ganze Woche kein Semiduplex, so wird der Sonntag an einer anderen vorausgehenden Ferie antizipiert, auch wenn ein Duplex minus okkurriert. — 3. Nach den Übergangsbestimmungen haben die Diözesanbischöfe und Ordensobern die Vollmacht, Partikularfeste der Muttergottes oder der Heiligen sub ritu duplicis maioris vel minoris, die einem Sonntage assigniert sind, ganz ausfallen zu lassen. Dieser Vollmacht erfreuen sie sich aber nicht ohne weiteres bezüglich der kraft päpstlichen Indultes fixierten Partikularfeste; bei Abschaffung dieser hat man sich erst an die Ritenkongregation zu wenden.

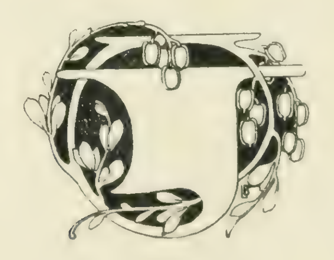
9. März 1912 (S. 247). 1. Die neuen Rubriken enthalten Tit. X. n. 3 die Bestimmung, daß die Sonntage ihre eigene Farbe behalten, auch wenn sie innerhalb einer Oktav okkurrieren. Da die Generalrubriken des Missale Tit. XVIII. n. 4 von der Pfingstoktav bis Advent die grüne Farbe vorschreiben, fragt es sich, ob der 2 Sonntag nach Pfingsten, der in die Fronleichnamsoktav fällt, grüne oder weiße Farbe habe. Die Kongregation entscheidet, daß die weiße Farbe zu nehmen sei und daß überhaupt an den Sonntagen innerhalb der Oktaven die der Oktav entsprechende Farbe anzuwenden sei, wenn das Offizium nicht de Psalterio, sondern de Octava genommen werde. — 2. Im Jahre 1913 folgt auf die Oktav von Epiphanie unmittelbar der Sonntag Septuagesima. Das Fest des hl. Namen Jesu muß deshalb verlegt werden. Entsprechend den neuen Bestimmungen ist es auf den ersten freien Tag zu verlegen und nicht mehr wie früher auf den 28. Januar. — 3. Das Fest der hl. Familie, das vielerorts als Duplex maius gefeiert wird, ist als ein Fest des Herrn anzusehen und geht deshalb einem Sonntag nach Epiphanie, der eine Dominica minor ist, vor. — 4. Fällt aber das Fest der hl. Familie auf den Sonntag Septuagesima oder Sexagesima, so wird es als ein Simplifikatum kommemoriert.

22. März 1912 (S. 274). Nach dem Dekrete Nr. 3096 darf, wenn der 25. April auf einen Sonntag fällt, in Kirchen, an denen nur ein Geistlicher ist, die Rogationsmesse als Applikationsmesse pro populo gelten. Die Anwendung dieses Dekretes auf die Messe, die am Sonntag innerhalb der Fronleichnams-Oktav de Festo Commemorationis solem. Ssmi Corporis Christi mit Prozession gehalten wird, ist ohne Indult nicht gestattet. — 2. Die Bestimmung vom 11. Mai 1911 über die Begleitung des Choralgesanges durch die Orgel an Tagen, an denen sonst das Orgelspiel nicht gestattet ist (vgl. d. Ztschr. Jahrg. 1911, S. 587), gilt sowohl für den Gregorianischen wie für den polyphonen Gesang.

22. März 1912 (S. 274). 1. Wenn eine Kirche ein Mysterium des Herrn als Titel hat, so geschieht dessen im Suffragium de Sanctis keine Erwähnung. — 2. An der Vigil von Allerheiligen wird, wenn das Offizium von der Vigil ist, oder wenn diese in einem Semiduplex-Offizium kommemoriert wird, das Suffragium nicht gebetet. — 3. Der Versikel Oremus et pro Antistite nostro N. mit seinem Responsorium, der in die Preces feriales eingefügt ist, braucht mit Nennung des Namens des Diözesanbischofs von einem Titularbischof nicht gebetet zu werden. — 4. Missionare brauchen denselben Versikel mit Nennung des Namens ihres Apostolischen Vikars, Präfekten oder Prälaten nur dann zu sprechen, wenn

deren Name kraft Apostolischen Indultes auch im Kanon der Messe gesprochen werden darf. — 5. An den Quadragesimalferien, Quatembertagen, am Montag in der Bittwoche und an den Vigilien, an denen ein Officium ritus duplicis maioris vel minoris aut semiduplicis okkurriert, darf bekanntlich die Privatmesse entweder de Festo cum commemoratione Feriae aut Vigiliae oder de Feria aut Vigilia cum commemoratione Festi gelesen werden. Es fragt sich nun, ob in der Messe de Feria aut Vigilia die Oratio tertia pro diversitate temporis hinzuzufügen ist? Antwort: Si Officium ritus duplicis recitatum fuerit, negative; si vero ritus semiduplicis, affirmative. — 6. An einem Duplex II. cl. ohne eigene Präfation, das auf einen Sonntag fällt und zugleich mit einer dies Octava eines Festes des Herrn, der Muttergottes oder der Apostel okkurriert, ist die Präfation zu nehmen, die die Sonntagsmesse haben würde. — 7. Wenn der 2. Sonntag nach Epiphanie nach der Norm des Dekretes vom 2. März d. Js. (vgl. oben!) am 16. Januar zu antizipieren ist, so muß eine dies infra aliquam Octavam in dem Sonntagsoffizium kommemoriert werden. — 8. In diesem Falle wären aber das Suffragium zu den Laudes und die Prezes zur Prim nicht zu beten. — 9. Wenn das Offizium eines Sonntags innerhalb der Woche antizipiert wird, so sind in den Laudes die Ferialpsalmen des ersten Schemas zu nehmen. — 10. Durch die neue Rubrik, die eine Imperata ausschließt, wenn die Messe vier Orationen hat (Tit. XI), wird die Erlaubnis nicht aufgehoben, an Simplexfesten und Ferialtagen bis zu sieben Orationen einzufügen. — 11. Sind zwei Imperaten zu beten, so werden sie beide auch nach drei vorgeschriebenen Orationen der Messe gebetet, nicht etwa nur eine. — 12. Auch die Offizien, die einzelnen Diözesen, Orden und Ordenskongregationen kraft päpstlichen Indultes für bestimmte Tage der Woche, des Monats oder eines Jahres sub ritu semiduplici aut duplici konzediert waren (z. B. das Officium Ss. Sacramenti, Ss. Cordis Iesu, B. M. V. Immacul. etc.), gehören zu den Votivoffizien, die durch Tit. VIII, n. 1 der neuen Rubriken abgeschafft sind.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Nach dem Athenaeum vom 6. 1. 1912 fand J. C. Burkitt ein syrisches Manuskript der **Oden Salomos** im Britischen Museum (Or. Lit.-Zeit. Sp. 140).

Eine vorzügliche Informierung bietet **Der Papyrusfund von Elephantine** (Leipzig, Hinrichs; ℳ 2,–) E. Meyers-Berlin. Auch wer in den alttestamentlichen Dingen hier oder da anders urteilt, wird das anschaulich geschriebene Büchlein mit Befriedigung aus der Hand legen. Verhältnismäßig ausführlich ist die nicht nur für Tobias, Sprüche und Sirach so bedeutsame Geschichte des weisen Achikar behandelt (S. 102–28), des „ältesten Buches einer durch die verschiedensten Völker und Zungen sich verbreitenden internationalen Weltliteratur“. Denjenigen Theologen, die im ganzen A. T. absolut irrtumslose Geschichte sehen, ist besonders die Auseinandersetzung mit S. 119–23 (Achikarsage und orientalische Geschichtsüberlieferung) zu empfehlen – auf dem Boden der Tatsachen. Die Schrift ist übrigens so gehalten, daß sie jedem Gebildeten verständlich ist.

P. A. Schollmeyer O. F. M.-Dorsten, **Altbabylonische Privatbriefe** (Babylonica VI, 1. p. 57–64. Paris, P. Geuthner), gibt den transkribierten Text und die Übersetzung von acht altbabylonischen Geschäftsbriefen aus Thureau-Dangins Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne.

Der 7. Jahrg. des **Palästinajahrbuches** (Berlin 1911, E. S. Mittler u. Sohn; ℳ 3,–) des deutschen evang. Instit. f. Altertumswissenschaft d. hl. Landes zu Jerusalem, hrsg. v. G. Dalman-Jerusalem, bringt außer dem Jahresbericht für 1910 11 und der Beschreibung einer Reise vom alten Samaria nach Cäsarea und von da nach Sidon resp. bis zu dem biblischen Dan (von Siegesmund, Ein Frühlingsritt am „äußersten Meer“, S. 123–154) folgende drei Arbeiten aus dem Institut: 1. P. Mickley-Lychen, Jerusalem zur Zeit Christi; 2. Brückner-Berlin, Nazareth, die Heimat Jesu; 3. P. Kahle-Halle, Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina.

A. Jirkus-Rostock schmale, aber hochinteressante und inhaltsreiche Schrift über **Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament** (Leipzig, Deichert; ℳ 2,40) behandelt im 1. Teile den Glauben an die Dämonen (Totengeister, Nachtdämonen, Wüstendämonen, Höhlengeister, Baumgeister, Schedim, Dämonen Besessener und Kranker, Dämonen in Tiergestalt), im 2. Teile die Abwehrmittel (Blut, Wasser, Tiere, Pflanzen, Bildwerke, Glocken, Farben, Knotenzauber). Die apotropeische gemeinsemitische Urwurzel des größten Teiles der Vorschriften des Priesterkodex ist erwiesen; sie sind hier aber in ihrem ursprünglichen Sinn nicht mehr verstanden und völlig im Sinne der Jahwereligion umgebogen. Daraus folgt, daß sie aus grauer Vorzeit stammen

müssen, so daß jedenfalls der Inhalt des Priesterkodex, abgesehen von der Abfassungszeit, uraltes Gut darstellt. Die Meinung, daß der Glaube an Kakodämonen erst nachexilisch sei, wird dabei natürlich völlig zuschanden, und „Jahwe (war) zu allen Zeiten der erhabene Weltgott der Hebräer, und nicht das Produkt einer Entwicklung von niederen Anfängen aufwärts" (S. IV). Zahlreiche Stellen des A. T. erhalten durch J. neues Licht. Bei diesem und dem wird man auch widersprechen; so scheint mir beispielsweise die Erklärung der Elilim von Js. 2, 18 f. als Höhlengeister völlig verfehlt, ebenso die Fassung der Kerubim in Gen. 3 als Kakodämonen oder die Fassung der Bärinnen von 2 Kön. 2, 23 ff. als Dämonen in Tiergestalt. Besonders sei auf die Behandlung von Gen. 32 (S. 23 – 31) und Ex. 4, 24 – 26 (S. 31 f., 59 f.) aufmerksam gemacht und auf die Erklärung der Oboth und Jid'onim „als Gegenstände, deren man sich bediente, wenn man den Geist eines Verstorbenen beschwören wollte" (S. 10). Zu 'Aza'zel (S. 34) wäre H. Grimmes Etymologie (עֲזַזִּל [cf. äth. 'ezag"ez] = der kleine Haarige; Arch. f. Rel.-Wiss. 1911, 140 – 42) dem Autor nützlich gewesen, zum Brunnenlied in Num. 21, 17 f. (S. 68) A. Musils in Kuṣejr Amra (1907) S. 9 mitgeteiltes arabisches Liedchen. S. 8 f. bestätigt m. E. die Auffassung der Krughenkelaufschrift ליה als Apotropeion.

H. B. Strack-Berlin konnte seine verdienstvolle Schrift **Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der „Volksmedizin" und des „jüdischen Blutritus"** (Leipzig 1911, Hinrichs; M 2,50) in der zweiten unveränd. Ausg. der achten Aufl. (18. – 19. Tausend) erscheinen lassen. Das Buch sei meines Wissens als bestes Aufklärungsmittel jedem empfohlen, der sich über den leider noch immer nicht ausgestorbenen törichten Glauben an die Existenz eines „jüdischen Blutritus" unterrichten will.

Aus den Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth V, 1 u. 2 ließ P. Joüon separat erscheinen **I. Études de philologie sémitique** [p. 1 – 50]. **II. Notes de lexicographie hébraique** [p. 51 – 92]. **III. Notes de critique textuelle (A. T.)** [p. 93 – 134] (Beyrouth 1912). Das stattliche Heft enthält viel wertvolles Material aus der Studierstube eines tüchtigen semitischen Philologen. Ref. bedauert, hier auf ein paar Proben sich beschränken zu müssen. מָחָר (morgen) erklärt J. als מָה + אַחַר, also als das, was nachher ist (p. 39 – 41). פְּרָזִין stellt er mit פֶּרֶץ (Bresche) zusammen, so daß es zunächst Einbrecher bedeuten würde (p. 64 – 65). Gen. 1, 14 wird statt לְאֹתֹת (zu Zeichen) vielmehr לְעִתּוֹת (zu Zeiten) gelesen. P. Rießlers Hypothese der Verwechslung von babylonischem itu (= Monat) und ittu (= Zeichen) (Theol. Quartalschr. 1910, S. 610) scheint Verf. unbekannt geblieben zu sein.

C. F. Lehmann-Haupt, **Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit** (Tübingen 1911, Mohr; M 0,50. Rel.-gesch. Volksbücher II, 18) ist die Fortsetzung der Schrift Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte; s. Theol. u. Gl. 1911, S. 672.

Das durch die St. Joseph-Bücherbruderschaft in Klagenfurt herausgegebene, von J. Linder-Innsbruck verfaßte reich illustrierte Werk **Die hl. Schrift für das Volk erklärt (I. Geschichte des Alten Bundes.** 1. – 2. Lief. Klagenfurt 1910 – 11. 354 S. 4°) will, den Bedürfnissen des christlichen Volkes Rechnung tragend, zunächst eine populärwissenschaftliche Darstellung und Erklärung der Heilsgeschichte des A. B. geben. Die brennenden apologetischen Fragen – Bibel und Wissenschaft – finden zum Teil weit ausholende Berücksichtigung, wobei altorientalisches Material in Bild und Wort reichlich beigezogen ist. Damit ist von selbst gegeben die bei allem Kon-

servatismus der Grundrichtung teilweise doch freiere Richtung, als man es in den für das christliche Volk bestimmten Büchern sonst findet (Bemühen, der neueren katholischen Exegese gerechter zu werden; Zurückhaltung in der Herahemeronfrage; geographische Beschränkung der Sündflut; verklausulierte Offenhaltung der Frage bezüglich ihrer anthropologischen Ausdehnung). Das lösende Prinzip der literarischen Art ist aber nicht ausreichend herausgearbeitet. Die bis jetzt vorliegenden zwei Lieferungen reichen erst bis Gen. 21. Mehr Beschränkung wird sich deshalb für das folgende von selbst ergeben. Als Familienbuch für das christliche Volk, dessen Auffassung der Bibel Ref. freilich nicht so hoch wertet, wie Verf. (S. 215, 216) dies tut, wird das Buch jedenfalls großen Nutzen stiften können.

Das Göttinger Bibelwerk (H. Greßmann, H. Gunkel, M. Haller, H. Schmidt, W. Stärk, P. Volz, **Die Schriften des Alten Testaments.** Vandenhoeck u. Ruprecht) schreitet rasch voran. Jahrg. 1911, S. 316 f. dieser Zeitschrift konnten Lief. 1–12 angezeigt werden; heute liegen Lief. 13–18 vor. Sie enthalten: Abt. III, Bd 2 komplet (P. Volz-Tübingen, Weisheit [Job, Spr., Jes. Sir., Pred.]), den Schluß (S. 257–85) und die Prolegomena von Abt. III, Bd 1 (W. Stärk-Jena, Lyrik [Ps. 45; das Hohelied; Register]) sowie den Anfang (S. 1–64) von Abt. II, Bd 3 (M. Haller-Berlin, Das Judentum [Esdr. 1, 1–6, 19; Js. 13; 14; 21; die „Deuterojesajagesänge"]). Das für den Protestantismus hochbedeutsame Unternehmen verdient auch auf unserer Seite – das zeigt sich immer mehr – alle Beachtung. Ein ähnliches Bibelwerk für die gebildeten Laien, das sich an das Tillmannsche neutestamentliche Werk anschließen wird, wie das Göttinger dem Weißschen gefolgt ist, wäre für die deutschen Katholiken dringend nötig und wird sicher später auch einmal erscheinen können.

Der um unsere Bibelwissenschaft so hochverdiente P. R. Cornely starb am 3. März 1908. Die Besorgung der notwendig gewordenen 7. Aufl. seines **Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium** (Paris 1911, P. Lethielleux. XV u. 735 S.) übernahm M. Hagen-Valkenburg. Das Buch ist im wesentlichen das alte geblieben und wird zweifellos seine Beliebtheit überall behalten, wo der Hauptnachdruck auf die Aneignung des Einleitungsstoffes im Sinne der streng altkonservativen Schule gelegt wird. Die Tätigkeit des Herausgebers beschränkte sich auf die Hinzufügung neuer Dokumente, mehrerer für die Studierenden recht nützlichen Tafeln im Anhang, des neuen alphabetischen Index, sowie auf eine Reihe ergänzender Zusätze im einzelnen, z. B. über den Rhythmus der hebräischen Poesie (§ 380–81 [nach F. Zorell]), zu Weish. (§ 444), zu Eccli (§ 449–58).

P. Fiebig-Gotha, einer der wenigen christlichen Kenner des nachbiblischen jüdischen Schrifttums, wendet sich in seiner Schrift **Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters** (Tübingen 1911, Mohr; ℳ 2,–) gegen Drews mit seiner Folgerung der Ungeschichtlichkeit Jesu aus den neutestamentlichen Wundergeschichten. Auch abgesehen von diesem ephemeren Zwecke verdient F. für diese bequeme Zusammenstellung der Übersetzungen – die Originaltexte hat F. früher veröffentlicht (**Rabbinische Wundergesch. im neutest. Zeitalter,** Bonn 1911, Marcus u. Weber. Lietzmann, Kleine Texte N. 78 79) – von 15 für die neutestamentliche Exegese beachtenswerten jüdischen Wundergeschichten aus der Zeit der Tannaiten (– ca. 200 n. Chr.) und von acht aus der Zeit der Amoräer (von ca. 200 n. Chr. an) den Dank insbesondere der neutestamentlichen Exegeten, die sich der gründlichen Erörterung des aufgerollten Problems nicht werden entziehen können. Hinzugefügt sind Erläuterungen und eine zusammenfassende Besprechung über die jüdischen Wundergeschichten und das N. T. vom Standpunkte der liberalen protestantischen Theologie. Es ist die höchste Zeit, daß

unsere Neutestamentler sich gründlicher in der rabbinischen Literatur umsehen! Vgl. P. Fiebig, Die Aufgabe der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart, 1909.

N. Peters.

Neues Testament.

Zum Aufbau der Rede Joh. 6, 25 ff. Ein Beitrag zum sprachlichen Rhythmus bei Joh. von P. Szczygiel in Pastor bonus 1912. 257–67. Verf. vertritt die Ansicht, daß die Reden des Johannesevangeliums nach den Regeln und dem Schema der hebräischen Rhythmik und Strophik komponiert sind. Es handelt sich aber nicht um Poesie, sondern um rhythmische Prosa. S. stellt eine hierauf beruhende Einteilung der eucharistischen Rede auf und begründet sie.

The True Year of the Death of Christ von Fr. Valitutti O. F. M. Ecclesiastical Review 1911. 407–13. Als Todesjahr Christi findet man 29, 30, 33 angegeben. Verf. will zeigen, daß die ältere Tradition auf 34 hinweist. Nach seiner Untersuchung ist Christus an einem Freitag gestorben, der auf den 16. Nisan fiel. Dies war im Jahre 34 der Fall.

Das Aposteldekret (Act. 15, 28. 29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten von K. Six S. I. (Innsbruck, Rauch. 166 S. ℳ 2,55). Im ersten Teile (1–82) bespricht S. die Entstehung des A.-D., im zweiten (historischen) die Geltung des Dekrets in den ersten vier Jahrhunderten. Zunächst gilt eine eingehende Untersuchung den grundverschiedenen Auffassungen desselben, ob Speise- oder Sittenregel, die sich auf die beiden verschiedenen Textgestaltungen, O-Text und W-Text gründen. Bezüglich der Textfrage hat nach S. die Annahme, daß πνικτόν als erklärende Glosse zu αἷμα sehr früh an den Rand des Textes gekommen sei, gute Gründe für sich; sehr beachtenswert ist aber die von ihm vorgebrachte, teilweise neue Hypothese zur Begründung der Ansicht, daß beide L.-A. in einem gewissen Sinne ursprünglich sein könnten (S. 17 f.). Jedenfalls aber, ob mit oder ohne πνικτόν, sind die Klauseln (V. 29) (abgesehen von πορνεία) als Speisedekrete aufzufassen, wie eine gründliche Exegese des Textes zeigt. Diese Auffassung wird bestätigt durch eine eingehende Darlegung des Zweckes der Jakobusklauseln, der durch die Exegese von Apg. 15, 14–21 festgestellt wird. Die Erklärung als Speiseregel wird auch durch das A. T. (Levit.) nahegelegt, wo sich ähnliche Vorschriften mit ähnlicher Bedeutung finden, besonders aber spricht dafür eine Prüfung der Anschauungen des Judentums über den Blutgenuß. Gerade diese Untersuchung läßt gewisse Schwierigkeiten inbezug auf die Geschichtlichkeit des Dekrets wegfallen. Die inbezug auf diese vorgebrachten Einwendungen der negativen Kritik auf Grund der paulinischen Briefe weist S. als unhaltbar nach; speziell besteht zwischen Gal. 2 und Apg. 15, auch bei Annahme der Identität beider Situationen, kein Widerspruch. Die Annahme Seebergs von einer später erfolgten Alterierung eines ursprünglichen A.-D. durch den Einfluß der Schrift „Die beiden Wege" weist S. mit guten Gründen zurück. – Im zweiten Teile sind eingehend behandelt die Speisegesetze der Pseudo-Klementinen im Zusammenhange mit der Stellung der Alexandriner; ein ganz besonderes Interesse bietet die Widerlegung der heute fast allgemein geltenden Ansicht, daß im Okzident bis in das vierte Jahrhundert das Dekret überall als Sittenregel aufgefaßt sei und deshalb etwaige Speiseobservanzen, wie sie im A.-D. vorgeschrieben, nicht auf dieses zurückzuführen seien.

Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem von Dr. A. Resch (Gütersloh, Bertelsmann. 40 S. ℳ 1,–). R. weist zunächst die Wirklichkeit der Auferstehung Christi auf Grund der zuverlässigen Zeugnisse des Petrus, Johannes und Paulus nach und sucht dann den Erweis zu bringen, daß unter der in den Auferstehungsberichten

Mk. 14, 28; Mt. 26, 32; 28, 7. 10. 16 vorkommenden Bezeichnung „Galiläa" nicht die im Norden Palästinas gelegene Landschaft, sondern das südpalästinensische Galiläa, östlich von Jerusalem, mit Einschluß des Ölberges gemeint sei. Durch diese topographische Auslegung, die vieles für sich hat, würden tatsächlich anscheinende Widersprüche in den Auferstehungsberichten beseitigt. –

Die in neuester Zeit in großer Zahl erscheinenden katholischen Übersetzungen der hl. Schrift mit mehr oder weniger ausführlichen Anmerkungen sowie die Beliebtheit der populär-wissenschaftlichen Bearbeitungen von biblischen Problemen in den „Biblischen Zeitfragen" (Aschendorff) zeugen für das lebendige Interesse, daß das katholische Publikum der hl. Schrift entgegenbringt. Die neuesten Erscheinungen sind folgende: **Das Evangelium nach Matthäus** übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. Dimmler (M.Gladbach, Volksvereinsverlag; geb. ℳ 1,20). Verf. hat sich mit dieser Ausgabe das Ziel gesetzt, den gequälten, zeitarmen Menschen in das Leben Jesu einzuführen. Da eine Zusammenfassung der Berichte der vier Evangelien zu einer einzigen Erzählung des Lebens Jesu große Schwierigkeiten bietet, will er dem Leser einfach die Quellenschriften, die vier Evangelien bieten und es ihm überlassen, sich daraus ein einheitliches Bild zu formen. Er gibt den deutschen Evangelientext in zahlreiche Perikopen eingeteilt, deren jeder eine zusammenhängende Umschreibung des Textes vorangeht. Diese behandelt in knapper Form jede Schwierigkeit. Auf eine Polemik mit den Feinden des Evangeliums geht sie nicht ein, sie soll in positiver Weise den wörtlichen Sinn des Evangeliums erschließen und in die Stimmung der einzelnen Abschnitte einführen. Bei der praktischen Anlage und dem auffallend billigen Preise wird sich das Werk wohl die Sympathie des katholischen Volkes erobern.

Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt von Prof. Dr. Mader-Chur (Einsiedeln, Benziger u. Co. XLIII u. 784 S. und zwei Karten). Diese Ausgabe der vier Evangelien und der Apostelgeschichte sucht ihre Leser unter denjenigen Gebildeten, die unter Verzicht auf viel gelehrtes Beiwerk ein tieferes Verständnis des Inhalts samt der Begründung desselben suchen. Deshalb hält die Erklärung die Mitte zwischen einem gelehrten Kommentar und einer Volksausgabe. Es wird in den Fußnoten nicht nur der richtige Sinn gegeben, sondern auch kurz begründet. Die textkritischen Anmerkungen werden manchem Leser angenehm sein, der Aufschluß wünscht über wichtige Unterschiede in den Erzählungen der Evangelisten, Auslassungen, Zusätze, über Beanstandungen seitens der Kritik usw. Scheinbare Differenzen zwischen den hl. Schriftstellern werden durch alte und eigene neue Harmonisierungsversuche auszugleichen gesucht, geschichtliche Probleme erörtert. Was die Übersetzung anbetrifft, so ist besonders lobend der enge Anschluß an das griechische Original hervorzuheben, wodurch sowohl eine genaue Wiedergabe des Sinnes erzielt wird, als auch die Eigentümlichkeit des Stils bei den einzelnen Verfassern auf das deutlichste hervortritt. Dadurch wird dem Leser ein guter Ersatz für das griechische Original geboten. Eine Reihe von textkritischen, chronologischen u. a. Fragen sind dem Buche als Anhang beigegeben, eine Einleitung von 43 Seiten zu den fünf Schriften geht voraus. Diese Bibelausgabe verdient einen Platz in der Hausbibliothek gebildeter Familien. Druck und Ausstattung sind musterhaft, der von der Firma gelieferte Prachteinband sehr geschmackvoll.

Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Dr. E. Dentler (Ohlinger-Mergentheim. LXXII u. 483 S. ℳ 3,–). D. will möglichst weite Kreise, sowohl unter den Theologen wie den Nichttheologen in diese leider zu sehr vernachlässigte Perle der Geschichtsschreibung einführen und hat zu diesem Zwecke eine sehr ansprechende Methode gewählt, das Studium der Apg. interessant und bequem zu machen,

ohne dabei im geringsten auf die Verwertung der wissenschaftlichen Forschung zu verzichten. Sowohl der gebildete Nichttheologe, wie auch mancher Theologe scheut das Studium der gelehrten Kommentare zur Apg. mit ihrem textkritischen und philologischen Apparat, der ja auch die Sacherklärung jeden Augenblick unterbricht, anderseits genügen ihm auch die populären Erklärungen nicht. D. gibt nun zunächst eine zusammenhängende Erklärung des Textes der ganzen Apg. und läßt ihr eine Übersetzung des Textes als Ganzes folgen. Da Text und Erklärung dieselbe Einteilung haben, so kann der Leser immer beide leicht miteinander vergleichen. Die Erklärung ist so angelegt, daß sie nicht nur einzelne erklärungsbedürftige Worte und Begriffe verdeutlicht, sondern so, daß sie den ganzen Inhalt des Textes enthält und als fortlaufendes Ganzes gelesen werden kann. Der Text ist in die Erklärung verflochten, die in anerkennenswerter Weise alles, was irgend der Erklärung bedarf, erläutert und die wichtigeren Einwendungen der modernen Kritik eingehend auf Grund des Standes der Forschung berücksichtigt. Die Einleitung umfaßt 72 Seiten.

Die hl. Schrift des Neuen Testaments übersetzt und erklärt von Maier-Straßburg, Meinertz-Münster, Rohr-Straßburg, J. Sickenberger-Breslau, A. Steinmann-Braunsberg, Vrede-Münster, herausgegeben von Tillmann-Bonn (I. Band 1. Lieferung. 96 S. Walther, Berlin; ℳ 1,20). Diese projektierte Gesamtausgabe des N. T., die zwei Bände mit gesamt 1300 Seiten umfassen und in 15 Lieferungen erscheinen soll, wendet sich an wissenschaftlich Gebildete, Theologen und Laien. Nach dem Prospekt will sie eine sorgfältige, die Ergebnisse der neueren Schriftauslegung gewissenhaft verwertende Übertragung des griechischen Textes bieten, die bei aller Treue in der Wiedergabe des Schriftwortes deutschen Sprachgeist atmen soll. Dem Texte soll in knapper, zusammenhängender Fassung eine Erklärung zur Seite gehen, die das reiche geschichtliche, sprachliche und religionsgeschichtliche Material dem Verständnis des N. T. dienstbar machen und vor allem, soweit erforderlich, in eigenen Exkursen den Lehrgehalt der neutestamentlichen Schriften zur Darstellung bringen soll. Dabei werden, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend, die mannigfachen Angriffe auf die Überlieferung und den Inhalt des N. T. Beachtung finden. — Die soeben erschienene 1. Lieferung, die eine kurze Geschichte des N. T. (28 S.) von Sickenberger, die Einleitung zu den synoptischen Evangelien (29—82), sowie Erklärung von Mt. 1, 1—2, 8 enthält, entspricht der Ankündigung des Prospekts. Die neueste Literatur ist angegeben. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Wie studiert man Geschichte? ist das Thema eines Vortrages, den S. Hellmann im Freistudentischen Ortsverband München gehalten hat. Mit einem Anhang: Bibliographisches zum Studium der deutschen Geschichte (Leipzig, Duncker u. Humblot; ℳ 1,50). H. stellt aus Zweckmäßigkeitsrücksichten die politische Geschichte in den Mittelpunkt seines Vortrages, betont jedoch ausdrücklich, daß sie an sich nur einen Teil der großen Geschichtswissenschaft bilde, also keinen Anspruch auf Vorrang oder Alleinherrschaft habe, sondern andere historische Disziplinen als gleichberechtigte Schwestern neben sich dulden müsse. Ohne Kenntnis der Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte ist eine ersprießliche Beschäftigung mit der politischen Geschichte nicht denkbar. Die Kulturgeschichte faßt H. nicht als eine Erzählung des Lebens der Vergangenheit auf, sondern als eine Schilderung des Typischen und Bleibenden in der Entwicklung auf allen ihren Gebieten, auch auf dem des Staates. Nun kann man von dem Studierenden nicht verlangen, daß er sich für den Gesamtbereich der Ge-

schichte auf allen genannten Gebieten gleichmäßig eingehende Kenntnisse aneigne. Wohl aber soll er suchen, sein Interesse zunächst vornehmlich auf einen bestimmten Zeitraum oder ein bestimmtes Volk zu konzentrieren. Damit gewinnt er einen Gegenstand, umfassend genug, um noch die großen Zusammenhänge der Geschichte zu erkennen, und auf der anderen Seite doch genügend begrenzt, um ihn in seiner ganzen Ausdehnung zu überblicken. Als Mittel zur Erreichung seines Zweckes stehen dem Studierenden zur Verfügung die Vorlesungen und anderseits Seminare und Übungen. Doch warnt H. vor der Überschätzung des Wertes der „höheren Kritik", d. i. der Kritik der Glaubwürdigkeit der Quellen, als sei der, welcher in ihr eine gewisse Routine sich angeeignet habe, bereits ein gemachter Mann. Vielmehr rät er dem Studierenden dringend an, die in den Übungen vermittelten Kenntnisse und Anregungen durch Selbststudium, namentlich durch das Studium unserer großen Geschichtsschreiber, zu ergänzen und zu vertiefen. Vor allem aber soll der Studierende das, was er im akademischen Unterricht oder durch die Lektüre erlernt hat, durch die Beschäftigung mit den Quellen weiter ausbauen. In den „Literaturangaben und Notizen" führt dann der Verfasser manches im Text nur Angedeutete weiter aus. In dem Anhang, welcher an Umfang der eigentlichen Schrift fast gleichkommt, bietet er sodann eine gedrängte kritische Bibliographie zum Studium der deutschen Geschichte. Das scharfe Urteil über J. Janssens und E. Michaels Geschichte des deutschen Volkes werden viele nicht teilen. Unter den „Darstellungen" vermisse ich die Werke J. Fickers und P. Scheffer-Boichorsts. Das Studium der ersteren führt aufs beste in die Rechts- und Verfassungsgeschichte ein, das der letzteren in die Kritik nach allen ihren Seiten. Die Lektüre oder vielmehr das Studium des sehr lehrreichen Vortrags sei den Studierenden der Geschichte, aber überhaupt allen, die Interesse an der historischen Forschung haben, angelegentlich empfohlen. Sie werden daraus reiche Belehrung und Anregung schöpfen.

Die 4. Lieferung der **Illustrierten Kirchengeschichte** von Rauschen, Marx und Schmidt schließt die Darstellung der Bekehrung der germanischen Völker ab und ist weiterhin namentlich der Lehrentwicklung und den Irrlehren und Spaltungen des 4. bis 7. Jahrhunderts gewidmet. Voraus gehen zwei Tafelbilder: die Marmorstatue des hl. Hippolytus und zwei Papstbilder aus der alten St. Paulusbasilika in Rom. In den Text sind 26 Bilder eingefügt, von denen der Bauriß des Klosters St. Gallen, der um 820 in Reichenau ausgearbeitet ist, und eine Runenschrift mit Runenalphabet hervorgehoben seien.

Bei der Dürftigkeit der mittelalterlichen Quellenberichte über individuelle Züge der handelnden Persönlichkeiten ist es meistens schwer, ein charakteristisches Bild derselben zu gewinnen. Die reiche, zum Teil vorzügliche Literatur, welche sich überall im Reiche, besonders aber in Italien, an den letzten Versuch der Wiederaufrichtung des mittelalterlichen Kaisertums durch Heinrich VII. knüpfte, gestattet für die Persönlichkeit dieses Kaisers eine Ausnahme. In dankenswerter Weise hat K. Gräfe in der Schrift **Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs VII.** (Leipzig, Dykische Buchhandlung; ℳ 2,–) es unternommen, auf Grund jener Nachrichten ein individuelles Bild des ersten Luxemburgers zu zeichnen. Ebendarum bietet aber auch die Lektüre der Schrift, welche neben den darstellenden und urkundlichen Quellen sorgfältig die Literatur heranzieht, einen eigenartigen Reiz. Der Verfasser kommt zu dem Resultate: Heinrich war kein Genie, weder ein geschickter Diplomat, noch ein großer Feldherr, aber ein Mann von edlem, sittlich reinem Charakter, von Idealismus und Begeisterung für seinen hohen Beruf erfüllt, trotz schwerer Schicksalsschläge pflichttreu ausharrend bis an sein Ende. Mancher Fehler und Irrtum begegnet uns auf seiner kurzen, aber reichbewegten Laufbahn. Aber diese treten vor seinen glänzenden Eigenschaften zurück.

Seine Zeitgenossen, Freund wie Feind, haben ihm das höchste Lob nicht versagen können. G. hält, gestützt auf Hauck, den Eid, welchen Albrecht I. dem Papste leistete, für einen Lehnseid. W. Renken hat in seiner Schrift „Der angebliche Lehnseid Albrechts I." (Halle 1910. Vgl. diese Zeitschrift 1910, S. 410 f.) den, wie mir scheint, gültigen Beweis erbracht, daß er nicht als solcher anzusehen sei.

Einen erfreulichen Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung im katholischen Deutschland bietet A. Gulielminetti in seiner auf umfangreiche Archivalien sich stützenden Schrift **Klemens Wenzeslaus,** der letzte Fürstbischof von Augsburg und die religiös-kirchliche Reformbewegung (Würzburger theologische Dissertation. Sonderabdruck aus: Schröder, Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg, 1911, 1., 4. u. 5. Lieferung. Selbstverlag des Verfassers). Klemens Wenzeslaus, welcher selbst eine hohe Idee vom Priestertum hatte und ein untadliges Leben führte, war als Bischof von Augsburg eifrig bemüht, Religiösität und Sittlichkeit unter seinem Klerus und seinen Diözesanen zu heben. Zu diesem Zwecke erließ er eine ganze Reihe Reformverfügungen auf den verschiedensten Gebieten. Auch als Landesherr war er für das Wohl seiner Untertanen angelegentlich tätig und führte viele Reformen ein. Allerdings war er eine wenig selbständige Natur, „nachgiebig gegen jedermann". So kam es, daß er in der Münchener Nuntiaturfrage dreimal sein Verhalten änderte und als Erzbischof von Trier sich an die Emser Punktationen hielt, als Bischof von Augsburg aber denselben entgegenhandelte. Gegen das Eindringen des Illuminatenordens in seine Diözese schritt er scharf ein. Überhaupt muß man ihn im allgemeinen als einen Feind der falschen Aufklärung bezeichnen. Daß er in dem einen oder anderen Punkte derselben zu große Konzessionen machte, ist weniger auf Rechnung seiner Person, als auf die des Zeitgeistes zu setzen. Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß die Drucklegung hätte etwas sorgfältiger sein können.

Aus dem im Wessenberghaus zu Konstanz lagernden literarischen Nachlaß hat W. Schirmer eine Anzahl Briefe (226), welche zum kleineren Teil von Wessenberg, zum größeren Teil an ihn geschrieben sind, veröffentlicht: **Aus dem Briefwechsel J. H. von Wessenbergs, weil. Verwesers des Bistums Konstanz** (Konstanz, Reuß u. Itta; ℳ 3,50). Unter ihnen sind Briefe an Dalberg (10), Prinz Alexander von Hohenlohe, Fürst Metternich, Ronge und Talleyrand; ferner Briefe von Clemens Brentano, Dalberg (27), Alexander von Hohenlohe, Wilhelm von Humboldt, Metternich, Sailer, Graf Sedlnitzky, Graf Spiegel und Talleyrand. Die Veröffentlichung der zumeist noch ungedruckten Briefe ist ein wichtiger Beitrag wie zum Lebensbilde Wessenbergs so namentlich zur Geschichte der „Aufklärung" im katholischen Deutschland. Allerdings ein abschließendes Urteil über Wessenberg darf man auf sie nicht gründen, da sie nur eine Auswahl aus der sehr umfassenden Korrespondenz sind. Der Herausgeber scheint, aus der Widmung an die altkatholische theologische Fakultät zu Bern zu schließen, altkatholischer Pfarrer in Konstanz zu sein.

Die sehr lesenswerte, flott geschriebene Lebensskizze **Ludwig Windthorsts,** welche Julius Bachem im Staatslexikon der Görresgesellschaft V. Bd. 3. u. 4a. veröffentlicht hat, hat er durch Sonderabdruck einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht (1.—10. Tausend. Herder; ℳ 0,25).

Eine bemerkenswerte Publikation ist **Der Untergang des Ordensstaates Preußen und die Entstehung der preußischen Königswürde.** Der katholische Verfasser schreibt anonym unter dem Namen J. Vota. (Mainz, Kirchheim und Co.; ℳ 10,—.) In der Vorrede bemerkt er, daß er nicht an einem geschichtswissenschaftlichen „Forschungsinstitut" wirke, sondern in Beziehungen stehe, deren Kenntnis bei manchem die rein sachliche Würdigung des Werkes erschweren könnte. Übrigens liege der Grund

für die Anonymität nicht in seinem eigenen Willen. Der Deutschorden hatte die Fesseln, die der zweite Thorner Friede vom Jahre 1466 ihm anlegte, stets mit Widerstreben getragen. In der Hoffnung, die Selbständigkeit und Westpreußen leichter wiederzuerlangen, wählten die Deutschritter den Herzog Friedrich zu Sachsen und nach dessen Tode den Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Ansbach zum Hochmeister. Dieser suchte zunächst durch Krieg gegen Polen das Ziel zu erreichen. Doch gab er mehr und mehr eigennützigen Bestrebungen Raum, die auf die Umwandlung des Ordensstaates in ein Erbfürstentum gerichtet waren. Aus diesem Bemühen entsprang seine Annäherung an Luther. Die Bestrebungen Albrechts begegneten sich mit dem Wunsche des Königs Sigismund von Polen, das Ordensland zu verweltlichen. Das Resultat war der Vertrag von Krakau und die Belehnung Albrechts mit Preußen. Der sehr ausführlichen Darstellung dieser Verhältnisse folgt die Schilderung der Bemühungen des Deutschordens um die Wiedererlangung Preußens. Die Deutschherren erreichten es, daß im Jahre 1532 die Reichsacht über Albrecht und im Jahre 1536 auch über Preußen ausgesprochen wurde. Jene Bemühungen dürften bisher noch nicht im Zusammenhange geschildert sein. Doch war ihnen die Folgezeit nicht günstig, mit Ausnahme etwa des ersten Dezenniums des Dreißigjährigen Krieges. Vielmehr erlangte der Große Kurfürst die Souveränität über Preußen, sein Sohn Friedrich III. die kaiserliche Anerkennung des herzoglichen Titels und einige Jahre später den Königstitel. Mit der ausführlichen Schilderung der Bemühungen um letzteren schließt das umfangreiche Buch. Ein nicht geringer Wert der Publikation besteht in der Benutzung bisher unveröffentlichter Materialien des K. u. K. Haus-, Hof- und Staatsarchivs und des Deutschordensarchivs in Wien und in der wörtlichen Wiedergabe bedeutsamer Dokumente aus diesen Archiven und aus weniger zugänglichen Schriften und Urkundensammlungen. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Jesu Diesseitsreligion. Von Dr. Bruno Wehnert (Groß-Salza 1911, Eugen Strien; ℳ 4,25). Für seine vor zwei Jahren veröffentlichte Schrift „Jesus als Symboliker" hat Verf. wenig Beifall gefunden. In der vorliegenden Schrift trägt er seine Auffassung über Jesus, die er selbst als eine Hypothese, freilich aber als die bestbegründete und allein annehmbare bezeichnet, unter scharfer Stellungnahme gegen die herrschende liberale Theologie erneut vor. Symbolik ist „das geheime Gesetz Jesu bis in jedes Einzelwort hinein, das er sprach". So hat Jesus z. B., als er seine Wiederkunft ankündigte, durchaus nicht eine reale Wiederkehr im Auge gehabt, vielmehr mit dem Wort von der Wiederkehr ein Symbol für den unvergänglichen Wert gegeben, den er sich selbst beimaß und von dem er voraussah, daß die Nachwelt ihn immer wieder anerkennen werde. Verf. erblickt in Jesus ein einzigartiges Genie, dessen weltbewegende Bedeutung darin beruhe, daß er an Stelle der Dogmatik, der Gesetzeslehre, des ruhigen Wahrheitsbesitzes die religiöse Problemstellung, das religiöse Suchen und Forschen gesetzt habe. Er habe gar keine neuen Wahrheiten bringen wollen, sondern nur eine neue religiöse Methode, er habe keine Antworten geben, sondern grundsätzlich fragen und suchen wollen. Er habe den religiösen Idealismus gebracht und damit auf religiösem Gebiet den totalen Umschwung herbeigeführt, den Kant 2000 Jahre später auf philosophischem herbeigeführt habe. Zum Schluß präzisiert Verf. seine Stellung zu Drews. Trotz einer gewissen Berührung mit dessen Auffassung der Religion hält er doch gerade an dem fest, was Drews am heftigsten bekämpft hat, an der historischen Existenz und Einzigartigkeit Christi.

In einer auf 10 Bände berechneten Publikation des E. Diederichsschen Verlages in Jena sollen die Originalurkunden der Religion und Philosophie Chinas dem deutschen Publikum zugänglich gemacht werden. Sämtliche Bände, von denen vier der klassischen Philosophie Chinas, zwei dem späteren Konfuzianismus und wiederum vier dem Taoismus und den Sekten gewidmet sein werden, wurden von Richard Wilhelm (Tsingtau) aus dem Urtext übersetzt und mit Einleitungen und Erklärungen versehen. Von den uns vorliegenden beiden Bänden sei zunächst **Laotses Tao-te-king** „das Buch des Alten vom Sinn und Leben" genannt (ℳ 3,–) über dessen letzte Herausgabe durch J. Grill (Tübingen) wir im Jahrgang 1911 dieser Zeitschrift (S. 328) berichteten. Weit weniger bekannt als dieses ist der andere Band: das unter dem Namen **Liä Dsi** gehende „wahre Buch vom quellenden Urgrund", welches die Lehren des Monisten Liä Yü Kou und des Pessimisten Yang Dschu enthält (ℳ 3,–). Es ist keine Frage, daß diese Dokumente chinesischen Geisteslebens für die religions- und philosophie-geschichtliche Forschung wertvoll sind. Ob sie es jedoch verdienen einem größeren Publikum dargeboten zu werden, darüber kann man wohl mit Grund anderer Meinung sein als der Herausgeber. In Laotses Tao-te-king ein Buch zu sehen, aus dem „man sich in allen menschlichen Angelegenheiten Trost und Rat suchen kann" ist wohl nur für den möglich, der für die Kämpfe und Leiden des Lebens überhaupt keinen anderen Trost kennt als den ärmlichen, welchen die monistische Weltanschauung zu bieten vermag. Wenn diese Bände, wie vorauszusehen, wirklich einen größeren Leserkreis finden werden, so wird dies wohl darauf zurückzuführen sein, daß der monistische Grundzug der chinesischen Philosophie einer starken Strömung des Geisteslebens der Gegenwart höchst sympathisch erscheint.

Unter dem Titel **Grundprobleme der christlichen Weltanschauung** (Herder, ℳ 1,60) veröffentlicht der Freiburger Apologet Universitätsprofessor Dr. Straubinger acht Vorträge, deren Grundtendenz auf die Aufzeigung der verwandtschaftlichen Beziehungen zielt, wie sie zwischen den zentralen Wahrheiten des Christentums und den entsprechenden Tatbeständen der natürlichen Ordnung bestehen (S. 2). Die behandelten Themata lauten: Gott und die Welt; Gott und der Mensch; Gott in den Religionen der Heiden; Gott in der Religion der Bibel; Gott und Christus; Christus und die Kirche; Christentum und Persönlichkeit; Religiöse Wahrheit und katholisches Dogma. Die Ausführungen sind sehr klar und überzeugend. Verf. setzt beim Leser die Kenntnis der behandelten aktuellen religiösen Probleme voraus und läßt den hierdurch gewonnenen Raum einer gründlicheren Beantwortung zugute kommen. Das Schriftchen ist recht geeignet, die katholische Überzeugung im Leser zu festigen und sei deshalb warm zur Verbreitung empfohlen.

Entropie, Weltanfang, Gott. Ein physikalischer Gottesbeweis von Dr. Alois Konrad (Graz, Ulr. Moser; ℳ 0,80) Den aus dem Entropiegesetz hergeleiteten Gottesbeweis hat K. Isenkrahe bekanntlich einer scharfsinnigen Kritik unterzogen, indem er sechs Voraussetzungen der Schlüssigkeit des Beweises aufstellte, welche bisher nicht erfüllt seien. Verf. geht auf diese Voraussetzungen im einzelnen ein und glaubt durch seine Ausführungen die Haltbarkeit des Entropiebeweises für die Existenz Gottes ohne lange Ableitungen schwerer mathematischer Formeln überzeugend dartun zu können. So sehr die Lektüre des Schriftchens es uns nahelegt, seiner Argumentation zuzustimmen, so bleibt es doch unsere Überzeugung, daß man besser darauf verzichtet, den Entropiebeweis als einen für sich tragfähigen und durchschlagenden Gottesbeweis vorzutragen, indem man sich auf den Hinweis beschränkt, daß unsere augenblicklichen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, anstatt den Gottesbeweisen zu

widerstreiten, wie es so oft behauptet wird, diese vielmehr in auffälligem Maße begünstigen.

Die bekannte **Zitaten-Apologie** von Religionsprofessor Dr. Theodor Deimel (Stockerau) erschien soeben in 3. verbesserter und vermehrter Auflage (Herder o. J., ℳ 2,40). Das treffliche Büchlein, welches sich zum Ziel gesetzt hat, vorzüglich der gebildeten Laienwelt und der studierenden Jugend eine Apologie der wichtigsten Glaubenswahrheiten zu bieten, welche sich aus den Worten hervorragender Geistesmänner mosaikartig zusammensetzt, ist gleichzeitig in der Hand des Geistlichen eine nie versagende Fundstätte für passende Zitate bei Ausarbeitung apologetischer Vorträge. Ein Namen- und Sachregister ermöglichen eine rasche und leichte Benutzung zu diesem Zwecke. Für eine spätere Neuauflage möchten wir zu bedenken geben, ob nicht an Stelle mancher älterer Zitate, die ruhig wegbleiben könnten, einige bisher ganz übergangene Autoren der Gegenwart herangezogen werden sollten. Man wundert sich z. B. Männer wie F. W. Förster, E. Wasmann und A. von Ruville mit keinem Zitat vertreten zu sehen. Auf dem Gebiete der rasch voranschreitenden Naturwissenschaften verlieren viele Aussprüche fast allen Wert, wenn sie jahrzehntelang zurückliegen und nicht durch Zitate aus der Gegenwart ergänzt und bestätigt werden. So wurden alle gegen die Affentheorie von Vertretern der Naturwissenschaft angeführten Zitate bereits vor ungefähr 20 bis 40 Jahren ausgesprochen. Hier vermißt man ein Zitat aus Branca: der fossile Mensch, 1910. Bei manchen Zitaten ist die Zeit ihres Ursprungs überhaupt nicht angegeben. Ein Zitat von Schanz ist in dessen neuester Auflage nicht zu finden (S. 132).

In seiner nunmehr schon im 4. Tausend vorliegenden Broschüre **Pantheistischer und theistischer Monismus** (Biblische Zeit- und Streitfragen VII, 8. Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge; ℳ 0,50) gibt Superintendent Johs. Repke eine knappe Übersicht über die verschiedenen Arten des Monismus, um sich dann insbesondere dem von Ed. von Hartmann vertretenen und heute vorwiegenden pantheistischen Monismus zuzuwenden. Er zeigt dessen totale Gegensätzlichkeit zum Christentum, seine Unfähigkeit dem religiösen Bedürfnis zu genügen, sein Versagen auf ethischem Gebiet, seinen falschen Substanzbegriff, seinen ebenso falschen Persönlichkeitsbegriff und schließt mit der Feststellung, daß das Berechtigte des Monismus im Theismus trotz des hier gegebenen Dualismus volle Anerkennung findet.

Religion, Christentum, Kirche. Apologetik für wissenschaftlich Gebildete, herausgegeben von Gerhard Esser und Jos. Mausbach, Bd I (Kösel 1911; ℳ 6,–, geb. ℳ 7,–). Mit Spannung ist diese neue große Apologetik erwartet worden. Ihr eigenartiger Vorzug beruht vor allem darauf, daß hier zum erstenmal in einer Apologetik das Prinzip der Arbeitsteilung durchgeführt wurde. Ein überaus glücklicher Gedanke! Sind doch die Probleme, deren Erörterung und Beantwortung der Apologetik obliegt, so zahlreich und auf so verschiedenen Forschungsgebieten gelegen, daß ein einzelner Gelehrter sie kaum noch alle mit der hier doch so notwendigen gründlichen, jeder Kritik standhaltenden Sachkenntnis behandeln kann. So haben sich denn die beiden Herausgeber mit noch sechs anderen hervorragenden Gelehrten zu gemeinschaftlicher Arbeit verbunden. Den vorliegenden ersten Band eröffnet Mausbach mit einer im Hinblick auf gewisse starke Strömungen der Gegenwart unumgänglich notwendigen erkenntnistheoretischen Einleitung („Die Religion und das moderne Seelenleben"). Hierauf beginnt Esser mit seinem Beitrag „Gott und Welt" die eigentliche apologetische Argumentation, indem er die Voraussetzungen der Religion: die Existenz Gottes, die Weltschöpfung sowie die Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele behandelt. Es folgt dann unter der Überschrift „Natur und Über-

natur" die Theorie der Offenbarung aus der Feder Pohles. Hieran schließt sich eine Abhandlung des Herausgebers des Anthropos, P. Wilh. Schmidt, über „die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes", worauf Peters, den ersten Band abschließend, „Die Religion des A. T. in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients" behandelt. Schon auf Grund dieses ersten Bandes darf gesagt werden: Wir dürfen stolz sein auf dieses Werk, in dem so hervorragende Fachgelehrte ihr reiches Wissen und ihr bestes Können in den Dienst der Verteidigung des Glaubens gestellt haben. Es ist die Apologetik, welche man in Zukunft allen wissenschaftlich Gebildeten in erster Linie empfehlen wird und die insbesondere jeder Geistliche in seine Bibliothek einstellen wird. Der Verlag hat in der niedrigen Bemessung des Preises (bei 800 Seiten Umfang) sein Äußerstes getan. Im abschließenden zweiten Bande, der hoffentlich bald folgt, werden als Mitarbeiter noch von Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch und F. Tillmann zu Wort kommen.

In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (Nr. 4 u. 5) beantwortet Prof. Dr. J. E. Weiß-Freising die Frage **Ist die Urzeugung möglich?** in verneinendem Sinne.

Ebenda (Nr. 13 u. 14) bietet Universitätsprofessor Dr. Switalski-Braunsberg unter dem Titel **Einheitsstreben und Wirklichkeit** eine Würdigung der monistischen Weltansicht. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

L'Angélologie Juive au temps de Jésus-Christ J. B. Frey (Revue des sciences philosophiques et théologiques 1911, 75 ff.). Es wird die starke Betonung von Geistern in der nachexilischen Zeit hervorgehoben und dann 1. die Engellehre, 2. die Dämonenlehre der Apokryphen dargelegt. Besonders reichhaltig ist hier das Henochbuch. Man verehrte die Engel, doch nicht in übertriebener Weise, wenn auch das Volk und besonders die Essener wohl zu weit gingen, was Paulus Kol. 2, 18 rügt. Man warf ihnen seitens Heiden und Christen vor, daß sie „Engel und Erzengel anbeten". (Kerygma Petri: λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις bei Clemens v. Alex., Strom. IV. 5. 41; vgl. auch Origenes, In Ev. Io. t. XIII. 17 und C. Cels. I. 26; V. 6.) Bezüglich der Teufelslehre beweist Frey, daß sie die Juden nicht von den Persern entlehnt hätten; denn bei den Juden seien sie geschaffene und gefallene Geister, die Gott unterworfen bleiben, bei den Persern stehen sich dagegen gute und böse Geister als selbständige Prinzipien gegenüber.

In der Revue pratique d'Apologétique 1911 finden sich mehrere in die Dogmatik schlagende Aufsätze, die hier kurz notiert sein mögen. E. Mangenot behandelt S. 33 ff. **L'eucharistie dans saint Paul.** Die Kritik behauptet, daß erst Paulus der Eucharistie einen sakramentalen Charakter gegeben habe. Es werden die paulinischen Texte 1. Kor. 10, 14–21; 11, 23–30 in eingehender Exegese geprüft.

A. D'Alès untersucht mit zustimmendem Hinweis auf Stufler (Z. f. k. Theologie 1907, 193 ff.) **Die Bußlehre des Origenes** S. 721 ff., worüber er vier Thesen aufstellt: 1. Nach Origenes fordert Gott alle Sünder zur Buße unter Verheißung der Vergebung. 2. Die Kirche übt diese Vergebung im Namen Gottes aus. 3. Davon ist keine Sünde ausgeschlossen. 4. Wenn ein Sünder tatsächlich ausgeschlossen wird, geschieht es nicht wegen der Natur der Sünde, sondern wegen der speziellen Schwere des gages de pénitence, qu'il doit fournir. Der letzte Punkt ist in seiner Fassung etwas unklar, ist aber der Hauptpunkt.

Im Katholik (1911, 12. H.) macht Gillmann (Würzburg) nähere Angaben über den Ausdruck „**Sacramentum**“ bei Robert von Flamesbury. Das Wort bedeutet bei Robert zunächst „Eid“, dann „Geheimnis“, ferner „Sakrament“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aber es findet sich in dieser Bedeutung noch der weitere Gebrauch, der Vätern und Frühscholastikern eigen ist. Daher spricht er auch nicht von einer Siebenzahl, wenngleich er sie aus den Schriften Huguccios und Odos von Paris sicher kannte. Auch nennt er die Ehe ein Sakrament.

In der Passauer Monatsschrift 1912, 193 ff. verteidigt und ergänzt Pell seine **Opfertheorie** gegenüber einigen Ausstellungen, die man daran gemacht hatte. Es sind im ganzen acht Einwände, die man erhoben hatte und die der Reihe nach erledigt werden Sehr sympathisch berührt die Geltendmachung der Opfergesinnung gegenüber der Betonung des materiellen Leidens. In dieser Richtung wird der Sieg im Opferstreite sicher einmal errungen werden. Ich habe in meiner Dogmatik denselben Akzent auf die Opfergesinnung gelegt, habe mich aber für den Opfercharakter der Messe nicht aufs himmlische Opfer und den perennierenden Opferwillen Christi berufen, sondern auf seine positive Anordnung beim Abendmahl. Es will mich bedünken, daß man sich die Erklärung dieses Punktes viel zu kompliziert gemacht hat, weil man meint noch spekulativ begründen zu müssen, wofür die positive Willensäußerung des Herrn hinreichend klar vorliegt.

Vierzehn Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches von Graf Paul von Hoensbroech. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. (Leipzig, Breitkopf u. Härtel) 2 Bände; I: Das Vorleben: die ultramontan-katholische Welt, in der ich aufwuchs (XXIV u 310 S.). II: Das Ordensleben: Wesen, Einrichtung und Wirksamkeit des Jesuitenordens (XI u. 655 S.) . 15,–. Der Zweck des umfangreichen Werkes ist ein doppelter. Der Verf. will einmal eine psychologische Analyse seines Werdeganges geben und es plausibel machen, wie er in den Jesuitenorden hinein- und wie er wieder aus ihm herauskam. Hierauf zielt der eine Teil des Untertitels: „Persönliches“. Sein Hauptzweck aber geht dahin, den Jesuitenorden überhaupt zu treffen und ihn zu kennzeichnen als eine Gesellschaft, von der alles Unheil für die Kirche, für das deutsche Reich, für die ganze zivilisierte Welt herkommt, die also vernichtet werden muß; und darauf zielt der andere Teil des Untertitels: „Grundsätzliches“. Für den ersten Zweck trägt Graf Hoensbroech alles zusammen, was er persönlich in dem Orden erfahren hat, als Schüler in Feldkirch (Gymnasiast), in dem Elternhause, wo Jesuitenpatres vielfach ein und ausgingen, in der adeligen Verwandtschaft, später als Novize, Scholastiker und Pater. Hoensbroech unterscheidet „ganze Katholiken“ und nicht ganze Katholiken. Erstere sind ihm „ultramontane Katholiken“. Zu ihnen gehörten seine Eltern und Verwandten. „Es gibt im Katholizismus Hohes, Tiefes, Großartiges, Erhebendes; er weist Bergesspitzen auf mit religiös-mystischen Fernblicken in metaphysische Gebiete phantasievoller Schönheit. Ich nenne die katholischen Lehren von Gott, von der Erlösung, von den Sakramenten, Lehren, die trotz ihrer objektiven Unwahrheit (!) Geist und Herz zu fesseln vermögen, wie schöne Sagen und symbolische Gemälde es auch vermögen. – Und es gibt im Katholizismus Enges, Kleinliches, Absurdes, Abstoßendes Abgründe von Unreligion und Unkultur. Man denke an das Ablaß-, Skapulier-, Wallfahrts- und Reliquienwesen, an so vieles andere, das Schläge darstellt in das Gesicht der gesunden Vernunft, des gesunden Empfindens. Kurz, der Katholizismus umschließt religiöse und ethisch-kulturelle Gegensätze, wie sie schärfer kaum gedacht werden können. Der ganze Katholik empfindet sie nicht . . . Er macht in der Praxis des täglichen Lebens keinen Unterschied zwischen Dogma, d. h. zwischen dem Absoluten und so vielem

anderen, was nicht Dogma, d. h. nur relativ ist" (I, 22). Hier müssen wir entschieden widersprechen: Sowohl die Kirche, als die Religionsbücher (Katechismen, Dogmatiken), als auch die Praxis der Gläubigen machen in der religiösen Materie einen wesentlichen Unterschied. Diese an zweiter Stelle genannten irrelevanten Dinge haben doch sicher weder den Eintritt in den Jesuitenorden noch den Austritt verschuldet. Eingetreten ist H., wie er selbst sagt, in einem gewissen jugendlich unreifen Idealismus und, wenn Ref. richtig zwischen den Zeilen gelesen hat, in der gewiß nicht unedlen Absicht, ein seiner adligen Herkunft entsprechendes tüchtiges Ordensglied zu werden. Etwas unklare Auffassung vom Ganzen ist dabei mit unterlaufen. Dann aber hat er schon sehr früh am Dogma gerüttelt. „Früh schon stürmten Zweifel auf mich ein: Gott (wie der Ultramontanismus ihn hinstellt), Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Erbsünde, leibliche Gegenwart Christi im Sakramente, Hölle, Himmel und so vieles andere waren für Denken und Empfinden schwere Steine des Anstoßes" (I, 300). Diese Zweifel entwickelten sich aber, wie H. selbst schreibt, später zu völligem Unglauben. Jahrelang lebte er so im Orden; er wehrt sich aber gegen den Vorwurf der „Heuchelei", der hier nahe liegt. Es muß aber festgestellt werden, daß er nicht den Versuch macht, den Jesuitenorden zum Urheber seines Unglaubens zu machen. Er hat dort nie ein Kolleg gegen die kirchlichen Dogmen gehört, nie ein heterodoxes Buch in die Finger bekommen; nie von einem Ordensgenossen, so frei er ihnen unter Nennung ihrer Namen sonst Rügen erteilt, Reden gegen die Dogmen vernommen: er ist also für die Entwicklung vom Glauben der Kirche zu seinem jetzigen ungläubigen Standpunkte selbst verantwortlich zu machen. Soviel über das „Persönliche"; nun zum „Grundsätzlichen". Hier bekämpft H. den Orden an und für sich. Er legt seine Ansicht dar über die Ordensgelübde, wirft dem Jesuitenorden vor, wie er gegen sie alle verstößt, besonders gegen den Gehorsam, der sein „Prunkstück" sei. Hat er im „Persönlichen" sich auf seine Erinnerung gestützt, so zieht er für das „Grundsätzliche" stark die Ordensgeschichte heran, und es wird hier wohl kaum etwas übergangen worden sein, was geschichtlich dem Orden oder einzelnen Gliedern zur Last fällt oder aufgebürdet worden ist. Wir können natürlich nicht in Einzelheiten eingehen, aber es muß doch betont werden, daß der Verf. selbst gesteht, daß er „mit Leidenschaft" geschrieben hat (I, 4). Doch beteuert er: „objektiv wird mein Urteil sein". Wie kann er aber Dinge jetzt objektiv schildern, für die er sich selbst in seiner katholischen Vergangenheit nach eigenem Eingeständnisse nie hat erwärmen *können*, sondern nur hat erwärmen *wollen*? Und weiter: hätte er objektiv schreiben wollen, so hätte er auch die *Lichtseiten* des Ordenslebens und vor allem seiner Wirksamkeit in der Mission und Gegenreformation hervorheben müssen. Jetzt liest sich alles, was er aus der Ordensgeschichte zusammenträgt an, wie eine chronique scandaleuse. Er wollte doch den „Jesuitismus" schildern, wie er leibt und lebt; dann durfte er bei objektivem Verfahren seine Farben nicht aus einem Topfe holen, er mußte beide benutzen. Zweierlei hat Hoensbroech durch seine Schrift erreicht: Er wird den Wust der falschen Vorstellungen über Katholiken und Katholisches, wovon nach seinen Erfahrungen selbst die gebildetsten Protestanten angefüllt sind, noch vermehren; denn sie sehen hier alles grau in grau gemalt. Die konfessionelle Zerklüftung, die er beseitigen will, wird er erweitern. Und dann gibt er uns einen Einblick in sein eigenes Innere: Es ist ruhe- und friedlos; denn wer selbst Frieden hat, gönnt ihn auch den Mitmenschen, um so mehr, wenn er bei diesen den größten Teil seiner Vorbildung genoß und, wie zugegeben wird, zu Danke verpflichtet ist.

War Jesus versuchlich? Biblische Studie von *Fritz* Koch (Homburg v. d. Höhe, Christl. Verlagshaus, Wiegand u. Co.; ℳ 0,75). In dieser kleinen Schrift verteidigt

ein bibelfester gläubiger Christ mit großer Energie und mit viel Geschick gegen Andersdenkende nicht nur die tatsächliche Sündelosigkeit, sondern auch die Unsündlichkeit. Letzter und tiefster Grund ist ihm die Gottheit Christi, die er voll bekennt.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der Dominikanerpater Gillet hielt am Institut catholique zu Paris 1910/11 eine Reihe von Konferenzen über die katholische Sittenlehre. Vor einiger Zeit hat er diese Vorträge unter dem Titel **La valeur éducative de la morale catholique** (Die erzieherische Kraft der katholischen Moral) veröffentlicht (Paris, Lecoffre; Fr. 3,50). G. erörtert in gründlicher und geistreicher Darlegung den erzieherischen Einfluß, den die katholische Moral auf den sittlichen Organismus oder das sittliche Leben hat. Sowohl für das höhere Erkenntnisvermögen und den Willen als auch für die niederen Seelenvermögen bietet sie mächtige Antriebe und Anregungen. Sie gibt nicht nur eine persönliche Erziehung, sie weiß auch den sozialen Bedürfnissen in wirksamer Weise Rechnung zu tragen.

La sanction morale dans la philosophie de Saint Thomas behandelt A. D. Sertillanges in der Revue des sciences philosophiques et théologiques (1912, S. 213–35) im Anschluß an den Text III contra Gent. c. 140 n. 2. Mit der Innehaltung oder Verletzung der sittlichen Ordnung ist ohne weiteres die Erreichung oder der Verlust des glücklichen Endzieles gegeben, auf das die sittliche Ordnung abgezweckt ist. Darin liegt wesentlich der Lohn für die Tugend und die Strafe für die Sünde, mit anderen Worten die Sanktion des sittlichen Guten und des Bösen.

Über **Hypnose und Willensfreiheit im Lichte der neueren Forschung** schrieb W. Bergmann, Arzt der Kaltwasser-Heilanstalt in Cleve, eine kleine orientierende Arbeit, die zur Einführung in dieses schwierige Gebiet wohl geeignet ist (Hamm i. W., Breer u. Thiemann; ℳ 0,50).

Der Aufsatz von H. Koch S. J. **Verkürzte Arbeitszeit – erhöhte Arbeitsleistung** (Stimmen aus Maria-Laach 1912 I 399–416) schließt mit den beherzigenswerten Worten: „Die Erfahrung zeigt: Je mehr die tägliche Arbeitslast dem Menschen verkürzt und erleichtert wird, je mehr er auch seine höheren Kräfte entfalten kann, um so frischer, freudiger und intelligenter geht er an die Arbeit, um so mehr wird er leisten. Man achte also im Menschen die Menschenwürde: dann wird er befähigt zu den höchsten Leistungen."

Grundsätzliches über Erziehung zur Keuschheit bietet F. Krus S. J. in den Katechetischen Blättern 1912, S. 73–5. Er betont die große Bedeutung der „richtigen, aus der Glaubenslehre hervorgehenden Auffassung über die Ehe als einer heiligen und für die Erhaltung des ganzen Menschengeschlechtes bestimmten Institution". Vorbedingungen des Erziehungserfolges sind ein vollkommenes Vertrauensverhältnis zwischen Eltern (oder deren rechtmäßigen Stellvertretern) und Kind und das je nach den besonderen Alters- und sonstigen Umständen besonders einzurichtende Vorgehen. „Schon darum sind die auch nur auf das allernotwendigste beschränkten physiologischen Belehrungen ganz unpassend für einen gemeinsamen, geschweige denn für den Schulunterricht."

Der 1906 gestorbene Bischof Augustinus Egger, der fast 25 Jahre hindurch die Diözese St. Gallen verwaltete, ist durch seine erfolgreiche und eifrige Tätigkeit auf dem Gebiete der populär-pastorellen und erbaulichen Literatur bekannt. Daß seine Schriften auch nach seinem Tode noch ihre Wirkung tun, geht aus den Neuauflagen hervor. Die Verlagsanstalt Benziger u. Co. in Einsiedeln, Waldshut und

Cöln legt sechs Schriftchen des heimgegangenen Bischofs in neuer Ausgabe vor: **Die Genußsucht, ihre Ursachen und ihre Heilmittel** (4. Tausend; ℳ 0,25); **Die Aufgabe des christlichen Vaters** (4. Tausend; ℳ 0,25); **Die Sorge der Eltern für Leib und Seele der Kinder** (3. Tausend; ℳ 0,25); **Die Eltern als Religionslehrer ihrer Kinder** (3. Tausend; ℳ 0,25); **Der junge Katholik in der modernen Welt** (8. Auflage; ℳ 0,30); **Standeswahl und Ehe** (3. Tausend; ℳ 0,25). Mögen die Mahnworte des seelen-eifrigen Oberhirten nicht so bald vergessen sein.

Das Generalsekretariat der katholischen Jugendvereinigungen Deutschlands (Düsseldorf, Stiftsplatz 10 a) entfaltet auf dem Felde der Jugendpflege eine erfreuliche und ersprießliche Tätigkeit. Es erteilt Rat bei Gründung, Leitung und Ausgestaltung von Jugendvereinen, Ausschüssen usw., bei Erbauung und Ausstattung von Jugend-heimen, sowie in allen Fragen der Jugendpflege. Ferner bietet es Vereins-Material dar zu Veranstaltungen für die Jugend und gibt Schriften an die Hand zum Studium der einschlägigen Fragen; es läßt Vorträge, Kurse und Konferenzen für Präsides, Vorstände und Jugendfreunde abhalten u. dgl. mehr. Neuestens gibt der Verlag des genannten Generalsekretariates auch „Beiträge zur Jünglingspädagogik und Jugendpflege" heraus, die aller Beachtung wert sind. Das erste Heft dieser „Beiträge" ist bereits in zweiter Auflage erschienen. Es trägt den Titel: **Jugendpflege im Lichte der katholischen Lebensauffassung.** Ein Wort der Liebe und Sorge, den Eltern und Freunden der Schulentlassenen gewidmet von Dr. Adolf Bertram, Bischof von Hildesheim (42 Seiten; ℳ 0,40; bei größeren Bestellungen Preisermäßigung). Der Inhalt gliedert sich in die Abschnitte: Notwendigkeit und Fundament der Jugendpflege, Jugendpflege im Elternhause, Von der Berufswahl, Katholische Jugendvereine, Religiöse Weihe der Jugendpflege. Man hat das kleine Buch mit Recht als eine „grundsätzliche und praktische Einführung in die Jugend-pflege vom christlichen Standpunkte aus" bezeichnet. Und es ist geschrieben in jener herzlichen, sympathisch berührenden Art, die die Ansprachen des hochwürdigsten Hildes-heimer Bischofes immer so wirksam machen. Das zweite Heft der „Beiträge zur Jünglingspädagogik und Jugendpflege" behandelt unter der Überschrift **Der Jugend-präses** die persönlichen Voraussetzungen im Präses zur Lösung der Aufgaben eines Jünglingsvereins; Verfasser ist der Diözesanpräses der katholischen Jugendvereinigungen im Bistum Mainz, Professor G. Lenhart (30 Seiten; ℳ 0,30). Hier werden die allgemeinen Voraussetzungen, sodann die besonderen Voraussetzungen zur Lösung der inneren Aufgaben der Jugendführung und Jugendbewahrung und zur Lösung der äußeren organisatorischen Aufgaben von einem tüchtigen Berater erörtert. Es steckt viel Lebensweisheit und Erfahrung in diesen Ratschlägen und Winken.

Die Einrichtung des **„Männerapostolat"**, von der Pfarrer Dr. H. Sträter (Crefeld) in einer kleinen Broschüre berichtet (Kevelaer, Butzon u. Bercker), hat den Zweck: „Wir wollen Männer schaffen, welche für Christus im heiligsten Sakramente begeistert sind." Die drei Leitsätze sind: 1. Mannhaftes Eintreten für die Sache Christi und der heiligen Kirche; 2. die täglichen Gebete, Arbeiten und Leiden dem göttlichen Herzen Jesu weihen; 3. eifrige Teilnahme an der monatlichen Männerkommunion am Herz-Jesu-Sonntag. Wir machen gern mit besonderer Emp-fehlung auf die genannte Schrift Sträters aufmerksam; sie berührt wirklich die „Kern-frage der Männerseelsorge".

H. Müller.

Kirchenrecht.

Dr. iur. Jos. Gröll, **Die Elemente des kirchlichen Freiungsrechtes.** Mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Entwicklung dargestellt. (Kirchenrechtl.

Abh. Hrsg. v. Ulr. Stutz, 75 u. 76. Heft. Stuttgart 1911, Ferdinand Enke; ℳ 12,80.) Geben wir die Hauptgedanken der schönen Arbeit, die sich nicht scheut, auch die Verdienste der Kirche um die Ausgestaltung eines humanen Strafrechts überall anzuerkennen, kurz wieder. Iure divino ist der Ortsfriede an heiliger Stätte verlangt und gewährt den Verfolgten Schutz. Die Kirche hat das officium, einzutreten für die Verfolgten, besonders für jene, welche bei ihr als barmherzigen Mutter Zuflucht suchen. Sie muß auch in Herzensmilde die Verstümmelung der Verfolgten und deren blutige Bestrafung zu hindern suchen. Sonderfriede gottgeweihter Orte, kirchliche Interzession und „vollendete Herzensmilde" sind also die Freiungselemente. „Der dem ius divinum angehörige Kern des Asyls entfaltete sich erst durch eine längere geschichtliche Entwicklung unter dem Zusammenwirken von Gewohnheit, kirchlicher und weltlicher Satzung zu jenem Institute" (S. 214). Bei jedem Abschnitte sind die besonderen österreichischen Gesetze gewürdigt. Die Darlegung der Anschauungen über den Ursprung des Asylrechts zeigt uns den Einfluß des theoretischen Josephinismus auf die praktische Gesetzgebung. Damals ging mit dem Asylrecht auch das Privilegium fori zugrunde.

Mit jenen Theorien beschäftigt sich auch Prof. Dr. Joh. Bapt. Sägmüller, **Das Naturrecht im offiziellen Kirchenrecht der Aufklärung** (Theolog. Quartalschr. 94 [1912] S. 58 ff.). Die Untersuchung kommt zu dem Resultate, daß das Kirchenrecht durch die mit antisupernaturalischer Aufklärung durchtränkten rein naturrechtlichen Theorien zerrüttet wurde. Der Aufsatz bietet mit seinen vielen ausführlichen Zitaten auch für manche andere kirchenrechtliche Fragen interessante Belege aus der Aufklärungszeit.

In jene Ideen führen uns ferner ein die ersten drei Abschnitte der Schrift von Dr. Ludwig Ebert, **Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation.** Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern. (Görresgesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, 9. Heft. Paderborn 1911, Ferdinand Schöningh; ℳ 4,–.) Zur Begründung der allgemeinen Säkularisation im Reiche mußte die Theorie des sog. Staatsnotrechts dienen. Die Umgestaltung der säkularisierten kirchlichen Gebiete vollzog sich auf Grund des „Territorialismus". Derselbe wird in seinen Begriffsmomenten gezeichnet: dem Herrscher steht als Souverän eine besondere Kirchengewalt zu; die Kirche ist dem Staate untergeordnet; der Staat selbst setzt sich die Grenzen bei Ausübung der Rechte über die Kirche. Der Staat gewährt Toleranz, hebt den Pfarrzwang auf, stellt die Geistlichen den Laien bürgerlich gleich (1804). Eingehend wird die Zertrümmerung der kirchlichen Rechte für das Bistum Freising geschildert. Milde urteilt E. über die Einziehung des Kirchengutes im Vergleich zu den gegenwärtigen Leistungen des Staates zu kirchlichen Zwecken. Ob diese wirklich so hoch sind, daß sie der Bereicherung des Staates durch Kirchengut gleichkommen, müßten Einzeluntersuchungen feststellen.

Einen kleinen Beitrag zum modernen bayerischen Staatskirchenrecht liefert Dr. August Hofmann, **Das päpstliche Dekret: „Maxima cura"** und § 58 Satz 2 der II. Beilage zur Bayer. Verfassungsurkunde (Passauer Theol.-prakt. Monatsschr. 22 [1911] S. 134 ff.). Durch ein Mitglied des bayerischen Episkopates ist das Dekret der Staatsregierung mitgeteilt, worauf das Plazet erteilt wurde. Dieses hat infolge der veränderten Zeitverhältnisse nicht mehr die Bedeutung der Publikationsgenehmigung, aber mit seiner Erteilung ist die staatliche Mitwirkung unter den gesetzlichen Voraussetzungen für die Durchführung des Dekretes in Einzelfällen gesichert.

Paul Bretschneider, **Die Bestimmungen des Dekrets vom 20. August 1910**

über die amotio und die Grundsätze des früheren Rechts über denselben Gegenstand (daselbst S. 137 ff.). Das Dekret besitzt konservativen Charakter; in ihm haben wir „allem wesentlichen nach keine prinzipielle und grundstürzende Neuerung".

H. Gerhardinger, **Die amotio administrativa** und das österr. Staatsrecht, unter Bezugnahme auf das Staatsrecht Preußens, Bayerns, Württembergs, Badens, Hessens und Sachsens (Dtsch. Ztschr. f. Kirchenrecht 1911, S. 149 ff.) kommt zu einer scharfen, aber nicht gerechtfertigten Verurteilung des Dekretes.

Stanislaus R. v. Wysocki-Lemberg, **Das Dekret „Maxima cura"** über die administrative Amotion der Pfarrer (Arch. f. kath. Kirchenr. 92 [1912], S. 18 ff.). W. gibt die Bestimmungen des Dekretes wieder über die bei der Amtsenthebung mitwirkenden Personen, die Amotionsgründe und das administrative Vorgehen bei der Amotion. „Die Frage, welches Verhältnis sich zwischen dem neuen Kirchengesetz und den Ansprüchen der Patrone, oder den Bestimmungen der weltlichen Kodere bilden könnte", bleibt außer acht. –

Univ.-Prof. Dr. Johann Haring in Graz, **Zum Problem: Trennung der Kirche vom Staat** (S.-A. aus Linzer theol.-prakt. Quartalschr. IV. Heft, 1911). Es wird die ideale Verbindung von Kirche und Staat dargestellt und auf Grund der durchgeführten Trennungsversuche das Urteil gewonnen: „Wem das Wohl der Menschheit am Herzen liegt, der wird es unterlassen, eine gewaltsame Trennung beider Gewalten zu fördern."

Emil Felden, **Die Trennung von Staat und Kirche** eine Forderung der Gewissensfreiheit (Jena 1911, Eugen Diederichs; ℳ 0,80). F., Pastor prim. an St. Martini in Bremen, verlangt, daß man das Prinzip der modernen Menschenseele: Gott selbst und frei ohne Bevormundung suchen zu dürfen, konsequent durchführe. In der Proklamierung dieses Grundsatzes bestehe die Größe Luthers, der der Bibel allein Autorität zugemessen, aber selbst frei entschieden habe, was in der Bibel gelten könne (S. 11). Eine protestantische Kirche sei ein Widerspruch in sich selbst (S. 31). Die in ihr sich bekämpfenden Parteien: Orthodoxie, Mittelpartei, Liberalismus und Radikalismus bewiesen das. Die Trennung von Kirche und Staat gibt erst jeder Partei Freiheit. F. verspricht sich viel von der Trennung. Finanzielle Schwierigkeiten fürchtet er nicht. Er gibt noch Ratschläge für die Gemeindebildungen. F. ist als Protestant von seinem Standpunkte aus ganz konsequent!

Einen anderen Geist atmen drei Vorträge von D. Franz Rendtorff, ordentl. Professor an der Universität Leipzig, **Kirche, Landeskirche, Volkskirche** (Leipzig 1911, J. C. Hinrichs; ℳ 0,80). Der erste Vortrag behandelte die Ausgestaltung der Verfassung in der christlichen Kirche. Das treibende Moment in diesem Prozesse ist dem Verf. das Beichtinstitut! Trotz der Stellungnahme Luthers gegen die Beicht, sei die Privatbeichte doch wieder das bedeutendste Bildungselement in der protestantischen Kirche geworden. Die Bildung der Landeskirche wird für Schleswig-Holstein geschildert. Die landesherrliche Kirche muß, so wird im dritten Vortrage betont, schon wegen des finanziellen Bestandes festgehalten werden. Die Kirche soll die Gemeinschaftsbewegung überwinden durch Aneignung des Guten, das sie bringt.

L. Luzatti, italienischer Ministerpräsident a. D., Professor an der Universität Rom, **Freiheit des Gewissens und Wissens.** Studien zur Trennung von Staat und Kirche. Einzig autoris. Übers. v. Dr. J. Blumstein (Leipzig 1911, Duncker u. Humblot; ℳ 5,–). Luzatti ist eine Größe im modernen italienischen Staatsleben und ein vielseitig gebildeter Mann. Vom Standpunkte des völligen Indifferentismus aus verurteilt er mit einer vornehmen Geste alles, was nach Unduldsamkeit aussieht, die antiklerikalen Kundgebungen in Frankreich und Portugal und – was bei der

jüdischen Abstammung L.s nicht verwunderlich ist – scharf die Judenhetze in Rußland. Wenn er den Grundsatz von der freien Kirche im souveränen Staate verkündet und meint, daß der in Italien mit Weisheit verwirklicht sei, dann leuchtet daraus ein eigener Begriff der Freiheit hervor! Dazu hofft er noch für Italien: „Die Zeiten müssen besser werden, damit hier eine vollständige Trennung von Staat und Kirche kommen kann, und sie muß kommen!“ (S. 41). Leider steht zu fürchten, daß sie kommen wird! – Der zweite Teil bringt Lebensbilder von „Vorkämpfern der Freiheit“, von König Asoka, Themistius, Studita, Bernhard von Clairvaux, Spinoza. Zwei hier und da unklare Abhandlungen über „Wissen und Glauben in der Freiheit“ beschließen die Schrift.

Dr. J. Reinke, Professor an der Universität Kiel, Mitglied des preußischen Herrenhauses, **Deutsche Hochschulen und römische Kurie** (Leipzig 1911, Johann Ambrosius Barth; ℳ 0,80). Die Broschüre bringt die Rede, welche R. zur Begründung seiner bekannten Interpellation im Herrenhause über den Modernisteneid zu halten gedachte. – Die Frage des Moderneneides war eine innere Angelegenheit der katholischen Kirche. Die staatliche Stellung geistlicher Hochschulprofessoren und Mittelschullehrer wäre nur insofern berührt, als der Eid eine Behinderung der wissenschaftlichen Forscher- und Lehrtätigkeit in sich schlösse. Daß er eine Behinderung der wissenschaftlichen Forschung in sich schließt, ist von den katholischen Fakultäten lebhaft bestritten. – R. vertritt den anderen Standpunkt. – Mit dem Bekenntnisse R.s, daß „die Erhaltung der katholisch-theologischen Fakultäten (an den Universitäten) seines Dafürhaltens im nationalen Interesse liegt“ (S. 16), trifft erfreulicherweise die Erklärung Kardinals v. Kopp zusammen, daß der Papst an eine Aufhebung dieser Fakultäten „bisher nicht gedacht habe und auch nicht daran denkt“ (S. 57).

De iuribus et privilegiis doctorum ecclesiasticorum opusculum canonicum auctore Aloysio Trombetta, antistite Urbano ac promotore fiscali in metropolitana curia Surrenti (Editio II auctior. Surrenti. D'Onofrio). Daß das Werkchen rasch eine 2. Auflage erlebte, mag dem gelehrten Verf. als Beweis dafür dienen, daß es wenigstens größeres Interesse gefunden hat. Obgleich die schön ausgestattete und kanonistisch gründliche Schrift weniger einem wissenschaftlichen Bedürfnisse entgegenkommt, so kann sie doch, wie der Verf. wünscht, Nutzen stiften, wenn von nun an die Doktoren ihre Privilegien nicht mehr übertreiben und die Nichtgraduierten sie fürder nicht herabsetzen. Die praktische Kirchenverwaltung wird, fürchte ich, trotz der Rechtsbestimmungen die Privilegien nicht immer beachten können und wollen

J. Linneborn.

Homiletik.

Die Sonntagsschule des Herrn oder die Sonn- und Feiertagsevangelien des Kirchenjahres von Benediktus Sauter O. S. B. Zweiter Band: Die Feiertagsevangelien. Zweite, verbesserte Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 3,30). In Sauters „Sonntagsschule“ haben wir gemütvolle, praktische, populäre und doch tiefsinnige Unterhaltungen zwischen „Schüler“ und „Meister“ über die Feiertagsevangelien. Sie sind vorzüglich geeignet zur geistlichen Lesung für Priester und Laien jeden Standes; nicht minder wertvoll sind sie für homiletische Predigten über Evangelien des Kirchenjahres.

Homilien auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahres gehalten in der Domkirche zu Breslau von Dr. H. Förster, Fürstbischof von Breslau. Sechste Auflage; zwei Bände (Regensburg, Verlagsanstalt; ℳ 5,20). Der erste Band enthält die Homilien über die Evangelien der Sonntagsmessen bis einschließlich zum 5. Sonntag nach Ostern

im zweiten Band wird das Kirchenjahr zu Ende geführt. Diese Homilien sind keine niedere Homilien; F. will das ganze Evangelium unter einem einheitlichen Gesichtspunkt behandeln; im allgemeinen ist die gestellte Aufgabe gelungen. Die Exegese ist eine Frucht gründlichen Studiums, die Anordnung ist übersichtlich, die Anwendungen sind praktisch, die Form ist erhaben und schwungvoll. Möchten viele Prediger an Fs. Homilien sich bilden, und möchten die Homilien dazu beitragen, das neuerwachte Interesse für die Homilie weiter zu fördern.

Predigten für alle Sonn- und Festtage nebst einem Zyklus apologetischer Vorträge von Dr. Josef Müller (Selbstverlag des Verfassers. Nürnberg, Feuerbachstr. 10; ℳ 3,– nebst 20 ₰ Porto). Der Verf. dürfte aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit bereits allen Lesern bekannt sein. Seine Schriften verdienen teilweise hohes Lob, andere, wie sein „Reformkatholizismus“ sind der Interdizierung nicht entgangen. M. will predigen, wie es für unsere Zeit paßt, auch den Gebildeten imponierend. Seine, mit dem Imprimatur versehenen Predigten bieten eine Fülle sehr ansprechender Gedanken. Die konzise Form zeigt, daß die Predigten mit größter Sorgfalt ausgearbeitet sind. Aber es scheint mir, daß die Predigten doch nicht populär genug sind, und das affektive Moment tritt zu sehr in den Hintergrund; M. bietet zu wenig konkrete praktische Anwendungen, von denen aber doch zum größten Teil der Erfolg der Predigten abhängt.

Geist und Regel des dritten Ordens vom hl. Franziskus für die Weltleute, in 28 Predigten erklärt von Domprediger Dr. Joseph Kumpfmüller (Innsbruck, Rauch; ℳ 2,–). Wir haben hier eine schlichte, praktische und herzliche Erklärung der Regeln des dritten Ordens vom hl. Franziskus. Das Buch kann auch den Ordensmitgliedern als geistliche Lesung anempfohlen werden, damit sie in den Geist des Ordens immer mehr eindringen.

Das Zeichen des Heiles. Vorträge der Herz-Jesu-Priesterkonferenz von Einsiedeln (am 5. und 6. September 1910). Zweite Auflage vermehrt durch einige Vorträge des ersten schweizerischen Herz-Jesu-Kongresses (gehalten am 20. und 21. August 1907 in Einsiedeln) herausgegeben von P. J. Hättenschwiller S. I. (Innsbruck, Rauch; ℳ 1,60). Das Buch bietet keine Predigten, sondern Konferenzvorträge, an die sich eine lebhafte Diskussion anschloß. Die Vorträge, welche von verschiedenen Welt- und Ordensgeistlichen gehalten sind, haben den Zweck, die Teilnehmer für die Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung zu begeistern und Mittel und Wege zu zeigen, wie die Herz-Jesu-Andacht in der Schweiz zu immer schönerer Blüte gebracht werden kann. Die Vorträge enthalten auch viele fruchtbare Gedanken für Predigten über das Herz Jesu.

Paolo Segneris **Quadragesimale.** Vierzig Predigten gehalten in der heil. Fastenzeit. Neu bearbeitet durch Nikolaus Heller. I. und II. Bd. Dritte Auflage (Regensburg, Verlagsanstalt; ℳ 12,–). Segneri lebte (1624–1694) in einer Zeit, in der die Predigt nicht auf der Höhe stand; der Zopfstil hatte seinen Einzug in die Predigt gehalten. Segneris Predigten, wenn auch manche Mängel der damaligen Zeit ihnen anhafteten, bedeuteten doch entschieden eine Wendung zum Bessern. Sein Thema ist nie rein theoretisch, sondern praktisch und wird praktisch durchgeführt; dabei eignet ihm fast durchweg edle Popularität. Seine Worte sind von heiliger Begeisterung eingegeben. Es wäre zu wünschen, daß man bezüglich der genannten Eigentümlichkeiten auch in unserer Zeit noch den italienischen Predigerfürsten sich zum Muster nähme. In seinem Quadragesimale bietet S. nicht einen Predigtzyklus, er behandelt vielmehr stets ein Thema, zu dem gerade die Liturgie des betr. Tages die Veranlassung bot.

In dem **Evangelienbuch der hl. Kirche** in Fünfminutenpredigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres dargestellt von P. Philibert Seeböck O. F. M. (Innsbruck, Rauch; ℳ 1,70) werden kurze Ansprachen mit praktischen, kurz begründeten Anwendungen geboten; von einer tiefgehenden Einwirkung auf die Zuhörer kann bei so kurzen Ansprachen natürlich kaum die Rede sein. Wem aber nicht mehr Zeit zur Verfügung steht, mag des „Evangelienbuches" als Hilfsmittel sich bedienen.

P. Emmeran Glasschröder O. Cap. gibt in **Die Braut Christi am Profeßaltare** (Regensburg, Pustet; ℳ 1,–) sieben Vorträge, die er für Ordensfrauen bei Gelegenheit der Einkleidung und Gelübdeablegung gehalten hat. Wer häufiger derartige Ansprachen zu halten hat, wird dem Verf. für seine Ansprachen dankbar sein. Die Ansprachen sind praktisch, einfach, gut motiviert.

J. V. Bainvel: **Winke für die richtige Verwertung von Schrifttexten in der Predigt.** Nach der 2. Auflage ins Deutsche übertragen und mit Ergänzungen versehen von Emil Schäfer, Pfarrer (Rottenburg, Bader; ℳ 1,60). Die Hl. Schrift ist die erste Quelle, aus der der Prediger seinen Stoff schöpfen soll; er muß aber den Stoff auch rein bewahren, er darf ihn nicht fälschen, die Worte der Schrift nicht in einem Sinne gebrauchen, den sie in der Schrift nicht haben. Nicht selten wird aber in dieser Weise von den Homileten gefehlt nicht aus bösem Willen, sondern aus Unkenntnis, verführt auch nicht selten durch die sekundären Quellen, zu denen man seine Zuflucht nimmt. Daher hat der französische Jesuit Bainvel i. J. 1895 seine Schrift Les contresens bibliques des Prédicateurs herausgegeben. Das vorliegende Buch ist eine Übersetzung dieser Schrift nach der zweiten Auflage, vermehrt durch einige durch Sternchen kenntlich gemachte Zusätze. Das Buch hat drei Kapitel. Erstes Kapitel: Allgemeines. B. äußert sich zunächst über den logischen Sinn der Schrifttexte und über die Vorbedingungen für eine gute Akkommodation der Schriftstellen. In „Eigentümlichkeiten der Sprache und des Ausdrucks" (Hebräischer Text und Vulgata) gibt B. auf 24 Seiten sehr wertvolle Winke für das richtige Verständnis mancher Worte und Redewendungen der Hl. Schrift. Dann bespricht er zwei psychologische Gründe für häufiger vorkommende Irrtümer: das Außerachtlassen des Zusammenhangs nämlich und die Gewohnheit, bei der Interpretation sich von seiner Phantasie leiten zu lassen. Im zweitel Kapitel führt B. eine ganze Reihe von Texten des A. T. und im dritten Kapitel solche des N. T. an, die gewöhnlich in einem verkehrten Sinne gebraucht werden. Schließlich folgt auf 10 Seiten ein nach der Reihenfolge der hl. Bücher geordnetes Verzeichnis der besprochenen Schrifttexte. Möge das sehr schätzenswerte Buch die weiteste Verbreitung finden!

Jedermann weiß, wie viel für die Wirkung einer Predigt vom rechten Vortrag der Predigt abhängt; leider legt man aber auf den Vortrag, die äußere Kanzelberedsamkeit, zu wenig Gewicht, kümmert man sich zu wenig um die Regeln, die die Homiletik gibt. Daher ist es freudig zu begrüßen, daß Prof. Dr. G. Kieffer in einer Schrift diese Seite der Homiletik gründlich behandelt: **Die äußere Kanzelberedsamkeit** oder **Die Kunst der kirchlichen Diktion und Aktion** (Paderborn, Schöningh; ℳ 2,40). Nach einleitenden Bemerkungen über den Begriff und die Bedeutung der äußeren Beredsamkeit und die Wichtigkeit der Aktionslehre behandelt K. im ersten Teil die Vorbedingungen und Eigenschaften der Pronuntiation und im zweiten Teil die Aktion. Infolge der sehr ins Einzelne gehenden Anweisungen und der soliden Begründungen liest man oder besser gesagt studiert man das Buch mit großem Interesse. Die gegebenen Regeln werden stets durch gut gewählte Beispiele illustriert und so recht verständlich gemacht.

Des Erlösers letzte Grüße. Sechs Fastenbetrachtungen, gehalten in der Metro-

politankirche zu Salzburg von Jakob Obwenger (Salzburg, Pustet; ℳ 1,20). O. predigt über das erste, zweite, dritte (zwei Predigten), sechste und siebente Wort Christi am Kreuze. Die Predigten sind der Beachtung wohl wert. Aus den Umständen heraus sucht O. geschickt den bedeutungsvollen Inhalt der letzten Grüße des Erlösers zu gewinnen. Die Behandlung der Umstände ist aber etwas zu breit; O. hätte sich kürzer fassen können; dann wären die Predigten klarer und faßlicher. Die vielen Ausrufe machen die Predigt zu unruhig. Der Zweck ist nicht immer einheitlich. Es sind also hauptsächlich formelle Mängel, die den Predigten anhaften.

Predigten über das Opfer, speziell über das heilige Meßopfer. Von Johann Fischer, Benefiziumsvikar (Regensburg, Verlagsanstalt; ℳ 1,80). Solche Predigten liest man gern; sie sind tief durchdacht und enthalten Gedanken, wie man sie in den landläufigen Predigten über das heilige Meßopfer nicht findet. Sie lehren das Opfer als eine kostbare Gottesgabe schätzen, über das Opfer sich freuen und leiten praktisch an, mit reicher Frucht dem heiligen Opfer beizuwohnen. Die beiden ersten Predigten sind freilich weniger Predigten als vielmehr religiöse Vorträge; praktische Anwendungen fehlen ihnen gänzlich, obschon auch bei ihnen sich solche hätten anbringen lassen. An des Verfassers Stelle würde ich nicht versucht haben, aus der heiligen Messe selbst heraus zu zeigen, daß wir in der heiligen Messe wirklich ein Opfer haben, da wir bis jetzt eine sichere Opfertheorie doch noch nicht haben und überhaupt die Sache für die Laien zu schwierig ist.

Katechetische Predigten von C. M. Wermelskirchen. 6 7. Auflage. Erster Band: Vom Glauben; zweiter Band: Von den Geboten; dritter Band: Von den Gnadenmitteln (Limburg, Gebr. Steffen; ℳ 16,–). Wermelskirchens Predigten verdienen diese Neuauflage. Sie sind korrekt, klar und praktisch. Im Interesse der Einheit wird man aber gut tun, manche Predigten in mehrere zu zerlegen; dann kann man, um nicht zu viel Predigten zu erhalten, minder wichtige Lehren ausscheiden. Infolgedessen kann man ferner etwas anschaulicher und populärer werden, da die Predigten etwas hoch sind.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft (Münster, Aschendorff) präsentiert sich im ersten Heft des neuen Jahrgangs mit einer Reihe beachtenswerter Aufsätze. P. Autbert Groeteken O. F. M., **Eine mittelalterliche Missionsgesellschaft** (1–13) bringt neues Material zur Geschichte der „Gesellschaft der Reisenden für Christum". **Die Eigenschaften der Missionare nach den alten Missionstheoretikern** (13–25) behandelt P. Braam M. S. C. Prof. Schmidlin liefert eine dankenswerte Studie: **Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission** (25–49), ein Thema, das, wie so manches andere, einer öffentlichen Erörterung seit langem bedurft hätte, aber erst in der neuen Zeitschrift das geeignete Organ erhalten hat. P. Köster S. V. D. liefert einen aktuellen Beitrag über **Das chinesische Schulwesen** (49–64), dessen Bedeutung er dahin charakterisiert: „In der Lösung des chinesischen Schulproblems liegt eine der größten, wenn nicht die größte Aufgabe der missionierenden Kirche des 20. Jahrhunderts. Es handelt sich um ein Volk von mehr als 300 Millionen!" **Moderne Strömungen und Bestrebungen im protestantischen Missionswesen** (64–83) stellt Ref. dar, um dem heimischen Klerus einen Einblick in die außerordentlich gesteigerte, methodische Tätigkeit des Protestantismus zu geben. Aus den praktischen Folgerungen seien besonders die Versammlungen des Klerus zu großen Diözesan-

Missionskonferenzen genannt, um, ähnlich wie die protestantischen Provinzial-Missionskonferenzen, in den brennenden Missionsfragen der Gegenwart über ein gemeinsames Vorgehen zu beraten.

Es ist anzuerkennen, daß jetzt auch der **Theologische Jahresbericht** (Leipzig 1910, Heinsius, S. 359–371) die katholische Missionsliteratur in seinen Rahmen aufgenommen hat. Der Bericht behandelt die Publikationen von 1909 bis 1910 einschließlich und ist von P. Rob. Streit O. M. I. mit gewohnter Akribie bearbeitet. Doch konnte für diesmal eine relative Vollständigkeit noch nicht erreicht werden. So ist namentlich die wertvolle Literatur der französischen Jesuiten nicht herangezogen. Ebenso ist der Correo Sino-Annamita des Dominikanerordens übergangen.

Louis Gougaud O. S. B., **Les Chrétientés Celtiques** (Paris 1911, Lecoffre [J. Gabalda & Comp. rue Bonaparte 90], XXXV u. 410 S.), ein wertvoller Beitrag der Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, behandelt die kirchliche Sonderentwicklung der keltischen Kirchen in Irland, Schottland, Wales und der Bretagne von ihren Anfängen bis zu der im 12. Jahrhundert endlich durchgesetzten Gleichförmigkeit mit Rom in Kultus und Kirchenrecht. So anziehend dieser Stoff an sich und mehr noch durch die großartige religiöse und kulturelle Rolle der zeitweilig über ganz Europa zerstreuten keltischen Mönche ist, so schwierig ist es, aus dem vorliegenden Quellenmaterial den geschichtlich sicheren Kern herauszuschälen. Davon legt auch dieses Buch des aus eingehendster Quellenkenntnis schöpfenden Verfassers Zeugnis ab. Wenn man künftig die christliche Vorzeit der europäischen Länder nicht nur vom rein kirchengeschichtlichen, sondern auch vom spezifisch missionarischen Gesichtspunkte aus erforscht, wird diese Betrachtungsweise den Weg zu neuen Erkenntnissen erschließen. Das gilt auch von der alten keltischen Kirche.

Cottineau, **History of Goa** (Bombay 1910, B. X. Furtado & Sons, 120 S.). Denis Louis Cottineau de Kloguen war ein eifriger französischer Priester, dessen Seeleneifer sich vornehmlich in Baltimore, auf Bourbon und in Bombay betätigte. Um den mannigfachen unrichtigen Auffassungen, die bezüglich der ehemals so glanzvollen Metropole Portugiesisch-Indiens herrschten, entgegenzuwirken, verfaßte er die Geschichte der Stadt Goa, die zuerst 1831, ein Jahr nach seinem Tode, erschien und neuerdings von der Redaktion des Bombay Catholic Examiner wegen ihres geschichtlichen Interesses wiederum herausgegeben wurde. Außer der geschichtlichen, politischen und topographischen Beschreibung Goas wird auch die kirchliche Entwicklung der Stadt durch die Vorführung der Bischöfe, der zahlreichen Orden und Kirchen geschildert, so daß wir hier ein bedeutsames Stück indischer Missionsgeschichte verfolgen können.

Gab. Larigaldie C. M., **Le Vénérable Justin de Jacobis,** Prêtre de la Mission. Premier Vicaire Apostolique de l'Abyssinie (Paris 1910², P. Lethielleux, rue Cassette 10; XXVIII u. 348 S.). — Je energischer wir unter den heutigen Zeitverhältnissen auf umfassendsten Gebrauch der natürlichen Mittel des Missionsbetriebs, insbesondere auf Vermehrung der Finanzen und gesteigerte Schul-, Wissenschafts- und Literaturpflege hinarbeiten müssen, desto unerläßlicher wird es, das Bewußtsein des eigentlichen übernatürlichen Missionszieles unentwegt im Auge zu behalten. Die katholische Mission bedarf in Zukunft nicht weniger als bisher heiliger Missionare, die in rückhaltloser Hingebung an ihren Beruf unter Verzicht auf alles persönliche Lebensbehagen sich ganz für Gott und die Rettung der Seelen opfern. Einer dieser Apostel, an denen die katholische Kirche — und sie allein! — so reich ist, war der italienische Lazarist und Bischof Justinus de Jacobis, der nach einem von Verfolgungen, Opfern und Erfolgen erfüllten Missionsleben (1839–1860) in Abessinien den Anstrengungen seines Berufes und einer aufreibenden Gefangenschaft erlag. Die

Lektüre seines überaus erbaulichen, stellenweise ergreifenden Lebensbildes ist Missionaren und Missionskandidaten, aber auch der heimischen Geistlichkeit warm zu empfehlen. Das Vikariat Zentralafrika (S. 65) ist nicht den Salesianern, sondern den Söhnen des hlst. Herzens, aber erst seit 1867 anvertraut.

Eine ganze Reihe bedeutender Jesuitenmissionare mit wahrhaft heroischen Leistungen führt T. J. Campbell S. I. im dritten Bande seiner **Pionier Priests of North America 1642–1710** (New York 1911, The America Press, XXII u. 312 S., $ 2,20) vor. Es sind die herrlichen Gestalten der Algonkinmissionare, eines Le Jeune, Druilletes, Allouez, Marquette, Rale usw., deren heldenmütiges Wirken unter den tausend Schwierigkeiten der amerikanischen Wildnis, vielfach nach neuen vom Verf. entdeckten Dokumenten, geschildert wird. In welchem Kontrast dazu steht die gemütliche Arbeitsweise des ersten protestantischen Missionars Eliot bei Boston, dessen Zusammentreffen mit Druilletes der Verf. S. 95 erwähnt. Die ganze Darstellung hätte gewonnen und weniger kundigen Lesern das Verständnis erleichtert, wenn Campbell als Einleitung eine kurze geschichtliche Skizze der Algonkinmission gegeben hätte. Im Literaturverzeichnis ist Gilmary Shea übersehen. Durch genauere Quellenangaben hätte der Verf. seiner überaus fleißigen Arbeit weit höheren Wert verleihen können.

Zum äußersten Nordwesten Nordamerikas, auf die Goldfelder Alaskas, führt P. Devine S. I. in seinem Reisebuch **Across widest America**, New Foundland to Alaska (New York 1906, Benziger Brothers, 307 S.). Wir folgen dabei dem Verf. auf seinen schwierigen, oftmals erfolglosen Seelsorgerpfaden unter den aus aller Welt zusammenströmenden Minenarbeitern und erfahren auch hier wieder, daß es die selbstvergessende Liebe katholischer Ordensfrauen ist, die die rauhen Goldsucher nach Jahrzehnten gottentfremdeten Lebens auf den Weg zu Gott zurückführt (221). Über die Mission unter den Indianern und Eskimos und ihre besonderen Schwierigkeiten im eisigen Norden unterrichtet ein eigenes Kapitel (253–281).

Aus allen Zonen. Bilder aus den Missionen der Franziskaner in Vergangenheit und Gegenwart (Trier 1911, Paulinus-Druckerei; Preis pro Bändchen ℳ 0,50, geb. ℳ 0,80). – Unter diesem Titel gibt der bekannte Missionsforscher des Franziskanerordens P. Autbert Gröteken eine Serie volkstümlicher Schriften heraus, die dem apostolischen Wirken der Söhne des hl. Franziskus neue Freunde erwerben werden. Bis jetzt sind folgende Bändchen erschienen:

Quer durch Afrika. Reisen und Abenteuer des Franziskanerbruders Peter Farde von Gent (1686–1690). Von P. Cajetan Schmitz O. F. M. 87 S. – Sollte es sich hier auch, wie Prof. Schmidlins Besprechung in der Zeitschrift für Missionswissenschaft behauptet, um ein Erzeugnis der Robinsonadenliteratur handeln, so verdient diese Schrift sicher ebensosehr die Veröffentlichung wie die zahlreichen weltlichen Abenteuerromane. Übrigens ist die Antwort des Herausgebers auf die Kritik Schmidlins abzuwarten, ehe ein endgültiges Urteil über den historischen Charakter der Schrift gefällt wird.

Mongolenfahrten der Franziskaner im 13. Jahrhundert. Von P. Patricius Schlager O. F. M. 127 S. – Behandelt sachkundig eines der bedeutsamsten Kapitel aus der ältesten Missionsgeschichte des Franziskanerordens.

Die Missionsarbeit der Franziskaner in der Gegenwart. Von P. Autbert Gröteken O. F. M. 135 S. – Belehrt über die in vier Weltteilen geübte Missionstätigkeit der Franziskaner und bietet auch eine nützliche Übersicht über die zahlreichen Missionsorgane des Ordens.

Viktorin Delbrouck, ein Blutzeuge des Franziskanerordens aus unseren Tagen. Nach dem Französischen des Mgr. Monchamp bearbeitet von P. Rembert Wegener O. F. M. 98 S. Lebensbild des 1898 in Hupe ermordeten jugendlichen belgischen Missionars.

Die Missionen der Franziskanerinnen von der Buße und christlichen Liebe (Heythuizen-Nonnenwerth). Von Schwester Maria Paula. 144 S. Behandelt die segensreiche Tätigkeit der jungen Genossenschaft in Nord- und Südamerika, in Afrika und Indien.

Die Christenverfolgung in Schansi im Jahre 1900. Von P. Arsenius Völling O. F. M. 128 S. Die Mission in Schansi wurde durch die Boxerwirren besonders hart mitgenommen. Die todesmutige Treue der Missionare und Christen, eine der ergreifendsten Szenen des blutigen Schauspiels von 1900, muß im Andenken der katholischen Welt erhalten bleiben. Diese Schrift sei darum besonders empfohlen.

H. Linckens, **Auf den Marshall-Inseln** (Missionshaus Hiltrup 1912, 112 S.) macht auf Grund eingehender persönlicher Kenntnisnahme mit einem interessanten Teil der deutschen Südsee und den vielfachen Schwierigkeiten bekannt, mit denen die Herz Jesu-Missionare auf den einsamen Eilanden zu ringen haben. Besondere Beachtung verdienen die Bemerkungen gegen das Verbot der Rassen-Mischehen (16–18), über die noch nicht ganz aufgedeckte Mordtat an katholischen Missionaren vor langer Zeit (46), über die Mißerfolge der protestantischen Bostoner Mission (91). Die Schrift bietet Stoff für mehr als einen fesselnden Vortrag.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Kunst und Heilige. Ein ikonographisches Handbuch zur Erklärung der Werke der italienischen und deutschen Kunst. Von M. Liefmann (Jena, E. Diederichs; ℳ 5,50). Das Buch bietet sich an zur Erklärung christlicher Kunstwerke, indem es unter alphabetisch geordneten Stichworten (z. B. Adam, Christus, Dreieinigkeit, Margarethe, Tubalkain, Wolfgang usw.) eine kurze Zusammenfassung der in der Kunst zur Darstellung gelangenden Abschnitte der Hl. Schrift und der Heiligenlegenden bringt. Die Brauchbarkeit des Buches wird namentlich gewährleistet durch ein beigefügtes umfassendes Sonderregister, welches ebenfalls in alphabetischer Folge die Attribute der Heiligen, die christlichen Symbole, die Ordenstrachten und Ähnliches zusammenstellt und kurz erklärt. Außerdem enthält es schließlich noch ein Verzeichnis solcher Gegenstände und Motive, welche auf keinen bestimmten Namen lauten, wie: Gürtelspende, heilige Sippe, Schneewunder, Sündenfall usw. So wird sich das Buch bei Besichtigung von Kirchen und Museen als ein fast nie versagendes Hilfsmittel bewähren und um so lieber gekauft werden, als sein handliches Format seine Mitführung auf Reisen erleichtert.

Ein Steinlescher Madonnenzyklus. Officium Beatae Mariae Virginis (M.Gladbach, B. Kühlen; geb. ℳ 2,–). Diese mit einer Lebensskizze des Meisters von Hans Nolden eingeleitete Kunstgabe enthält Steinles Kompositionen zum Offizium der unbefleckten Empfängnis Mariä. Diese acht Bilder gehören zweifellos zum Besten, was Steinle geschaffen hat, und wurden für die vorliegende Ausgabe von Fr. Keller mit Meisterhand gestochen. Der Zyklus umfaßt außer einem Titelbild fünf alttestamentliche Vorbilder sowie die Verkündigung und Krönung Mariä. Der von Franz Düsterwald geschriebene begleitende Text bietet eine treffliche vorwiegend das Ziel der Erbauung verfolgende Erklärung. Das Ganze verdient wärmste Empfehlung.

Die Westend-Synagoge Frankfurt a. M. (Frankfurt, Englert u. Schlosser; ℳ 5,—). In den Jahren 1908—10 erhielt Frankfurt durch den Architekten Franz Roeckle eine neue Synagoge, welche als eine höchst beachtenswerte Leistung der modernen Baukunst angesprochen werden darf. Der Bau verkörpert den Typ der mit drei Emporen ausgestatteten Zentralkirche, wie er sich in den letzten Jahren im protestantischen Kirchenbau, wie auch im Synagogenbau durchgesetzt hat. Im Äußeren ein Monumentalbau von ernster, würdiger Haltung, erweist er sich im Inneren als ein Meisterwerk vollendeter Raumgestaltung. Besonders beachtenswert ist, daß der Bau in moderner Eisenbetonkonstruktion ausgeführt ist. Die vorliegende Publikation bringt den Bau mit seinen Nebengebäuden und seiner Vorhalle in 21 vorzüglichen Abbildungen zur Darstellung. Als textliche Beigabe finden wir am Schluß fünf Artikel aus der Tages- und Fachpresse, welche aus Anlaß der Fertigstellung erschienen sind. Da sie alles Wesentliche, was über den Bau zu sagen ist, bringen, erübrigte sich in der Tat die Abfassung einer besonderen Einführung.

Hubert Salentin. Ein Beitrag zur Geschichte der Düsseldorfer Kunst. Von Dr. Heribert Reiners (Zülpich, Fr. Massing; ℳ 0,50). Das mit einem Porträt Salentins und Abbildungen zweier seiner Gemälde ausgestattete Schriftchen enthält einen auf der Herbstversammlung des Historischen Vereins für den Niederrhein im Oktober 1911 in Zülpich gehaltenen Vortrag, welcher sich über den Lebensgang und das künstlerische Schaffen Salentins verbreitet. Die Kunst Salentins bewegte sich vorwiegend auf dem Gebiete der Genremalerei. Seine Arbeiten auf diesem Gebiete sind sehr beachtenswert, wenn sie auch an diejenigen von Knaus und Defregger nicht ganz heranreichen. Bei gelegentlichem Schaffen auf religiösem Gebiet bewegt sich S. in den Bahnen der Nazarener.

Die farbige Künstlerlithographie und ihre Bedeutung für die künstlerische Kultur (Leipzig, R. Voigtländers Verlag; ℳ 0,40). Das Heft bringt in zahlreichen farbigen Abbildungen die prächtigen Originalkünstlersteinzeichnungen des bekannten Voigtländerschen Verlages zur Ansicht. Der in diesen Bildern gebotene Wandschmuck verdient wärmste Empfehlung und sollte an Stelle des sich bisher breitmachenden Bilderschundes bei Neuanschaffungen gern herangezogen werden. Die Broschüre gibt jede nur wünschenswerte Aufklärung z. B. auch bezüglich einer geschmackvollen und billigen Rahmung. Ausdrücklich muß gesagt werden, daß die kleinen Abbildungen nur eine schwache Vorstellung von der Qualität der Bilder geben. Letztere stehen namentlich, was die Farbe betrifft, hoch über dem, was die Abbildungen dieser katalogartigen Übersicht leisten konnten.

Neuere christliche Kunst. Von Dr. Hans Schmidkunz (Frankf. Zeitgemäße Broschüren 1912, H. 4. Hamm, Breer u. Thiemann; ℳ 0,50). Verf. gibt einen guten Überblick über den heutigen Stand der christlichen Kunst auf den Gebieten der Architektur, der Architekturmalerei, des Kunstgewerbes, der Plastik, der graphischen Künste und der Malerei. Dankenswert sind namentlich die häufigen Hinweise auf einschlägige Literatur, soweit sie für weitere Kreise in Betracht kommt. Die Streitfrage: „Historisch" oder „Modern" beantwortet S. mit Recht mit dem Satze: Weiterbildung der Tradition! Möge das anregende Schriftchen viel Gutes wirken.

Die unter dem Titel „Die Kunst dem Volke" von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst (München, Karlstraße 33) unternommene Publikation billiger, prächtig ausgestatteter Kunstgaben schreitet in glücklichster Weise fort. In Heft 7 führt uns Dr. Hyazinth Holland in die liebenswürdige Kunst **Moritz von Schwinds** ein. Eine überaus köstliche, poesievolle herzerfrischende Gabe! Das ist eine Kunst, welche dem Rufe „Mehr Freude" wirklich entgegenkommt. Das Heft

ist mit 56 prachtvollen Abbildungen ausgestattet. Es kann nicht oft genug betont werden, daß die Bekämpfung des Schundes auf dem Gebiete künstlerischer Publikationen durch bloße Ablehnung des Schlechten nicht wirksam geführt werden kann. Es ist notwendig, positiv vorzugehen, das Gute an die Stelle des Schlechten zu setzen. Die in Rede stehenden Hefte bieten sich hierzu an. Sie sind nach Inhalt und Ausstattung gleich gediegen und wertvoll und werden in dieser Hinsicht von keinem anderen Unternehmen erreicht. Der Spottpreis von 50 ₰ pro Exemplar (bei Abnahme von 20 Stück) deckt sicher nicht einmal die Herstellungskosten.

Illustrierte Kunstgeschichte. Von Prof. Dr. Jos. Neuwirth (Allgemeine Verlags-Gesellschaft Berlin). Das auf 20 Lieferungen berechnete Werk schreitet rüstig fort. Die uns heute vorliegenden Lieferungen 11–15 (à ℳ 1,–) entsprechen nach Inhalt und Illustrierung ganz den unserseits bereits gewürdigten vorausgegangenen. Das treffliche Werk sei wiederholt empfohlen. Nach dem Erscheinen der letzten Lieferung werden wir auf das Ganze zurückkommen.

Die verdiente und geachtete „Zeitschrift für christliche Kunst" (Düsseldorf, Schwann; ℳ 12,–) beginnt mit einem besonders reich ausgestatteten Jubelheft soeben den 25. Jahrgang. Besondere Beachtung dürfte der erste Artikel dieses Heftes finden, eine Abhandlung über **Die Stellung der Kirche zur Modernen** aus der Feder Fritz Wittes, des Konservators der Sammlung Schnütgen in Köln. Bei prinzipiell freundlicher Stellungnahme gegen eine etwa erstehende Zeitkunst will Verf. doch mit Recht die katholischen Kirchen nicht den vorläufig vielfach noch aussichtslosen und oft launenhaften Versuchen der Künstler ausgeliefert wissen.

Die von uns wiederholt empfohlene Zeitschrift „Die christliche Kunst", welche trotz ihres Namens auch das Gebiet der Profankunst pflegt, bringt im laufenden 8. Jahrgang wieder zahlreiche gediegene Beiträge, die wir unmöglich alle im einzelnen registrieren können. Hingewiesen sei aber besonders auf einige Hefte, welche ganz oder doch vorwiegend dem Schaffen einzelner Künstler gewidmet sind. So führt uns Heft 1 die Arbeiten zweier belgischer Maler: **Josef Janssens** und **Ernst Wentes** vor. Heft 2 ist dem Bildhauer Professor **Balthasar Schmitt** in München, Heft 6 dem Bildhauer Professor **Georg Busch** (zum 50. Geburtstag) ebenfalls in München gewidmet. Diese Spezialhefte geben einen gut orientierenden Einblick in das gesamte Schaffen dieser Künstler (Jahrg. ℳ 12,–; Gesellschaft f. christl. Kunst, München).

Der Pionier (München, ℳ 3,–) setzt seine anregende und aufklärende Arbeit, welche sich namentlich auf praktische Fragen kirchlicher Kunst und auf das kirchliche Kunsthandwerk bezieht, im laufenden 4. Jahrgang in dankenswerter Weise fort.

Meisterwerke ländlicher Baukunst im Kreise Erkelenz. 2. Aufl. 1911. (Aachener Verlags- und Druckereigesellschaft; ℳ 1,–.) Das Schriftchen erschien auf Veranlassung des Landrats Dr. von Reumont-Erkelenz, der sich die Erhaltung des ländlichen Charakters und der schlichten Schönheit der ihm unterstellten Ortschaften zum Ziel gesetzt hat. Den größten Teil der Schrift nehmen Ausführungen über die ländliche Bauweise einst und jetzt von Professor Dr. Max Schmid-Aachen ein. Verf. weiß durch geschickte Gegenüberstellung von Beispiel und Gegenbeispiel dem Leser die Augen für die Schönheit der alten, schlichten, ländlichen Bauweise zu öffnen. Außerdem bringt dann noch Regierungsbaumeister E. Stahl-Düsseldorf die genaue Beschreibung zweier alter, mustergültiger Bauernhöfe mit zahlreichen, die kleinsten Details berücksichtigenden Abbildungen. Die Schrift ist natürlich auch außerhalb des Kreises, dem sie gewidmet ist, recht lesenswert. Jeder Geistliche auf dem Lande sollte sich die Förderung der Bestrebungen des Heimatschutzes angelegen sein lassen. Das vorliegende Schriftchen kann ihm dabei die besten Fingerzeige geben. A. Fuchs.

Philosophie.

Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Von Wilhelm Windelband. 2 Bände. 5. Aufl. (Leipzig, Breitkopf u. Härtel; ℳ 20,–.) Die Windelbandsche Geschichte der Philosophie bedarf keiner speziellen Charakterisierung. W. gehört zu den anerkannten modernen Führern auf dem Gebiete der neueren Philosophie, speziell des Idealismus, dessen Prinzipien er gegenüber den positivistischen, materialistischen und realistischen Richtungen seit Jahren in sehr fruchtbarer Arbeit vertritt. Von diesem Standpunkte aus, der konsequent und sachlich-ruhig durchgeführt wird, ist das große Werk zu beurteilen. Es behandelt im ersten Bande die vorkantische Philosophie seit dem Ausgange des Mittelalters, im einzelnen die italienische Naturphilosophie, die deutsche Philosophie im Reformationszeitalter, den englischen Empirismus, den Rationalismus in Frankreich und den Niederlanden, die englische Aufklärung, die französische Aufklärung und die deutsche Aufklärung, und im zweiten Bande Kant und die nachkantische Philosophie bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts. Ein bald zu erwartender dritter Band soll dann als Abschluß die Philosophie des 19. Jahrhunderts bringen. Den philosophischen Standpunkt des gelehrten Verfassers können wir nicht teilen, die wissenschaftliche Leistung der vorliegenden Arbeit erkennen wir gern und dankbar an.

Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, eine erkenntnistheoretische Untersuchung von Dr. Viktor Kraft (Leipzig, Barth; ℳ 5,–). Ein sehr interessantes und gründliches Buch, dem Standpunkte nach von dem vorhergehenden völlig verschieden. Der Verf. hat sich, wie er selbst sagt, lange den Argumenten und Motiven des Idealismus nicht entziehen können, bis er durch die Einsicht in die „Unmöglichkeit ihn im lebendigen Konkreten festzuhalten und durchzuführen gezwungen wurde", ihn aufzugeben. Er mußte daher, wie er weiter sagt, einen offenen und ehrlichen Realismus als den einzig möglichen Standpunkt einsehen und seine Grundlegung versuchen. Das hat er mit dem besten Erfolg in der vorliegenden Arbeit getan. Zuerst untersucht er die prinzipiellen Weltbegriffe in ihrem Wesen und in ihrer eigentlichen Gestalt: den dualistischen Weltbegriff (Psychisches und Physisches) und den monistischen Weltbegriff – der psychophysischen Identität, des Materialismus, des Idealismus und des Positivismus –, geht dann über zu der Erörterung der typischen Begriffe der Erkenntnis (im Verhältnis zur Realität) und kommt endlich zu seinem Hauptthema, zur Begründung des Realismus, die er vollzieht in den Kapiteln: 1. Das Problem der Erkennbarkeit objektiver Realität, 2. Die Erkenntnis objektiver Realität, 3. Der Realismus als eine erklärende Theorie der erlebten Wirklichkeit, 4. Transzendentale Idealität eines empirischen Realismus, 5. Das Verhältnis von objektiver Realität und erkennendem Bewußtsein. „Eine objektive Wirklichkeit ergibt sich, indem man von der erlebnisgegebenen Wirklichkeit ausgehend die Voraussetzungen entwickelt, unter denen diese begreiflich, d. i. rational wird. Objektive Realität wird konzipiert als dasjenige, was die Logizität der erlebten Wirklichkeit herstellt, was sie erklärt; und ihr Vorhandensein muß vorausgesetzt werden, wenn diese überhaupt logisch verständlich sein soll. Die Erkenntnis einer objektiven Realität ist gültig, weil sie die Bedingung einer Erklärung der erlebten Erscheinungen ist. So ergibt sich das Vorhandensein einer realen objektiven Welt auf Grund einer erklärenden Theorie der erlebnisgegebenen Welt" (S. 232). Das Buch ist ein Zeugnis gründlicher Wissenschaftlichkeit wie mutiger Gewissenhaftigkeit.

Max Ettlinger gab unter dem Titel: **Philosophische Fragen der Gegenwart** (Kempten, Kösel; ℳ 5,–) die Aufsätze heraus, die er im Laufe der letzten Jahre im

Hochland hatte erscheinen lassen. Sie behandeln: Das Experiment in der Psychologie, Das Experiment in der Tierpsychologie, Vom Seelenleben der Pflanzen, Gehirn und Seele, Taubstummblind, Sind die spiritistischen Erscheinungen natürlich erklärbar? Charles Darwin, George John Romanes ein christlicher Darwinist, Der Entwicklungsgedanke bei Herbert Spencer, Der neuzeitliche Pessimismus und seine Gestaltung bei Eduard von Hartmann, Friedrich Hebbels Welt- und Kunstanschauung, Bildende Künstler als Ästhetiker, Heinrich von Steins ästhetisch-heroische Weltanschauung, Jaime Balmes, ein priesterlicher Philosoph, Altersweisheit neuzeitlicher Denker. Die Aufsätze werden durch ihre Überarbeitung und teilweise Erweiterung das Interesse, das sie schon bei ihrem ersten Erscheinen erregten, in gesteigertem Maße in Anspruch nehmen.

Während die „Wege zur Philosophie" in elementarer Form mehr die erste Einführung in die Philosophie bezwecken, soll für fortgeschrittenere Leser eine „Ergänzungsreihe" tiefere Einsichten vermitteln. In dem ersten Bändchen dieser (letzteren) Sammlung behandelt P. Natorp: **Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme** (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 2,40). Zuerst erörtert er das Grund- und Zentralproblem der Erkenntnis im allgemeinen und dann die einzelnen Probleme auf dem Gebiete der Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie und der Psychologie. Der Standpunkt ist der des kritischen Idealismus der Marburger Schule, zu deren anerkannten Führern der Verfasser gehört. — In dem zweiten Heft: **Der philosophische Sinn,** Programm des energetischen Idealismus, will Ferd. Jakob Schmidt (ℳ 1,50) nachweisen, daß die Philosophie im Unterschied von allen anderen Wissenschaften reine „Totalitätswissenschaft" und ihr unmittelbares Lebenselement der „Totalitätssinn des menschlichen Bewußtseins" ist (S. 95). „Nicht das Individualbewußtsein, sondern das Totalitätsbewußtsein ist das Fundament der Philosophie." Man kann diesem Satz, richtig verstanden, die Berechtigung nicht absprechen, aber dann auch seinen Inhalt unseres Erachtens nicht als neu bezeichnen.

Philosophische Betrachtungen. Fragment aus dem literarischen Nachlaß von Gustav Levinstein (Berlin, Leonhard Simion Nachf.; ℳ 1,80). L. will nicht Fachmann sein auf dem philosophischen Gebiete, aber seine Gedanken über philosophische Erkenntnis, das menschliche Ich und die Außenwelt, das Wesen und die Stellung des Ichs im Zusammenhang der Erscheinungen, die atomistische Weltauffassung und das kantische Ding an sich, das Wesen der Wirklichkeit und die menschliche Persönlichkeit, die ethische Freiheit und seine Lebensbetrachtungen bekunden den ernsten aufrichtigen Denker, wie die angehängten kleinen Gedichte ein reiches, tiefes Gemüt bezeugen.

Lebensideale durch Johs. Claassen (Striegau, Theodor Urban; ℳ 1,—). Das Bändchen enthält sieben Vorträge: Lebensideale, Was ist Wahrheit? Was ist Freiheit? Wahrer und falscher Idealismus, Träume und Erwachen, Wo sind die Eltern? Die Lohegrinsage. Die Vorträge verfolgen neben der Aufklärung über die in den Titeln angedeuteten Begriffe zugleich einen paränetisch-praktischen Zweck. Sie sind vielfach mit Momenten aus der positiv-gläubigen Theologie durchtränkt; die Theologie der Vorträge ist nicht die des katholischen Glaubensinhalts. S. 19 findet sich die Lehre von der Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines tausendjährigen Sabbatreiches auf Erden. Die religiöse Wahrheit bietet uns der menschgewordene Gottessohn an „durch sein überliefertes Schriftwort als das äußere Zeugnis, durch den Geist in dem Worte und außer demselben in unserem Herzen als inneres Zeugnis" (S. 37). Vgl. auch den Kirchenbegriff S. 105. Im übrigen enthält das Büchlein manchen guten, ja wertvollen Gedanken.

S. Freud publiziert fünf Vorlesungen über **Psychoanalyse** (Leipzig u. Wien, Deuticke; ℳ 1,50), welche er zur zwanzigjährigen Gründungsfeier der Clark Uni-

versity in Worcester Mass. September 1909 gehalten hat. Es handelt sich um eine medizinisch-philosophische Behandlung des Seelenlebens praktischer Art, deren Verlauf und Resultate dargestellt werden.

Griechische Religionsphilosophie von Otto Gilbert (Leipzig, Engelmann; ℳ 11,20). Nach Aristoteles ist bekanntlich das „Staunen“ der Anfang jeglicher Philosophie; speziell verdankt die Religionsphilosophie ihren Ursprung dem Staunen über die Welt und die Natur in ihrem Dasein und in ihrem Wirken; Welt und Natur enthalten für den denkenden Geist Probleme, die sich ihm geradezu aufdrängen. Aristoteles spezialisiert diesen Gedanken noch durch den Hinweis auf die psychischen Erfahrungen und inneren Erlebnisse des Menschen. Die Rätselhaftigkeit und zugleich die Unwiderstehlichkeit der Mächte, denen sich der Menschengeist gegenübergestellt fühlte, gaben der ganzen Spekulation sofort den mystisch-religiösen Charakter. Wie noch heute waren von Anfang an die wahren und bleibenden Angelpunkte aller Religionsphilosophie der Monismus und Dualismus. Es tritt das in dem vorliegenden Werke sehr klar und bestimmt hervor. Der Verf. beginnt nach einer kurzen Einleitung über die Ursprünge der Spekulation mit den beiden Kapiteln: Die Begründung monistischer Weltanschauung (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit) und Die Anfänge dualistischer Weltbetrachtung (Pythagoras, Philolaos), dann behandelt er den Gegensatz monistischer und dualistischer Lehre, die Kompromisse zwischen beiden Auffassungen in den Theorien des Empedokles und Anaxagoras, den Sokratisch-Platonischen Dualismus, den Aristotelischen Energismus, den atomistischen Materialismus und den stoischen Pantheismus. G. ist auf dem Gebiete der Erforschung griechischen Kulturlebens kein unbekannter Autor. Auch die vorliegende Arbeit legt beredtes Zeugnis ab von dem Fleiße und dem Verständnis, mit welchem er sich in die griechische Spekulation vertieft hat.

In einer kleinen Broschüre will Th. Hofmann eine **Neue Philosophie** (Leipzig, Wiegand; ℳ 1,—) bieten, deren Grundgedanken sich kurz mit seinen eigenen Worten skizzieren lassen: Subjektiv ist die Welt (S. 12). Unser Sein ist möglicherweise augenblicks-subjektiv (S 15). Meine Welt schließt sich zweifellos in einem Subjekt zusammen. Meine gegenwärtige Existenz ist alle Existenz (S. 20). Alles ist Glauben (S. 25). Ende des Glaubens ist Ende des Seins, denn Sein ist Glauben (S. 30). Was ich will, ist inbezug auf mich immer recht, oder genauer, ist weder recht noch unrecht, sondern natürlich und notwendig (S. 41). Als Mensch nur habe ich einen Gott, mit dem Menschen steht und wächst und fällt Gott (S. 55). Alles reiner Subjektivismus und darum unsers Erachtens keine neue Philosophie.

Immanuel Kants Leben dargestellt von Karl Vorländer (Leipzig, Meiner; ℳ 3,—). Es ist eine schlichte Darstellung, die uns der Verf. darbieten will, gestützt auf die uns heute vorliegenden Dokumente. Wenn er auch manche wertvolle literarische Notiz eingefügt hat, so verzichtet er doch darauf, auf philosophisch-systematische Fragen einzugehen oder eine wissenschaftliche Entstehungsgeschichte oder Inhaltsangabe der einzelnen Schriften Kants einzuflechten. Auch sieht er von einer Sonderschilderung von Kants Charakter ab und von einer ausführlichen Darstellung seiner Stellung zu Politik, Religion, Kunst usw.; endlich vermeidet er alles Eingehen auf Streitfragen, die sich an den Namen des Königsberger Philosophen knüpfen. Das alles entspricht den ausgesprochenen Absichten des pietätvollen Biographen, dessen ruhige Darstellung sich viele Freunde erwerben wird. B. Funke.





Eine neue Übersetzung des Neuen Testaments.

Von Lektor P. Constantin Rösch O. M. Cap., Münster i. W.

In jüngster Zeit haben die deutschen Katholiken und namentlich die Protestanten eine Reihe von Übersetzungen des Neuen Testaments aufzuweisen, die zum Teil eine weite Verbreitung gefunden haben. Die vielen Bibelübersetzungen auf protestantischer Seite erklären sich hauptsächlich daraus, daß die alte Lutherbibel den Anforderungen unserer Zeit nicht mehr genügt, und die sogenannte revidierte Lutherbibel nur geteilte Anerkennung gefunden hat. Der Philologe H. Menge teilt die protestantischen Übersetzungen bezüglich ihrer Beschaffenheit in drei Gruppen ein. „Während die einen es sich zur Aufgabe machen, eine möglichst wortgetreue Übertragung zu geben sogar auf Kosten der Klarheit und mit Darbietung einer holperigen, oft geradezu abstoßenden oder undeutschen Sprache, streben andere in erster Linie nach einem fließenden, geschmackvollen, durchweg gewählten Deutsch sogar auf Kosten der Einfachheit und Natürlichkeit des Urtextes; wieder andere . . . suchen mit Vermeidung dieser Extreme eine mittlere Richtung einzuschlagen."[1] Wortgetreue Übersetzungen des N. T. veröffentlichten C. Weizsäcker[2], E. Zittel[3], H. Wiese[4], L. Reinhardt[5], Th. Heußer[6]. Eine sinngetreue und freie Übertragung veranstalteten R. Böhmer[7] und H. Schmidt[8]; auf einer mittleren Linie halten sich die Ausgaben von J. Weiß[9], C. Stage[10] und H. Menge[11].

[1] Menge, H., Das Neue Testament übersetzt, Braunschweig 1909, Appelhans (Vorw. III f.).

[2] Das Neue Testament übersetzt[9], Tübingen 1909.

[3] Die Schriften des N. T., Karlsruhe 1894.

[4] Das Neue Testament . . . übersetzt, Berlin 1905, Warneck. Laut Geleitwort hat der Übersetzer kein „und" und „aber" unberücksichtigt gelassen.

[5] Das Neue Testament . . . wortgetreu übersetzt[2], München 1910.

[6] Die hl. vier Evangelien, Gütersloh 1909.

[7] Das Neue Testament verdeutscht, Stuttgart 1910.

[8] Die vier Evangelien, Leipzig 1910, Kröner.

[9] Die Schriften des N. T. neu übersetzt[2], Göttingen 1905, Vandenhoeck.

[10] Das Neue Testament übersetzt in die Sprache der Gegenwart, Leipzig 1907, Reclam.

[11] Das Neue Testament übersetzt, Braunschweig 1909.

Den vielen protestantischen Übersetzungen des N. T. können wir nur vier katholische gegenüberstellen: die von W. Reischl[1], B. Weinhart[2], Allioli-Arndt[3] und B. Grundl[4]. Die Werke von F. Gutjahr[5], J. Mader[6], E. Dimmler[7], E. Dentler[8], Fr. Tillmann[9] sind in erster Linie nicht Übersetzungen, sondern Erklärungen des N. T. Bei den an erster Stelle genannten vier Übersetzungen ist „strenge Treue bis zur Wörtlichkeit" oberster Grundsatz. Hierüber sagt Terwelp[10]: „An wörtlichen Übertragungen, die bei jeder Konstruktion, Phrase und Periode dem griechischen Original oder der lateinischen Vulgata, ich möchte sagen mit peinlicher Genauigkeit Wort für Wort folgen, ohne dabei den Anschauungen und stilistischen Eigentümlichkeiten der Muttersprache gebührende Rechnung zu tragen, ist ja wohl gerade kein Mangel. Allein mit derartigen Versuchen, die Lehre der Apostel den Gläubigen zugänglich zu machen, wird namentlich unserer studierenden Jugend wenig gedient. Wenn auch in diesen Werken keine grammatischen Sprachfehler vorkommen mögen, so enthalten sie doch durchgängig, abgesehen von veralteten Ausdrücken und Wendungen, vielfach nachlässig gebildete, harte und holperige Säße, ja nicht selten wahre Saßungeheuer, die . . . ebenso übellautend wie schwer verständlich sind."

Ist dieses Urteil auch zu scharf und übertrieben, so wird doch schon jeder gefunden haben, daß unsere gebräuchlichen Übersetzungen an zahlreichen Stellen dem deutschen Sprachgeist nicht entsprechen. So sagt Dr. Rieder[11]: „Auch unsere besten deutschen Übersetzungen bieten keinen verständlichen volkstümlichen Text, welcher ohne weiteres auf der Kanzel verwendbar wäre . . . Keine unserer Übersetzungen ist so, daß sie allen Ansprüchen gerecht werden könnte . . . Die Briefe der Apostel sind — darüber wollen wir uns nicht hinwegtäuschen — schlechterdings in unseren gebräuchlichen Übersetzungen (Allioli-Arndt und Grundl) dem Volke unverständlich." Prof. Peters[12] bemerkt zu der neuen illustrierten Ausgabe des Werkes von Loch und Reischl: „Am dringendsten wäre für diese die Forderung, daß mit der allzu ängstlichen Anschmiegung an die Wortstellung der Vulgata gebrochen würde, die der deutschen Übersetzung ein ganz undeutsches Kolorit gibt." Gewiß, der Theologe, dem es auf das genaue Verständnis des Wortsinnes ankommt, wird stets eine wortgetreue Übersetzung einer sinngetreuen vorziehen. Jedoch dürfte dem gewöhnlichen Leser und dem Prediger mehr mit einer Übersetzung gedient sein, die den Sinn und Gedankengehalt des Originals in leicht verständlicher,

[1] Die hl. Schriften des N. T.[3], Regensburg 1899.
[2] Das Neue Testament[2], Freiburg 1899, Herder.
[3] Das Neue Testament, Regensburg 1910, Pustet. In vier Ausgaben.
[4] Das Neue Testament[6], Augsburg 1912, Huttler.
[5] Die vier hl. Evangelien übersetzt und erklärt, Graz 1905–05.
[6] Die vier hl. Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Einsiedeln 1911, Benziger.
[7] Die Evangelien . . . übersetzt und erklärt, M.-Gladbach 1912.
[8] Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Mergentheim 1912.
[9] Die hl. Schrift des N. T. übersetzt und gemeinverständlich erklärt von F. Maier, M. Meinertz, J. Rohr, J. Sickenberger, A. Steinmann, F. Tillmann, W. Vrede, Berlin 1912, Walther.
[10] Die Reden und Briefe der Apostel mit Einschluß der Apokalypse, Bonn 1905, Hanstein (Vorw.).
[11] Frohe Botschaft in der Dorfkirche, Freiburg 1911, Herder (Vorw. VII f.).
[12] Theol. u. Gl. 1912, 319.

edler und reiner Sprache wiedergibt. Eine freie Bearbeitung des hl. Textes stellt die Schrift von Terwelp[1] dar. Durch sie soll der Leser die Überzeugung gewinnen, „in ähnlicher Weise würden die Apostel selbst geredet und geschrieben haben, wenn sie eben Deutsche gewesen wären". Es ist klar, „daß bei einer solchen Paraphrase im Ausdruck und Inhalt manches verloren geht, was der Theologe nicht missen mag".[2]

Aber die gebildeten Kreise unter den Katholiken haben darauf Anspruch, das N. T. nicht nur in einer Paraphrase, sondern auch in einer treuen und genauen Übersetzung zu lesen. Und da fragt es sich, ob ihrem Bedürfnisse nicht mehr eine Übersetzung entspreche, die die beiden oben bezeichneten Klippen vermeidet: das zu ängstliche Anschmiegen an den Wortlaut des Textes auf Kosten des Stiles — und die zu freie Wiedergabe auf Kosten der Natürlichkeit des Bibeltextes. Schon der genialste Übersetzer im christlichen Altertum, der hl. Hieronymus, wußte in seiner Übersetzung diese Klippen zu vermeiden. Er gab den Urtext treu, aber nicht sklavisch wieder und hielt sich an den Buchstaben der Urschrift nur, wo er ungesucht durch wörtliche Übersetzung dem lateinischen Sprachgeist gerecht werden konnte; sonst aber galt ihm als Hauptforderung beim Übersetzen, daß der Inhalt des Originals klar und verständlich hervortrete.[3] Zugleich war er auf möglichste Deutlichkeit und Eleganz des Ausdrucks bedacht.[4] Darum wählte er statt der im Original nur nebengeordneten Satzkonstruktion den Periodenbau und vermied Weitschweifigkeiten und Wiederholungen des hebräischen Stils.[5]

Diese Grundsätze des hl. Hieronymus müssen auch für die Übertragung der Hl. Schrift in die deutsche Sprache maßgebend sein. Schon seit mehreren Jahren mit einer Übersetzung des N. T. beschäftigt, möchte ich vor ihrer Veröffentlichung weiteren Kreisen meine leitenden Gesichtspunkte vorlegen[6] und ihre Ansicht einholen.

1. Die Übersetzung soll dem Inhalt nach mit dem Originaltext völlig übereinstimmen, keinen Gedanken mehr oder weniger enthalten, keinen verändert darbieten, keines der vielen Bilder abschwächen und verflachen, die Stimmung und Färbung des Urtextes nicht verwischen, dabei aber alles vermeiden, was dem deutschen Sprachgefühl zuwider ist.

2. Sie soll nach Möglichkeit die Hebraismen vermeiden. Die neutestamentlichen Schriftsteller schreiben ein Griechisch, das von semitischem Geist durchweht ist. Dieses semitische Gepräge zeigt sich z. B. in der Verbindung der Sätze mit *καί*[7], in den Ausdrücken *πᾶς οὐ* für „keiner"[8], *ῥῆμα* für

[1] Die Reden und Briefe der Apostel.

[2] Selbst im „Katholik" 1903 II 478.

[3] Hoc tantum probare voluerim, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse (ep. 57, ad Pamm. 6: M XXII, 572); non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam (ep. 106 ad Sun. et Fret. 29: ebd. 847.

[4] Hoc sequimur, ut ubi nulla est de sensu mutatio, latini sermonis elegantiam conservemus (ep. 106, ad Sun. et Fret. 54: M. XXII, 856).

[5] Vgl. Hoberg, De S. Hieronymi ratione interpretandi. Bonn 1886; Kaulen-Hoberg, Einleitung, 1. Teil⁵, Freiburg 1911, Herder, 204 f.

[6] Vgl. auch Böhmer, Grundsätze für eine wirkliche Verdeutschung der Heil. Schrift, Stuttgart 1909.

[7] Bei Lk. 311 mal.

[8] Mt. 7, 21; 24, 22. Lk. 1, 37. Joh. 3, 15.

Sache, Begebenheit[1], in der Umschreibung der Adverbia durch Verba[2], in der Umschreibung des Adjektivs durch den Genitiv eines Abstraktums[3]. Dahin gehören auch die weitschweifigen Wendungen: „Und es geschah, es begab sich, er antwortete und sprach", wo wir uns im Deutschen kürzer ausdrücken.

3. Sie muß dem ästhetischen Empfinden unserer Zeit Rechnung tragen. Was in der hl. Schrift als natürlicher Ausdruck aus vergangenen Zeiten steht, erscheint dem modernen Gefühl oft anstößig und unschicklich. Der Leser soll an der Lektüre der hl. Schrift Genuß haben und er will nichts hören, was sein sittliches Empfinden verletzt. Die Berufung auf die „köstliche Naivität der Alten" ist nicht stichhaltig. Die Sprache von heute ist im Ausdruck viel zarter und empfindsamer als früher. Die Stelle Lk. 11, 27, die am Fest Mariä Opferung vorgelesen wird, lautet im Münsterischen Perikopenbuch: „Selig der Leib, der dich getragen hat, und die Brust, die du gesogen hast". Würde man nicht besser sagen: „Selig der Schoß, der dich getragen, und die Brust, die dich gestillt hat"?[4] Im Stammbaum Christi bei Mt. Kap. 1 liest man allenthalben das unschöne Wort „zeugte". Könnte man dafür im Deutschen nicht sagen: „stammte ab"?[5]

4. Die Übersetzung muß zu lange und unverständliche Satzgebilde vermeiden. Die griechische Sprache liebt Über- und Unterordnung der Sätze zu Perioden, die sich bisweilen viele Zeilen hindurchziehen; die deutsche Sprache hingegen bevorzugt kurze, einfache Hauptsätze. Hier gilt: divide et impera, d. h. löse die langen Satzgebilde in kurze, selbständige Sätze auf.[6] „Bei griechischen und lateinischen Schriftstellern . . . kommt es zunächst auf richtige Teilung der Perioden an. Ein Zerschlagen des klassischen Satzbaues, so daß die Nebensätze als Hauptsätze, durch sinngemäße Partikeln verbunden, erscheinen, widerspricht keineswegs den Gesetzen einer treuen Übersetzung; der Genius der deutschen Sprache und — bei schwierigeren Gedankengängen — die inhaltliche Deutlichkeit zwingen geradezu zu einer solchen Art der Übersetzung. Möge dieselbe . . . auch einmal bei den Briefen des hl. Paulus versucht werden; dieselben würden ganz anders lesbar und verständlich werden."[7] Wie musterhaft klassisch ist die Periode Lk. 1, 1—4! Aber wie hart und unförmig ihre sklavische Nachbildung im Deutschen! Bei Grundl bildet sie einen Satz von 9½ Zeilen, bei Mader von 10 Zeilen. Dieser übersetzt: „Da ja doch viele es unternommen haben, einen Bericht über die in uns zur Vollendung gebrachten Tatsachen aufzustellen, sowie es uns diejenigen überlieferten, die von Anfang an Augenzeugen und Amtsdiener des Wortes geworden sind, so dünkte es auch mich, der ich von vorne an allem genau nachgefolgt bin, es dir der Reihenfolge nach zu schreiben, hochmächtiger Theophilus, damit du inbetreff der Worte, worin du unterrichtet wurdest, die Sicherheit erkennest." Ephes. 1, 5—14 lautet bei Grundl: „Er hat uns

[1] Mt. 18, 16. Lk. 1, 37. 65; 2, 15. Apg. 5, 32; 10, 37.

[2] Apg. 12, 3: *προσέθετο συλλαβεῖν καὶ Πέτρον* = er ließ weiterhin auch Petrus festnehmen.

[3] Lk. 18, 6: *ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας* = der ungerechte Richter. Vgl. Kaulen-Hoberg, Einleitung, 1. Teil, 89.

[4] Oder dürfte man vielleicht so weit gehen und übersetzen: „Selig die Mutter, die dich getragen und dich genährt hat"?

[5] Vgl. Böhmer a. a. O. 13 f.

[6] Böhmer a. a. O. 15.

[7] Mausbach in Theol. Revue 1906, 307.

zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus zu ihm vorherbestimmt nach dem Wohlgefallen seines Willens zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns durch seinen geliebten Sohn lieb gemacht hat, in dem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade, die uns überreichlich zuteil wurde in aller Weisheit und Erkenntnis, auf daß er uns das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen kundtue, das er bei sich vorgesetzt hat für die Veranstaltung der Fülle der Zeiten, um alles wieder unter ein Haupt zu fassen in Christus, was im Himmel und was auf Erden ist, in ihm, in dem auch wir zum Erbteile berufen sind, vorherbestimmt nach dem Ratschlusse dessen, der alles nach dem Entschlusse seines Willens wirkt, auf daß wir zum Lobe seiner Herrlichkeit seien, wir, die vorher auf Christus gehofft haben, in dem auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit gehört habt, das Evangelium eures Heiles, in dem ihr, da ihr auch glaubt, besiegelt seid mit dem Hl. Geiste der Verheißung, der das Unterpfand unseres Erbes zur Erlösung des Eigentums ist, zum Lobe seiner Herrlichkeit." Bei Weinhart und Allioli-Arndt ist der Satz noch länger, indem der Anfang sich schon V. 3 befindet. Solche Satzungetüme sind in unseren gebräuchlichen Übersetzungen keine Seltenheit. Gleich der folgende Satz an der angeführten Stelle reicht bei allen dreien von V. 15 bis 21.

Böhmer faßt die Grundsätze für die Verdeutschung der Hl. Schrift zusammen: „Volle Anwendung des Wortreichtums unserer Tage, Ablegung altertümelnder, unser Sprachgefühl und Sitte verletzender Redensarten, einfacher deutscher Satzbau müssen die deutsche Bibel zieren."[1]

5. Endlich kommt noch die formale und technische Seite in Betracht. Der Übersetzung kann der lateinische oder der griechische Text zugrunde gelegt werden. Bis in die jüngste Zeit waren sämtliche katholischen Übersetzungen nach der Vulgata angefertigt. Neuerdings wird das Neue Testament auch in Übersetzungen des griechischen Originaltextes verbreitet.[2] Diesen möchte auch ich in meiner Übersetzung darbieten, dabei aber die wichtigeren Abweichungen der Vulgata in Anmerkungen erwähnen.

Der Text jedes Buches wird in Hauptabschnitte und Unterabteilungen zerlegt und mit Überschriften versehen. Die Verse werden am Rande numeriert und nur dann durch neue Zeilenanfänge unterbrochen, wenn der Sinn einen Einschnitt erfordert. Auch in der offiziellen römischen Ausgabe der Vulgata sind die Verszahlen nicht innerhalb der Zeilen, sondern am Rande beigegeben.[3] Jeder Leser wird es schon als störend empfunden haben, wenn mit jedem Verse eine neue Zeile beginnt. Hingegen wird man in Dialogen mit jeder Rede und Gegenrede eine neue Zeile beginnen lassen, wie es auch in der profanen Literatur Sitte ist. Dadurch wird ein schöneres typographisches Bild gewonnen.

Erklärungen größeren Umfanges haben ihren Platz unter dem Texte. Kurze erläuternde Zusätze zum Text werden in die Übersetzung selbst hineingelegt, doch so, daß sie durch kleineren Druck als solche kenntlich

[1] A. a. O. 16.

[2] So von Mader, Dimmler, Dentler, Tillmann. „Als tatsächliche Widerlegung des Vorwurfs einer Überschätzung der Vulgata bei den Katholiken sind diese Übersetzungen sehr zu begrüßen" (Sickenberger in Bibl. Zeitschr. 1912, 216).

[3] Vgl. Hetzenauer O. Cap., Nov. Test. Vulg. Ed.² I. Innsbruck 1904, Praef XII.

sind und die kontinuierliche Lesung des Textes nicht stören; dadurch fällt das lästige Aufsuchen der Anmerkungen fort und präsentiert sich das Ganze aus einem Guß.

Zuletzt könnte noch die Befürchtung Platz greifen, es möchte durch eine neue Übersetzung die Verschiedenheit des deutschen Bibeltextes noch größer werden. Jedoch ist zu beachten, daß wir wohl einen offiziellen lateinischen Text in der Vulgata besitzen, nicht aber einen authentischen und offiziellen deutschen Text. Auch ist keine der gebräuchlichen Übersetzungen zur Alleinherrschaft gelangt.[1]

Lukas 1, 1—4.

Vorrede

1 1 Viele haben es bereits unternommen, eine Geschichte der Begebenheiten zu schreiben, die sich unter uns zu-
2 getragen haben. Sie hielten sich dabei an die Mitteilungen derer, die von Anfang an Augenzeugen des Lebens Jesu und Verkündiger des
3 Evangeliums gewesen sind. Auch ich habe mich entschlossen, alles Geschehene von vorne an sorgfältig zu sammeln und es für dich, erlauchter
4 Theophilus, der Reihe nach niederzuschreiben, damit du volle Gewißheit erlangst über die Lehren, in denen du bereits unterrichtet bist.

Lukas 16, 1—9.

Gleichnis vom untreuen Verwalter

16 1 Er erzählte den Jüngern weiter:
„Ein reicher Mann hatte einen Verwalter, der wegen Vergeudung seiner Güter bei ihm verklagt wurde.
2 Er ließ ihn rufen und hielt ihm vor:
‚Was muß ich von dir hören? Leg Rechnung von deiner Verwaltung ab, denn du kannst nicht mehr länger mein Verwalter sein.‘
3 „Der Verwalter dachte:
‚Was soll ich anfangen, da mein Herr mir die Verwaltung ab-
4 nimmt? Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich. Ich weiß schon, wie ich mir nach meiner Entlassung aus der Verwaltung von den Schuldnern die Aufnahme in ihre Wohnungen sichern kann.‘
5 „Er ließ die Schuldner seines Herrn, einen nach dem andern zu sich bescheiden. Den ersten fragte er:
‚Wieviel schuldest du meinem Herrn?‘
6 ‚Hundert Faß Öl‘, antwortete er ihm.
‚Nimm deinen Schuldschein‘, sprach er zu ihm, ‚setz dich hin und schreib flugs fünfzig.‘
7 „Einen andern fragte er:
‚Wieviel bist du schuldig?‘
‚Hundert Scheffel Weizen‘, war die Antwort.
‚Nimm deinen Schein‘, sagte er zu ihm, ‚schreib achtzig.‘
8 „Der Herr lobte die kluge Handlungsweise des untreuen Verwalters.“

[1] Da mir sehr daran gelegen ist, das Urteil anderer über die geplante Übersetzung des N. T. zu erfahren, so möchte ich alle Bibelfreunde ersuchen, mir offen und frei ihre Ansicht zur Kenntnis zu geben.

Die Weltmenschen sind eben im Verkehr mit ihresgleichen klüger als die Kinder des Lichts.[1]

„Auch ich sage euch hiermit: Macht euch mit dem ungerechten Reichtum[2] durch Wohltätigkeit Freunde, damit, wenn er zu Ende ist[3], sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen."[4] 9

Johannes 4, 1—38.

Jesus in Samaria Der Herr hatte erfahren, daß den Pharisäern zu Ohren gekommen sei, er würde mehr Jünger gewinnen und mehr taufen als Johannes — übrigens taufte Jesus gar nicht selbst, sondern seine Jünger.[5] Er verließ darum Judäa, um nach Galiläa zurückzukehren. Sein Weg führte ihn durch Samaria. 4, 1–4

So kam er zu einer Stadt Samarias, namens Sychar, nahe bei dem Grundstück, das Jakob seinem Sohne Joseph geschenkt hatte. Dort war ein Brunnen Jakobs. Ermüdet von der Wanderung, ließ sich Jesus ohne weiteres am Brunnen nieder. Es war um die sechste Stunde, zur Mittagszeit. Da kam eine Samariterin, um Wasser zu holen. 5–7

„Laß mich trinken", redete Jesus sie an — seine Jünger waren nämlich in die Stadt gegangen, um Lebensmittel einzukaufen. 8

Die Samariterin erwiderte ihm: 9

„Wie kannst du als Jude von mir, einer Samariterin, zu trinken verlangen?" — Juden und Samariter haben nämlich keinen Verkehr miteinander.

„Kenntest du das Gnadengeschenk Gottes", entgegnete ihr Jesus, „und den, der zu dir sagt: ‚laß mich trinken', dann würdest du ihn bitten, und er gäbe dir Quellwasser."[6] 10

„Herr", sagte sie zu ihm, „du hast nicht einmal ein Schöpfgefäß und der Brunnen ist tief; woher willst du das Quellwasser nehmen? Bist du denn mächtiger als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben und selbst daraus getrunken hat samt seinen Söhnen und seinen Herden?" 11–12

„Wer von diesem Wasser trinkt", erwiderte ihr Jesus, „bekommt wieder Durst; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit keinen Durst mehr verspüren; das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zum Wasserquell, der hinübersprudelt ins ewige Leben." 13–14

„Herr", bat ihn die Frau, „dies Wasser gib mir, dann bekomme ich keinen Durst mehr und brauche ich nicht mehr hierherzukommen, um Wasser zu holen." 15

[1] Bemerkung des Evangelisten.

[2] So wird der Reichtum genannt, weil er, wie das Gleichnis zeigt, leicht zu Unrecht und Sünde führt.

[3] Die Vulgata hat: wenn es mit euch zu Ende geht.

[4] Das Gleichnis lehrt, wie man die kurze Zeit so klug als möglich ausnützen und auf die Zukunft bedacht sein soll.

[5] Die hier berichtete Taufe war weder die Johannestaufe, noch die christliche Taufe, sondern eine Vorbereitungstaufe.

[6] Wörtlich: „lebendiges Wasser", wie die Juden das Quellwasser nannten. Jesus gebraucht hier den Ausdruck in Anlehnung an diese Bezeichnung von seiner Leben spendenden Lehre und Gnade.

16 „Geh“, sprach er zu ihr, „ruf deinen Mann und komm mit ihm wieder hierher.“

17 „Ich habe keinen Mann“, erklärte die Frau.

„Mit Recht sagst du: ich habe keinen Mann“, sprach Jesus zu 18 ihr. „Fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Da hast du die Wahrheit gesagt.“

19 „Herr“, sagte die Frau zu ihm, „ich sehe, du bist ein Prophet. 20 Unsere Väter beteten Gott auf diesem Berge Garizim an, ihr aber behauptet, Jerusalem sei die wahre Kultstätte. Was ist richtig?“

21 „Frau“, erwiderte ihr Jesus, „glaube mir, die Zeit kommt, da ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten 22 werdet. Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir 23 kennen; denn das messianische Heil kommt von den Juden. Aber es kommt die Zeit, ja sie ist schon da, wo die wahren Verehrer den Vater in Geist und Wahrheit[1] anbeten. Solche Verehrer will der 24 Vater. Gott ist ein Geist, darum müssen ihn seine Verehrer in Geist und Wahrheit anbeten.“

25 „Ich weiß“, sagte die Frau zu ihm, „daß der Messias – d. h. Christus – kommt; wenn er kommt, wird er uns über alles Aufschluß geben.“

26 „Ich bin es, der mit dir redet“, sprach Jesus zu ihr.

27 Inzwischen kamen seine Jünger zurück. Sie wunderten sich, daß er mit einer Frau sprach; doch wagte ihn niemand zu fragen:

„Was willst du von ihr?“ oder: „Warum sprichst du mit ihr?“

28 Die Frau ließ ihren Krug stehen, eilte in die Stadt und rief den Leuten zu:

29 „Kommt, ein Mann ist da, der hat mir alles gesagt, was ich getan habe. Sollte das wohl der Messias sein?“

30 Da gingen sie aus der Stadt zu ihm hinaus.

31 Unterdessen forderten ihn die Jünger auf:

„Meister, iß!“

Doch Jesus lehnte ab.

32 „Ich habe gerade eine Speise“, erwiderte er ihnen, „die ihr nicht kennt.“

33 Da fragten die Jünger einander:

„Hat ihm denn jemand zu essen gebracht?“

34 „Meine Speise ist“, erklärte ihnen Jesus, „den Willen dessen zu 35 tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden. Sagt ihr nicht: Es sind noch vier Monate bis zur Ernte? Doch, blickt auf und be- 36 trachtet die Felder, schon sind sie reif zur Ernte.[2] Nunmehr empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben. So freuen 37 sich Sämann und Schnitter zugleich.[3] In diesem Falle trifft das Sprich-

[1] Der christliche Kult ist im Gegensatz zum jüdischen heilig seinem Inhalt nach (Sakramente) und verleiht, was er andeutet (Sündenvergebung), Vereinigung mit Gott (durch die heiligmachende Gnade); darum verlangt er aber auch eine Teilnahme im Geiste und mit aufrichtigem Herzen.

[2] Die Saat, die Jesus soeben ausgestreut hat, bringt jetzt schon reichliche Ernte. Gleich einem reifenden Ährenfelde kommen die Samariter heilsbegierig heran.

[3] Christus ist der Sämann, die Jünger sind die Schnitter.

wort zu: ‚Der eine sät, der andere erntet'; ich habe euch ausgesandt zu ernten, wo ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr habt ihre Arbeit übernommen, um den Ertrag einzuheimsen."



Die deutsche Kaiserkrönung im Mittelalter.[1]

Von Universitätsprofessor Dr. Eduard Eichmann, Prag.[2]

I.

Nur in den Formen des römischen Rechts wird man „römischer" Kaiser. Ein zweifacher Weg führte zu dieser höchsten weltlichen Würde empor: Wahl durch das Heer oder das Volk. Regelmäßig ging eine Designation durch den regierenden Kaiser voraus, welche zwar unverbindlich, tatsächlich aber für die Volkswahl ausschlaggebend war. Da das am Weihnachtsfeste 800 aufgerichtete abendländische Kaisertum ausdrücklich und offiziell als „römisches" Kaisertum in die Welt eingeführt worden ist, so mußte der Akt, durch welchen Karl d. Gr. das Imperium erlangte, nach den Grundsätzen des römischen Rechts sich vollziehen.

Entscheidend für Karls d. Gr. Kaisertum war der Wille des römischen Volkes. Wir wissen, daß eine Wahlversammlung stattgefunden hat, welche beschloß, Karl als Kaiser auszurufen; als weltlichem wie geistlichem Machthaber fiel hierbei dem Papste eine hervorragende Rolle zu. Der Volkswille wurde in der hergebrachten Form, den sog. Laudes zum Ausdruck gebracht, wozu der Papst durch das Aufsetzen der Krone das Zeichen gab: „Karl, dem von Gott gekrönten Augustus, dem großen, milden Kaiser der Römer, Leben und Sieg!"[3] Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes: darum ist Karl „von Gott gekrönt", von Gottes Gnaden, nicht von des Volkes und nicht von des Papstes Gnaden. Der Papst ist nur das Werkzeug, dessen sich der eigentliche Verleiher des Imperiums bedient, seinen Willen kundzutun.

Die Zeremonie der Krönung war staatsrechtlich belanglos. Aber eine der Erhebung zum Kaiser folgende kirchliche Krönung war in Byzanz seit

[1] Die Abhandlung ist aus einem Vortrag entstanden, welchen ich in der vom „Katholischen deutschen Leseverein" zu Rom am 28. Januar 1912 zu Ehren des Geburtsfestes Kaiser Wilhelms II. veranstalteten Festversammlung gehalten habe. Seit Jahr und Tag mit einer Geschichte der Kaiserkrönung (besonders nach der juristischen und liturgischen Seite hin) beschäftigt, gebe ich hier eine vorläufige gedrängte Orientierung und Übersicht mit Verzicht auf die Erörterung von Einzelfragen.

[2] Für die erste Periode des Kaisertums haben wir die besonders nach der staatsrechtlichen Seite hin grundlegende Arbeit von W. Sickel, Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar. Historische Zeitschrift 82. Bd. (N. F. 46. Bd. 1899) S. 1 ff. Derselbe, Die Kaiserwahl Karls d. Gr. Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XX (1899) S. 1 ff. Derselbe, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert. Byzantinische Zeitschrift VII (1898) S. 511 ff. Vgl. ferner noch: W. Deussen, Die Krönung der abendländischen Kaiser von Karl d. Gr. bis Otto d. Gr. Programm des Kgl. Progymnasiums zu Linz a. Rh. 1885. W. Ohr, Die Kaiserkrönung Karls d. Gr. 1904. R. Poupardin, L'onction imperiale. Le moyen-âge 2e série IX (1905) 115 ss.

[3] Einhard, Vita Karoli Magni c. 28 MG. SS. II 458. Annales Fuldenses 801 ed. Kurze p. 15. Vita Leonis III. c. 23 Duchesne, Liber Pontificalis II 7.

dem 5. Jahrhundert hergebracht und geschah in der Sophienkirche durch den Patriarchen von Konstantinopel. Wohl in Anlehnung an das byzantinische Vorbild hat bei oder nach der Ausrufung Karls ein kirchlich-liturgischer Akt stattgefunden. Denn wenn auch entgegen der Behauptung Kaiser Ludwigs II. in seiner an Basilius von Byzanz gerichteten Note vom Jahre 871[1] eine kirchliche Salbung Karls hierbei wahrscheinlich nicht stattgefunden hat — weil eben damals die Kaisersalbung in Byzanz noch nicht üblich war[2] —, so wird man sich doch den Akt, welcher päpstlicherseits gut vorbereitet war, nicht so leer und profan denken können, daß der Papst nicht irgendwelche Gebete und Segnungen über den Kaiser gesprochen hätte. Aber das Entscheidende für Karls Erhebung zum römischen Kaiser war nicht der kirchliche Akt, sondern die Wahl und Ausrufung durch das römische Volk.

Karl berief 813 mit Zustimmung der Großen seinen Sohn Ludwig zum Kaiser und setzte ihm selbst die Krone auf.[3] Ludwigs Sohn, Lothar I., wurde 817 auf dieselbe Weise Kaiser wie der Vater: durch kaiserliche Berufung. Beide waren und hießen „Kaiser", bevor sie die kirchliche Weihe empfangen hatten. Letztere ist ein wünschenswertes Akzessorium, aber von rechtlichem Belang ist sie einstweilen nicht. Ludwig ist der erste Kaiser, welcher sich durch den Papst nochmals krönen und zugleich salben ließ. Bemerkenswert ist hierbei, daß die kirchliche Weihe nicht vom Kaiser in Rom geholt, sondern dem Kaiser vom Papste gebracht wird: der kirchliche Akt wurde 816 in Reims vollzogen. Der Papst hatte eine goldene Krone von Rom mitgebracht,[4] und Ermoldus Nigellus[5] weiß zu berichten, es sei die Krone Konstantins gewesen! Der erste Kaiser, welcher nach Rom reist, um Salbung und Krönung aus der Hand des Papstes zu empfangen, ist Lothar I. 823. Hiermit war ein Präjudiz für alle Zeiten geschaffen: die Kaiserweihe wird ein päpstliches Recht und Rom der rechte Ort für die Erlangung derselben. Was mochte die beiden bereits gekrönten Herrscher bestimmen, sich die kirchliche Sanktion geben zu lassen? Es lag im Zuge der Zeit, wichtige Vorgänge des Lebens wie z. B. Freilassung, das erste Scheren des Haupthaares, den Eintritt ins wehrfähige Alter, in den Ritterstand, mit religiösen Formen zu umgeben. Dazu das Vorbild der alttestamentlichen Könige, welche von den Propheten gesalbt wurden! Bei den Westgoten war die Königssalbung seit dem 7. Jahrhundert in Gebrauch gekommen, und seit Pippin hatten alle fränkischen Herrscher die kirchliche Weihe empfangen. Die religiöse Weihe kommt einer göttlichen Bestätigung gleich, und wer wäre eher als der universalis papa berufen gewesen, den göttlichen Willen zu verbürgen und zu verkünden? Nicht minder interessiert an einer kirchlichen Feier der Krönung sind Kirche und Papst: durch die Weihe wird der Kaiser dem Papste und der Kirche inniger verbunden und als Protektor verpflichtet, Autorität und Ansehen des Papsttums werden mächtig gehoben.

[1] Chronicon Salernitanum MG. SS. III 523: Karolus Magnus abavus noster, unctione huiusmodi per summum pontificem delibutus . . . et imperator dictus et christus Domini factus est. Die Vita Leonis III. Duchesne, Liber Pontificalis II 7 weiß nur von einer Salbung des jungen Karl: pontifex unxit oleo sancto Karolo, excellentissimo filio eius regem, in ipso die Natalis Domini.

[2] Sickel, Kaiserkrönungen S. 12; Duchesne, Lib. Pont. II 38.

[3] Einhard, Vita Karoli Magni c. 30. MG. SS. II 459.

[4] Thegan, Vita Hludowici Imp. c. 17. MG. SS. II 594.

[5] MG. SS. II 486.

Aber die Bedeutung einer Übertragung des Imperiums kommt dem kirchlichen Akte immer noch nicht zu. Denn auch Ludwig II. wurde Kaiser durch den Willensentschluß seines kaiserlichen Vaters: er wird i. J. 850 nach Rom geschickt, um die Weihe vom Papste zu empfangen. Aber gerade diese Krönung spielt in der Entwicklung des Kaiserkrönungsrechts eine besondere Rolle. Als nämlich die Byzantiner die Rechtmäßigkeit des abendländischen Kaisertitels bestritten, richtete Ludwig II. 871 eine Note an Kaiser Basilius von Byzanz,[1] worin er seine Kaiserwürde auf die päpstliche Verleihung zurückführt. Wie Samuel den Saul gesalbt und wieder verworfen und an dessen Stelle den David gesalbt habe, so könne auch der Papst den einen (d. h. den Byzantiner) verwerfen und einen anderen (einen Karolinger) berufen. Der Krönungsakt hatte demnach schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts den Sinn und die Bedeutung einer päpstlichen Verleihung des Imperiums angenommen, und es ist immerhin bemerkenswert, daß diese Auffassung in einer offiziellen kaiserlichen Erklärung bekundet wird. Es ist zwar immer noch der Ratschluß Gottes, welcher in der päpstlichen Salbung sich offenbaren soll; in der kaiserlichen Note wird das ebenso betont[2] wie in päpstlichen[3] und bischöflichen[4] Äußerungen jener Zeit; allein für das Forum des Rechts, welches sich an die äußeren, sichtbaren Erscheinungen hält, mußte schließlich der Papst als derjenige dastehen, welcher über das Imperium zu verfügen habe; denn was zwischen Gott und ihm vorging, war nur für den Glauben, nicht juristisch erfaßbar. Daß der Kaiser seine Würde päpstlicher Vermittelung verdanke, wird kirchlicherseits geflissentlich hervorgehoben.

Noch in anderer Hinsicht ist die Krönung Ludwigs II. bemerkenswert. Im Jahre 844 war derselbe Ludwig vom Papste zum Könige der Langobarden gemacht worden.[5] Die vita Sergii schildert den feierlichen Empfang Ludwigs „mit Kreuzen und Fahnen, wie es Sitte ist, einen Kaiser oder König zu empfangen". An dem auf den Empfang folgenden Sonntag fand die Krönung des Langobardenkönigs in St. Peter statt. Bevor aber Ludwig die Kirche betreten durfte, mußte er vor der silbernen Pforte dem Papste öffentlich erklären, daß er in reiner Absicht, nur zum Schutze des Staates, der Stadt und der Kirche gekommen sei. Die Vornahme des Krönungsaktes wird also an Bedingungen geknüpft, von gewissen Zusagen des zu krönenden

[1] MG. SS. III 521 ss.; W. Henze, Über den Brief Kaiser Ludwigs II. an den Kaiser Basilius I. Neues Archiv 35. (1909/10), 661 ff.

[2] MG. SS. III 522: ad unctionem et sacrationem, qua per summi pontificis manus, impositione et oratione divinitus ad hoc sumus culmen provecti . . . quod iam ab avo nostro, non iam usurpatione, ut perhibes, sed Dei nutu et ecclesiae iudicio summique praesulis per impositionem et unctionem manus obtinuit.

[3] Johann VIII. a 876, Jaffé 3038, Migne PL. 126, 666: Carolo gloriosissimo imperatore augusto . . . augustale diadema sibi divinitus sine dubio collatum per humilitatis nostrae ministerium accipiente; Johann VIII 876, Jaffé 3040, Migne 126., 673: ne quando ad imperium, quod ei (Carolo) non humano collatum beneficio, licet per nostrae mediocritatis ministerium, sed divino pertingere potuisset. Nikolaus I. an Kaiser Michael 13. November 866, Jaffé 2813, Migne 119., 1044: Deus coronator vester.

[4] Die Bischöfe auf der Reichsversammlung zu Pavia 876 MG. Capitul. II 99: iam quia divina pietas vos beatorum principum apostolorum Petri et Pauli interventione per vicarium ipsorum, domnum videlicet Iohannem, summum pontificem et universalem papam . . . ad imperiale culmen sancti Spiritus iudicio provexit.

[5] Vita Sergii II. c. 13. Duchesne Lib. Pont. II 88.

Fürsten abhängig gemacht. Das war übrigens nichts Neues. In Byzanz mußte Kaiser Anastasius 491 vor der kirchlichen Krönung dem Patriarchen ein Versprechen hinsichtlich seiner Rechtgläubigkeit geben, und i. J. 602 verlangte der Patriarch von Kaiser Phokas das Bekenntnis des wahren Glaubens nebst dem Versprechen, die Kirche vor Unruhen zu schützen. Bei den Westgoten hatte der König vor der Weihe das Glaubensbekenntnis abzulegen. Ob Ludwig II. bei seiner Kaiserkrönung (850, wiederholt 872) das Versprechen erneuern mußte, wird uns nicht berichtet. Als sich später Karlmann beim Papste um die Kaiserwürde bewarb, wurde ihm geantwortet,[1] der Papst werde ihm die Bedingungen zuschicken, welche er ihm und der Kirche zugestehen müsse. Von Karl dem Kahlen (875) und Berengar (915) wissen wir, daß sie vor ihrer Krönung dem Papste Versprechungen gemacht haben.

Dazu waren die äußeren Verhältnisse für das Papsttum denkbar günstig. Ludwig II. war kinderlos gestorben, ohne einen Nachfolger bestellt zu haben: der letzte Kaiser, welcher sein Imperium kaiserlicher Ernennung verdankte. Jetzt erschien der Papst erst recht als derjenige, welcher das Imperium vergibt. Seine auf „göttlicher Inspiration" beruhende Wahl fällt auf Karl II. den Kahlen, den Sohn Ludwigs d. Fr. und seiner zweiten Gemahlin Judith, welcher am 25. Dezember 875 gesalbt und gekrönt wurde. Erst durch den kirchlich-liturgischen Akt — ein anderer Erwerbungsakt war nicht vorausgegangen — erlangt er kaiserlichen Namen und kaiserliche Gewalt. Noch günstiger wird die Stellung des Papsttums, als nach dem Tode Karls II. 877 mehrere Bewerber um die Kaiserwürde auftraten. Einer der Bewerber, Karlmann, hatte vom Königreich Italien Besitz ergriffen und sich in Pavia von den Bischöfen und weltlichen Großen huldigen lassen. Papst Johann VIII. erhob Einspruch, da mit dem italischen Königtum das Kaisertum verbunden sei.[2] In seinem Schreiben an Erzbischof Ansbert von Mailand vom März 879[3] sagt er: derjenige, welcher zum Kaiser geweiht werden solle, müsse zuerst und hauptsächlich von ihm, dem Papste, berufen und erwählt werden; da der Kaiser zugleich König von Italien sei, so dürften sie niemanden ohne päpstliche Zustimmung als König annehmen. Das Recht, das Imperium zu verleihen, wirkt also sogar auf das italische Königtum zurück. Dieselbe Erwägung führt später, nach Verbindung des Kaisertums mit der deutschen Krone, zur päpstlichen Approbation der deutschen Königswahl (Bulle Venerabilem).

Über die folgenden Kaiserkrönungen Widos, Lamberts, Arnulfs, Ludwigs von der Provence sind nur dürftige Nachrichten erhalten. Über die Krönung Berengars (915) haben wir dagegen einen etwas ausführlicheren Bericht eines Augenzeugen.[4] Und das führt uns nun zu dem Zeremoniell, welches in dieser ersten Periode des Kaisertums bei dem kirchlichen Akte beobachtet worden ist.

[1] Jaffé 3114, Migne 126., 744: legatos ex latere nostro ad vos solenniter dirigemus, cumque pagina capitulariter continente ea quae vos matri vestrae Romanae ecclesiae vestroque protectori beato Petro apostolo perpetualiter debetis concedere.

[2] A. Kroener, Wahl und Krönung der deutschen Kaiser und Könige in Italien (Lombardei). 1901. S. 19 ff.

[3] Jaffé 3224, Migne 126., 822.

[4] Gesta Berengarii IV v. 111 ss., ed. E. Dümmler 1871. S. 130 ff.

Einen offiziellen Ordo hat es in dieser Zeit wohl nicht gegeben;[1] wenigstens ist ein solcher bislang nicht gefunden worden. Das Bedürfnis mußte aber dazu führen, wenigstens die Gebete aufzuzeichnen, welche bei der Salbung und der Übergabe der Insignien gesprochen wurden. Derartige Aufzeichnungen besitzen wir in einem Codex Gmundensis, ediert von Martène[2] und nach diesem von Pertz.[3] Die leider verstümmelte Aufzeichnung enthält nur das Konsekrationsgebet, dann eine Rubrik, nach welcher der Pontifex die goldene Krone auf das Haupt des Kaisers setzt; die Übergabeformel ist nicht mitgeteilt. Dann folgen das Gebet bei Übergabe des Schwertes und die Laudes. Vollständiger ist der Ordo des Chronicon Altinate,[4] welcher außer der Formel bei Übergabe der Krone noch eine Formel für die Übergabe von Zepter und Ring enthält, während wieder hier die Laudes fehlen. Am vollständigsten ist der für die karolingische Zeit anzusprechende Ritus enthalten in einem Pontifikale der Bibliotheca Vaticana aus dem 13. 14. Jahrhundert;[5] allerdings ist hier die Formel bei der Schwertübergabe nicht vollständig. Der Ordo findet sich ferner in folgenden Handschriften: Bamberg, Ed. III 3, 10. 11. Jhdt.; Ed. III 5, 11. Jhdt.; III 12, 11. Jhdt.; IV 12, 12. Jhdt.; Ed. I, 12. Jhdt.; Helmstadt 493, 11. Jhdt.; Augsburg, bischöfliches Archiv, n. 21, 10. 11. Jhdt.; München, Clm. 3909, 12. Jhdt.; Vendôme, Stadtbibliothek, n. 14, 10. 11. Jhdt.; London, Brit. Mus. Addit. Ms. 17004, Mitte des 11. Jhdts.; Lucca, Kapitelsarchiv 607, 10. Jhdt.; Monte Cassino 451, 10. 11. Jhdt. — Die wichtigsten und ursprünglichen Bestandteile des Zeremoniells — von dem feierlichen Empfang und den Versprechungen war schon die Rede — waren Salbung und Krönung. Das Schwert ist für Lothars Krönung 823 bezeugt,[6] das Zepter schon für die erste (weltliche) Krönung Ludwigs d. Fr.,[7] für die kirchlichen Krönungen Ludwigs II.,[8] Karls II.[9] und Karls III.,[10] wie es ja auch bei den fränkischen Königskrönungen von

[1] G. Waitz, Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönungen vom 10.–12. Jahrhundert. Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 18. Bd. Das größte Verdienst um die kritische Sichtung der Ordines der Kaiserkrönung hat sich J. Schwarzer erworben; seine Abhandlung „Die Ordines der Kaiserkrönung" in Forschungen zur deutschen Geschichte 22. Bd. S. 159 ff. ist bis heute grundlegend geblieben.

[2] E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus libri tres 1783 II 207. In der 1. Ausgabe von 1702 findet sich der ordo in Bd. III 165.

[3] MG. LL. II 78. Die Krönungsformel ist aus Cod. Paris. 3866 (nach Martène) ergänzt. Vgl. auch die Formel bei Waitz S. 64.

[4] Archivio storico italiano App. V (1847), p. 122 ff.

[5] Cod. Vat. lat. 7114. Mit den Laudes ist die von Duchesne, Lib. Pont. II 37 n. 35 mitgeteilte Litanei aus der Zeit Karls d. Gr. und eine von C. Höfler, Die deutschen Päpste I 1839 S. 285, mitgeteilte Litanei des 9. Jahrhunderts zu vergleichen. Über die Laudes bei der Papstweihe und -Krönung vgl. Angelo de Santi, Le Laudes nell' Incoronazione del Sommo Pontefice, 1903.

[6] Vita Walae II 17, MG. SS. II 564. Vgl. auch Ludwigs II. Königskrönung 844, Vita Sergii c. 13, Duchesne, Lib. Pont. II 89.

[7] Annal. Lauriss. min. MG. SS. I 121, Mühlbacher, Reg.[2] 479 b.

[8] Hadrian II. 5. Sept. 869, Jaffé 2921, Migne 122., 1296: quem ipse (Lotharius) adhuc vivens imperiali voluit et consensit una vobiscum ab apostolica sede diademate coronari sceptroque potiri sine dubio augustali permisit.

[9] Erchempert, Hist. Langobardorum c. 39, MG. SS. III 253; MG. SS. rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX p. 249.

[10] Stephan V. a. 886, Jaffé 3413, Neues Archiv V 401.

869 und 877 vorkommt.[1] Wann der Ring hinzugetreten ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Nach Beendigung der Insignienübergabe wurden die Laudes gesungen. Die Feier war mit der Pontifikalmesse verbunden und wurde an einem Sonn- oder Feiertage in der St. Peterskirche abgehalten. Ein feierlicher Krönungszug zum Lateran mit Festmahl daselbst beschloß die Feier.[2] Die Aufnahme in den geistlichen Stand ist wenigstens für Berengar bezeugt;[3] sie hatte ihr Vorbild im westgotischen[4] bzw. byzantinischen[5] Zeremoniell. Ob in dieser Periode schon eine Adoption des Kaisers durch den Papst als selbständiger Bestandteil des Zeremoniells vorkam, ist mit Sicherheit nicht zu behaupten. Der für die Kaiserwürde in Aussicht genommene Boso wurde vom Papste adoptiert,[6] um ihn als den vom Papste erwählten und protegierten Kronprätendenten erscheinen zu lassen, und dasselbe geschah, nachdem Boso fallen gelassen war, mit Karl III.[7] Von Lothar I. sagt Leo IV.,[8] er sei vom Papste gesalbt und zum proprius heres, d. h. zum Sohn des apostolischen Stuhles erhoben worden; die geistige Sohnschaft scheint hier die unmittelbare Wirkung der kirchlichen Salbung, nicht eines besonderen Rechtsaktes zu sein. Die Sitte der Adoption des Kaisers durch den Papst schließt an eine alte römische Praxis an; Mommsen[9] konstatiert, „daß seit dem Beginn des Prinzipats der Vorschlag für die Nachfolge, wenn er auf andere als leibliche agnatische Deszendenten des Prinzeps gerichtet wird, immer in der Form der Adoption auftritt". Die Sitte bestätigt, was wir bereits angedeutet haben, daß die Päpste schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts sich als diejenigen fühlten, welche das Imperium zu vergeben haben.

Einige Worte sind noch der Salbung zu widmen. Sie geschah, wenn wir die fränkische Königskrönung des 8. und 9. Jahrhunderts als Analogie heranziehen dürfen, auf dem Haupte mit heiligem Öl und zwar mit dem Chrisma.[10] Sie macht den Kaiser zum „christus Domini", zum unantastbaren Gesalbten des Herrn; er ist sacratus princeps, sanctus imperator, ein geweihter Mann, eine heilige Person.[11] Durch die Salbung erlangt der Kaiser erhöhten Schutz — Hochverrat ist Sakrileg — und die stärkste Sicherung

[1] MG. Capitul. II 456, 461.

[2] **Dümmler**, Gesta Berengarii 39; Hincmar, Ann. a. 872 MG. SS. I 494.

[3] Gesta Berengarii IV v. 133 ed. **Dümmler** 131: mox quippe sacerdos ipse futurus erat, titulo res digna perhenni.

[4] Conc. Tolet. XII. 681 Labbé VI 1225: Idem enim Wamba (rex) dum inevitabilis necessitudinis tenetur eventu, suscepto religionis debito cultu et venerabili tonsurae sacrae signaculo . . . coram quibus (senioribus) antecedens princeps (Wamba) et religionis cultum et tonsurae sacrae adeptus est.

[5] **Sickel**, Byzantinisches Krönungsrecht 524.

[6] Johann VIII. 878, **Jaffé** 3205, **Migne** 126., 786.

[7] Johann VIII. 880, **Jaffé** 3321, **Migne** 126., 908. Neues Archiv V 401.

[8] Leo IV. 852 3 an Lothar I., **Jaffé** 2619, MG. Ep. V 605.

[9] Th. **Mommsen**, Römisches Staatsrecht II 2 (3. Aufl.), 1137, 1147.

[10] Hinkmar salbte Karl II. am 9. September 869 zu Metz mit Chrisma am rechten Ohr, über die Stirne bis zum linken Ohr und auf dem Haupte. MG. Capitul. II 456. Vgl. die „sacri olei infusio" bei der Krönung Ludwigs des Einfältigen am 8. Dezember 877 zu Compiègne. MG. Capitul. II 461.

[11] Brief Ludwigs II. von 871 S. 1 A. 4; Rex „sacratus" MG. Capitul. II 340 (a. 869); in regem unctus et consecratus ibd. II 453 (a. 866). „Sacer" imperator, Conc. Mantuanum 827, MG. Conc. II 587. Liutprand, Liber de rebus gestis Ottonis Magni Imperatoris, MG. SS. III 340 ss. nennt Otto I. wiederholt sanctus imperator, sanctissimus imperator. Vgl. auch **Waitz-Seeliger**, Deutsche Verfassungsgeschichte VI² 155 A. 5.

gegen die Bestreitung seiner Legitimität; ist er doch durch die Weihe von Gott in Würde und Amt bestätigt worden.[1] Bruno Gebhardt[2] sagt daher mit Recht, daß die gesteigerte Ehrfurcht vor dem König, die ursprünglich nicht deutsch sei, auf seine kirchliche Salbung und Krönung zurückzuführen sei. Die Salbung verleiht ihm aber noch mehr: sie wandelt ihn, wie Saul, zu einem anderen Manne um, stellt ihn auf eine höhere Stufe, macht ihn zu einem „zweiten David", zu einer Art von Priesterkönig.[3] Wir werden sehen, welche Folgerungen später die kaiserliche Partei hieraus gezogen hat. Anderseits ist aber die Salbung auch ein neuer Verpflichtungsgrund, das Christentum zu fördern, auszubreiten, nach innen gegen Häresien zu schützen, den Papst und die römische Kirche zu verteidigen.

II.

Mit Otto I. beginnt eine neue Periode des abendländischen Kaisertums, zugleich die Verbindung desselben mit der deutschen Krone. Am 2. Februar 962 wurde Otto zum Kaiser gesalbt und gekrönt. Der Geschichtsschreiber Liutprand[4] berichtet, daß hierbei ein mirus et novus apparatus, also ein neues Zeremoniell, ein neuer „Ordo" zur Anwendung gelangt sei.

Es gab „Ordines" für die Krönung, wie es „Ordines" gab für die Bischofsweihe, Priesterweihe usw.; denn die Krönung war ein kirchlich-liturgischer Akt. Da der von der Kurie aufgestellte Ritus als der getreueste Ausdruck ihrer Ansicht über den Kaiser und seine Stellung in Welt und Kirche angesprochen werden muß, so erhellt hieraus der hohe Quellenwert, welcher diesen Krönungsordines für die Geschichte des Verhältnisses von Papsttum und Kaisertum zukommt. In der Entwicklung des Ritus wird die Geschichte dieses Verhältnisses sich widerspiegeln. — Welcher Ordo bei der Krönung Otto I. angewendet worden sei, ist ungewiß. Ob es der Ordo Cencius II, d. h. der Ordo war, welchen uns der Kardinalkämmerer Cencius, der spätere Papst Honorius III., in seinem 1192—98 verfaßten liber censuum[5] (einem Einnahmenverzeichnis der Kurie) aufbewahrt hat, oder ob es ein diesem verwandter Ordo gewesen ist, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Ein zweiter, von demselben Cencius überlieferter Ordo ist nur ein

[1] Note Ludwigs II. von 871 S. 3 A. 2. Conc. Roman. 826. MG. Conc. II 560.

[2] Handbuch der deutschen Geschichte I 225.

[3] Johann VIII. an Karl II. 876, Migne 126., 697: huic Ecclesiae matri vestrae, a qua non solum regnandi . . . exordium percepistis, quaeque . . . vos . . . tanquam alterum regem David elegit et praeelegit ad imperialia sceptra provexit. Wipo, vita Chuonradi c. 3. MG. SS. XI 260 Rede des Erzbischofs von Mainz bei der Königskrönung Konrads II. 1024: vicarius es Christi . . . ut illis dimittas pro caritate Dei, quae te hodie in virum alterum mutavit et numinis sui participem fecit. Wido von Osnabrück MG. Lib. I 467: cum (rex) oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur. Petrus Damiani MG. Lib. I 31: Reges enim et sacerdotes . . . dii et christi dici repperiuntur propter accepti ministerii sacramentum. Petrus von Blois ep. 10 Migne 207., 28.

[4] Historia Ottonis c. 3, MG. SS. III 340: ubi miro ornatu novoque apparatu susceptus ab eodem summo pontifice et universali papa Iohanne unctionem suscepit imperii.

[5] Cod. Vat. lat. 8486; ediert von M. P. Fabre, Le liber censuum de l'église Romaine. 1905. Der Ordo ist wiederholt gedruckt: Fabre l. c. S. 1 ff.; MG. LL. II 187; Watterich, Pont. Rom. vitae II 712; Cenni, Monumenta Dominationis Pontificiae II 261; Martène, De ant. eccl. ritibus (1783) II 846; Muratori, Antiquitates Italicae I 101.

unvollständiges Gerippe des größeren Ordo,[1] findet sich aber schon in Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts. Über Charakter, Entstehungszeit und Geltungsdauer des Ordo Cencius II gehen die Ansichten weit auseinander. Daß der Ordo keine „Beschreibung" einer stattgehabten Krönung, sondern vielmehr ein offizielles Formular des anzuwendenden Ritus enthält, dürfte nicht mehr zu bezweifeln sein.[2] Schon die Aufnahme desselben in den amtlichen liber censuum spricht dafür, daß wir es mit einem amtlichen Ordo, nicht mit einer privaten Beschreibung einer Krönung zu tun haben. Cencius hat den Ordo aufgenommen, weil die Kaiserkrönung für ihn als Einnahmequelle für die Kurie und ihre Beamten (Goldopfer des Kaisers und Verteilung des sog. Presbyteriums, vgl. unten) in Betracht kam. Der Ordo selbst redet zudem nirgends im erzählenden, beschreibenden Perfekt, sondern im Präsens: normierend, Weisung gebend. Die Zeit der Entstehung und Geltung des Cencius II schwankt unter den Gelehrten zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert. Pertz (MG. LL. II 187) hat ihn auf die Krönung Heinrichs VI. (1191) bezogen und Waitz, Seeliger, Giesebrecht, Werminghoff u. a. haben sich ihm angeschlossen. Für die Krönung Heinrichs III. (1046) nahmen den Ordo in Anspruch: Cenni, Gfroerer, Gregorovius, Phillips, Ficker, Schwarzer und neuestens Fabre-Duchesne (Ausgabe des Liber censuum auf Grund des Originals Cod. Vat. lat. 8486). Diemand möchte den Ordo noch weiter zurückverlegen und diesen oder doch einen ihm nahe verwandten schon für die Krönung Ottos I. 962 in Anspruch nehmen. Wenn wir die Nachricht Liutprands von dem bei Ottos I. Krönung angewandten „mirus et novus apparatus" mit der Tatsache zusammenhalten, daß der kürzere Cencius („C. I") schon in Handschriften des 10. Jahrhunderts, so in der des Kapitelsarchivs zu Lucca 607 und einer aus der Zeit Ottos III. stammenden Handschrift des Klosters Monte Cassino 451 enthalten ist, so kann Diemands Annahme an Sicherheit nur gewinnen. Der Ordo findet sich in der kürzeren Fassung noch in folgenden Handschriften: Vendôme, Stadtbibliothek, Ms. nr. 14, 10. 11. Jhdt.; London, Brit. Mus. Addit. Ms. 17004, Mitte des 11. Jhdts.; Helmstadt 493, 11. Jhdt.; Bamberg, Ed. III 3, III 5, III 12 aus dem 11., Ed. IV 7, IV 12 und Ed. I aus dem 12. Jhdt.; Vindobon. lat. 701, 12. Jhdt.; Cod. Ottobon. 256, 12. 13. Jhdt., und 270, 14. Jhdt.; Vatican. lat. 6223, 15. Jhdt. Wir werden gut tun, zunächst den Ordo selbst reden zu lassen, um aus ihm heraus seine zeitliche Entstehung und Geltung zu bestimmen. Die notwendigen rechtsgeschichtlichen Erläuterungen flechte ich gehörigen Ortes in den frei und in möglichster Kürze gegebenen Text ein.

Der feierliche Einzug des künftigen Kaisers in die Krönungsstadt erfolgt vom Monte Mario aus, wo das kaiserliche Lager sich befindet, und bewegt sich über die „Neronische Wiese" der Stadt zu. Nach den Gesta Berengarii reitet der Kaiser auf einem päpstlichen Rosse: er kommt als Gast des Papstes, nicht als Herr der Stadt. Bei einer kleinen Brücke schwört er, die guten Gewohnheiten der Römer zu achten; er wiederholt diesen Eid an der Porta Collina und vor den Stufen von St. Peter.[3] Bei einer kleinen

[1] Mabillon, Museum Italicum II 215; MG. LL. II 97; Watterich a. a. O. II 328; Muratori, Antiquitates Italicae I 99; Fabre l. c. p. 420.

[2] A. Diemand, Das Zeremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II. 1894. S. 32.

[3] Vgl. den Eid Ottos I. MG. Const. I 21: et in Roma nullum placitum neque

Kirche Maria Transpadina, welche bei der Porta Collina (in der Nähe der Engelsburg) sich befand, erfolgt die Begrüßung des „Electus" durch den Stadtpräfekten, päpstliche Beamte und den römischen Klerus. Unter dem Gesange: „Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her" gelangt der Zug vor die St. Peterskirche, wo der Papst, umgeben von Bischöfen und Kardinälen, ihn erwartet. Der Kaiser und sein ganzes Gefolge küssen die Füße des Papstes. Sodann schwört der Erwählte, die Hände auf das Evangelienbuch legend, dem Papste und der römischen Kirche Treue und Schutz in allen Nöten und Gefahren: „Im Namen unseres Herrn Jesu Christi verheiße, gelobe, verspreche und schwöre ich N. König und künftiger Kaiser der Römer bei diesen Evangelien vor Gott und dem hl. Apostel Petrus, Dir N., dem Vertreter des hl. Apostels Petrus, und deinen rechtmäßigen Nachfolgern Treue und daß ich von nun an mit Gottes Hilfe ein Beschützer und Verteidiger dieser heiligen römischen Kirche und Eurer und Eurer Nachfolger Personen sein werde in allen Nöten, nach bestem Wissen und Können, ohne Falsch und böse Absicht, so wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien." Wir haben hier die alten Versprechungen vor uns, von denen schon die Rede war, nur daß sie in die Form eines Eides gekleidet sind.

Nach der Eidesleistung richtet der Papst dreimal die Frage an den Erwählten: „Willst du Frieden haben (halten) mit der Kirche?" und der Kaiser antwortet dreimal: ja. Darauf sagt der Papst: „So gebe ich dir den Frieden, wie ihn der Herr seinen Jüngern gab." Hierbei küßt ihn der Papst auf Stirne, Kinn, beide Wangen und Mund: er gibt ihm den Friedenskuß in Kreuzesform. Wo der Kuß auf das Kinn erwähnt wird, sagt die Rubrik: „er muß nämlich bartlos sein". Am ungezwungensten erklärt sich diese Vorschrift, wenn wir sie in Zusammenhang bringen mit der nun gleich folgenden Adoption des Kaisers durch den Papst; denn bei den Langobarden, Goten und Franken ist das Abschneiden des Bartes das Symbol der Adoption.[1] „Willst du ein Sohn der (römischen) Kirche werden?" fragt der Papst weiter, und der Kaiser antwortet: ja. Die Rubrik fährt fort: und der Papst nimmt ihn unter seinen Mantel, und jener küßt die Brust des Papstes. Wir haben hier eine alte, bei den Langobarden und anderen Völkern nachweisbare Form der Annahme an Sohnes Statt vor uns: der Wahlvater umhüllt das Kind mit seinem Gewande, und das Wahlkind küßt die Brust des Vaters. Wir haben früher schon bei Boso und Karl III. die Wahrnehmung gemacht, daß ihre Annahme an Sohnes Statt seitens des Papstes die Voraussetzung für die Erlangung der Kaiserwürde gebildet hat. Der Annahmeakt kommt einer Idoneitätserklärung, einer Designation zum Kaisertum gleich. Auch Rudolf, der Gegenkönig Heinrichs IV.,[2] und Konrad,[3] Heinrichs IV. Sohn

ordinationem faciam de omnibus, quae ad te vel ad tuos Romanos pertinent sine tuo consilio.

[1] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer I[4] 201; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II 248; E. Mayer, Italienische Verfassungsgeschichte I 47, II 59 A. 41 meint, die Bestimmung könnte mit der künftigen Stellung des Kaisers als Kleriker zusammenhängen, könnte aber auch ein Abzeichen seiner römischen Nationalität sein.

[2] Wenrich von Trier, MG. Lib. I 294: iste ad suscipiendam inperatoriam dignitatem erat idoneus, iste beati Petri vocabatur filius, iste amicus Papae et princeps victoriosus.

[3] Bernoldi chronicon ad a. 1095 MG. SS. V 463: Domnus autem papa in filium sanctae Romanae ecclesiae recepit illum, eique consilium et adiutorium ad

wurden auf diese Weise als päpstlich approbierte Anwärter des Kaisertums legitimiert. Hier sind demnach die Wurzeln der späteren Approbationstheorie zu suchen: die Annahme an Sohnes Statt ist die älteste Form der Approbation des deutschen Königs als künftigen Kaisers durch den Papst. Und selbst in den päpstlichen Approbationsurkunden des 13. und 14. Jahrhunderts wird noch dem deutschen Könige die Stellung eines filius specialis des Papstes zugewiesen. Der Kaiser ist also ein Sohn des Papstes, ein filius „specialis" des apostolischen Stuhles und der römischen Kirche geworden; er untersteht als solcher der hausherrlichen Gewalt und dem besonderen Schutze des Papstes und kann nur von diesem zur Rechenschaft gezogen und gerichtet werden. Unsere Rechtsbücher wissen von einem Exemtionsprivileg des Kaisers „seit der Zeit, daß er geweiht ist": er darf von niemanden gebannt werden außer vom Papste.[1]

Die eherne Pforte öffnet sich und der Zug bewegt sich durch das Atrium bis zur silbernen Pforte der Basilika. Hier spricht der Bischof von Albano, der dritte im Range der Kardinalbischöfe, die erste Oration über den Kaiser. Während der Klerus das „Petrus liebst du mich?" singt, zieht der Papst in die Basilika ein und läßt sich auf einem der Sessel nieder, welche auf der Porphyrscheibe für ihn, den Kaiser und die bei der Feier unmittelbar beteiligten Kardinäle und Bischöfe hergerichtet sind. Auch der Kaiser nimmt hier Platz. Zur Rechten des Papstes sitzen die sieben lateranensischen Bischöfe, zur Rechten des Kaisers nehmen die deutschen Bischöfe Platz. Hier wird die Zeremonie der Aufnahme des Kaisers in den geistlichen Stand eingeleitet durch das Skrutinium. Alte Kanones schreiben vor, daß der Ordination ein Skrutinium, eine Prüfung des Ordinanden vorherzugehen habe; also wird auch der Kaiser einem solchen Skrutinium unterworfen. Es stimmt wörtlich überein mit dem Skrutinium, welches im 10. 11. Jahrhundert die Bischöfe vor ihrer Konsekration abzulegen hatten, mit Ausnahme derjenigen Punkte, die sich auf das bischöfliche Amt als solches beziehen.[2] Der Kaiser verspricht, sein Leben nach christlichen Grundsätzen einzurichten, und legt das Glaubensbekenntnis ab. Ähnliches begegnet uns in der deutschen Königskrönung, wo sich dann die Frage an das Volk anschließt, ob es diesen Fürsten anerkennen und ihm gehorchen wolle. Bei der Kaiserkrönung wird das Volk nicht gefragt, ob es den Kaiser wolle; der Papst vergibt das Imperium unabhängig von der Zustimmung des Volkes, welches erst nachträglich (bei den Laudes) seine Zustimmung gibt.

Während der Papst sich in die Sakristei begibt, um die Pontifikalgewänder anzulegen, spricht der Bischof von Porto, der zweite im Range der Kardinalbischöfe, auf der Porphyrscheibe die zweite Oration über den Kaiser. Von hier begibt sich der Kaiser in die Kapelle des hl. Gregor, welche nahe bei der Sakristei sich befand, wird mit geistlichen Gewändern, nämlich Amikt, Albe und Zingulum bekleidet und so zum Papste in die Sakristei geführt,

obtinendum regnum ei ad coronam imperii adquirendam coram populo firmissime promisit. Vgl. auch MG. Const. IV. 608 Ziff. 2; 773 4.

[1] Näheres in meiner Abhandlung: Das Exkommunikationsprivileg des deutschen Kaisers im Mittelalter. Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte XXXII (1911), Kanon. Abtlg. I S. 160 ff. Über die filii ecclesiae vgl. noch E. Mayer, Italienische Verfassungsgeschichte II 27, 59.

[2] Vgl. Das Skrutinium im Pontifikale Ratbods, bei Martene, de antiquis ecclesiae ritibus II (1783) 17.

wo er von diesem zum Kleriker gemacht, in den geistlichen Stand aufgenommen wird. Er wird aus der Menge der Gläubigen herausgehoben, aber einen Weihegrad erhält er nicht. Dann empfängt er Tunika und Dalmatika, Pluviale, Mitra,[1] bischöfliche Schuhe und Strümpfe. Wenn gesagt wird, er dürfe diese Gewänder gebrauchen „in coronatione sua“, so ist damit eine Beschränkung des Rechts ausgesprochen, ähnlich wie die Verleihung der Pontifikalien an Äbte auf bestimmte Feste beschränkt war. Unter coronatio wird aber wohl nicht nur der eigentliche Krönungsakt zu verstehen sein, sondern alle Gelegenheiten, bei welchen der Kaiser im Krönungsornate erscheint. So bekleidet steht er also vor dem Papste, äußerlich von einem Bischofe nur wenig sich unterscheidend. (Der deutsche König erhält bei der Krönung zu Aachen nach der Salbung Sandalen, Albe und Stola, aber keine Mitra.)

Aus der Sakristei geht es in feierlichem Zuge — voraus der Papst in vollem Ornate mit dem Klerus, dann der Kaiser mit seinen Begleitern — zum Altare des hl. Petrus, wo die Pontifikalmesse beginnt. Die Sänger singen den Introitus und das Kyrie. Nun wirft sich der Kaiser ausgestreckt vor dem Altare nieder, der Archidiakon betet über ihn die Allerheiligenlitanei mit den bekannten Segnungen. Der Kaiser erhebt sich, um nunmehr die Salbung von dem Bischofe von Ostia, dem ersten im Range der Kardinalbischöfe, zu empfangen. Die Salbung erfolgt nicht mehr auf dem Haupte, wie in karolingischer Zeit, sondern am rechten Arm und zwischen den Schultern, und nicht mehr mit Chrisma, sondern mit gewöhnlichem geweihtem Öl. Innocenz III. hat später dieser Verlegung der Salbung vom Haupte auf den Arm die Deutung gegeben: damit man den Unterschied erkenne zwischen Bischof und König, zwischen sakramentaler Salbung und gewöhnlicher Bestreichung mit Öl.[2] (Dagegen wird der deutsche König in Aachen gesalbt an Haupt, Brust, beiden Armen und Händen, aber nur mit Katechumenenöl. Mit Chrisam gesalbt zu werden, war ein Vorrecht des französischen Königs.) An die Salbung schließt sich die Insignienübergabe am Altare des hl. Mauritius. Der Papst steht auf den Altarstufen, vor ihm auf einer runden Scheibe der Kaiser. Er empfängt zuerst den Ring als Zeichen des Glaubens, der Herrschaft und Gewalt, mit welcher er über die Feinde siegen, die Häresie niederschlagen und die Untertanen mit dem katholischen Glauben unauflöslich verbinden soll; dann das Schwert, mit welchem der Papst ihn selbst umgürtet, gegen die Feinde des Reiches und der Kirche; sodann die Krone, das Zeichen der Glorie, damit er alles Schlechte überwinden, Recht und Gerechtigkeit lieben, Erbarmen üben und dadurch sich die ewige Krone verdienen möge; dann das Zepter, das Zeichen der königlichen Gewalt, mit dem er sich selbst, die Kirche und das ihm von Gott anvertraute christliche Volk recht regieren möge, zum Schrecken der Bösen, zum Troste der Guten. Jetzt ist der Kaiser fertig, er hat im Ordo fortan den Titel „Kaiser“.

[1] J. Braun, Die liturgische Gewandung S. 457 A. 4 will aus dem Vorkommen der Mitra die Zeit des Ordo Cencius II bestimmen; der Ordo könne unmöglich so frühe angesetzt werden, wie dies Fabre-Duchesne tue. Braun scheint der Pertzschen Ansicht zuzuneigen, welche den Ordo an das Ende des 12. Jahrhunderts setzt. Allein schon Benzo von Alba berichtet (MG. SS. XI 603), daß Heinrich IV. bei seiner Krönung eine nivea mitra getragen habe.

[2] § 5 c. un. X 1, 15 (1204).

(Was mit der Mitra geschehen ist, berichtet der Ordo nicht; wahrscheinlich wurde sie vor der Salbung abgelegt.) Die Pontifikalmesse nimmt nun am Hauptaltare mit dem Gloria ihren Fortgang. Nach der Kollekte werden die Laudes gesungen: „Unserm von Gott gesetzten obersten Bischofe und Papste Leben! Unserm von Gott gekrönten, großen und milden Kaiser Leben und Sieg! Dem römischen und deutschen Heere Leben und Sieg!" Die Heiligen werden angerufen, ihnen zu helfen. Dann erschallt dreimal das „Christus siegt, Christus herrscht, Christus regiert". Zum Evangelium legt der Kaiser die Krone, nach demselben auch das Schwert ab, bringt Brot, Wachs und Gold zum Opfer und ministriert dem Papste, indem er Wein und Wasser zum Altare bringt. Bei der Präfation legt er das Pluviale ab und seinen eigenen Kaisermantel wieder an. Er empfängt die Kommunion aus der Hand des Papstes. Nach Schluß der Messe legt der Kaiser die Pontifikalschuhe und -strümpfe ab und zieht die Kaiserstiefel mit den Sporen des heil. Mauritius an. Jetzt folgt der feierliche Krönungszug zum Lateran. Nachdem der Kaiser nach alter Sitte dem Papste den Steigbügel gehalten, ordnet er sich hinter diesem in den Zug ein. Unter Gesang und dem Geläute aller Glocken setzt sich der Zug in Bewegung. Die kaiserlichen Kämmerer streuen Geld unter die Menge, damit der Zug vorwärts komme. Vor dem Lateran werden nochmals die Laudes gesungen. Papst und Kaiser steigen ab, der Kaiser versieht wiederum entblößten Hauptes das Amt des Steigbügelhalters und beide begeben sich zum Festmahl im Lateran. Die kaiserlichen Kämmerer verteilen das Presbyterium, Geldgeschenke an die bei der Feier beteiligten Kleriker und päpstlichen Palastbeamten.

Dem Zeremoniell ist der Ritus zugrunde gelegt, welchen der liber diurnus,[1] das Papstbuch[2] und alte ordines[3] für die Weihe des römischen Bischofs vorsehen; insbesondere zeigt sich dies in der Wahl von St. Peter als Krönungsstätte, in dem Mitwirken der drei Kardinalbischöfe, in der Salbung durch den Bischof von Ostia, in den Laudes, der Eingliederung der Salbung und Insignienübergabe in die Pontifikalmesse und zwar vor dem Gloria, in dem Krönungszug zum Lateran und in der Verteilung des Presbyteriums. Mit der Bischofsweihe hat die Kaiserweihe gemeinsam, daß sie an einem Sonntage stattfindet (c. 1 D. 75), und mit der consecratio wird wie sonst die Messe verbunden (c. 48 D. 1 de consecr.). Höhere Ehren konnten dem Kaiser seitens der Kirche wohl nicht mehr erwiesen werden. Im Ganzen herrscht die Tendenz vor, den Kaiser so hoch zu stellen, daß der Abstand zwischen dem Gekrönten und dem Krönenden kaum fühlbar war. Hierin liegt auch ein Fingerzeig für die Entstehungszeit unseres Ordo. Ein Ritus, welcher den Kaiser, wenn auch nur äußerlich, als Quasibischof erscheinen läßt, paßt nicht in die Zeit des Investiturstreites und wäre nach dieser Zeit sicherlich nicht aufgestellt worden. Seine Entstehung ist in eine Zeit zu verlegen, welche von schroffen prinzipiellen Gegensätzen zwischen Papsttum und Kaisertum noch nichts wußte und das letztere als gleichberechtigte Größe neben dem ersten anerkannte, d. h. in die Zeit der Ottonen oder wenigstens der ersten fränkischen Kaiser. Er gehört einer Zeit an, welche

[1] c. 57 ed. Sickel p. 46.

[2] Vita Leonis II. (682–83). Duchesne, Lib. Pont. I 360; ebenda I 368 Bericht über die Wahl von 685; I 468, II 72, 87, 175.

[3] Ordo Romanus XIV bei Mabillon, Mus. Ital. II 271.

die Salbung noch als die Hauptsache des Gesamtkrönungsaktes ansieht: sie wird am Hauptaltare erteilt, während die Insignien an einem Nebenaltare, dem Altare des heiligen Mauritius übergeben werden. (Der heilige Mauritius war der Schutzpatron des sächsischen Kaiserhauses, seit Anfang des 11. Jahrhunderts Patron des Reiches.)[1] Einen positiven Anhaltspunkt gewährt die dreimalige Erwähnung der „septem episcopi", der sieben lateranensischen Bischöfe. Seit 1120 (Vereinigung von Silva Candida mit Porto) gibt es nur mehr sechs suburbikarische Bischöfe; also muß der Ordo jedenfalls vor 1120 entstanden sein. Endlich lassen die zuverlässigen Berichte, welche wir über die Krönungen von 1133, 1155 und 1191 besitzen, deutlich erkennen, daß unser Ordo im 12. Jahrhundert sich in manchen Teilen überlebt hatte. Schon das Versprechen Paschals II., er wolle Heinrich V. krönen, „sicut in ordine continetur", läßt darauf schließen, daß der bisherige Ordo wenigstens in gewissen Punkten der Kurie unbequem geworden war. Der Empfang Heinrichs V. 1111 vollzieht sich nach dem Bericht der Annales Romani[2] noch in den Formen Cencius II; der König schwört auch noch die drei Eide für die Römer an den im Ordo bezeichneten Stellen, den Treueid für Papst und Kirche aber leistet er erst an der silbernen Pforte, nicht auf den Stufen von St. Peter. Von einer Adoption wird nichts berichtet; sie war unterlassen worden, was sich auch aus der Urkunde Calixt II. vom 13. Dezember 1122[3] für Heinrich V. ergibt: Et nunc in beati Petri filium . . . te suscipimus. Auch für ein Skrutinium, welches sich übrigens als bloße Formalität im 12. Jahrhundert auch für die Bischofsweihe schon überlebt hatte, und für eine Aufnahme in den geistlichen Stand ist in dem auf die Darstellung eines Augenzeugen sich stützenden Berichte des Willelmus Malmesburiensis,[4] wie auch in dem päpstlichen und kaiserlichen Berichte[5] kein Raum. Wahrscheinlich ist ferner, daß der Ring, um dessen Eigenschaft als bischöfliches Insigne so lange und heftig gestritten worden war, bei der Krönung von 1111 nicht mehr übergeben worden ist. Boso schildert uns die Krönung Friedrichs I., berichtet aber nichts von einer Übergabe des Ringes, und Gottfried von Viterbo[6] um die Mitte des 12. Jahrhunderts erwähnt den Ring unter den kaiserlichen Insignien nicht mehr. (In der deutschen Königskrönung hat sich der Ring erhalten.) Vielleicht dürfte dasselbe gelten von den Pontifikalgewändern, welche als solche vom Papste dem Kaiser nicht mehr verliehen werden; durch die Gewohnheit mögen sie aber den Charakter von kaiserlichen Gewandstücken angenommen haben, die dem Kaiser als solchem zukamen.[7] Die Salbung Heinrichs V. geschah noch dem Ordo Cencius II gemäß am Altare des hl. Petrus. Die folgende Kaiserkrönung vom Jahre 1133 mußte im Lateran stattfinden, wo also das für die Peterskirche berechnete Zeremoniell nicht in allem durchführbar war. Der Eid, welchen

[1] Vgl. A. Hofmeister, Die heilige Lanze ein Abzeichen des alten Reiches 1908, S. 64 ff.
[2] MG. SS. V 474. [3] MG. Const. I 163.
[4] MG. SS. X 479. [5] MG. Const. I 147.
[6] MG. SS XXII 272. Boso, vita Hadriani, Watterich II 328.
[7] Annales Ceccanenses zum Jahre 1209, Krönung Ottos IV., MG. SS. XIX 298: vestitus imperialibus vestimentis sacratis. Vgl. auch den Bericht des päpstlichen Zeremoniars über die Krönung Karls V. bei Raynald Ann. Eccl. z. J. 1530, XX 568. Nach der Art, in welcher hier von jenen Gewändern gesprochen wird, hatten sie ihren kirchlichen Charakter fast völlig abgestreift.

Lothar III. vor den Toren der Lateranbasilika leisten mußte,[1] unterscheidet sich wesentlich von dem bisherigen. Zum erstenmal begegnet uns bei dieser Krönung der Versuch, die lehenrechtliche Konstruktion des Verhältnisses von Papst und Kaiser in das Krönungszeremoniell hineinzubringen: der Kaiser wurde vom Papste mit den Mathildischen Gütern begabt, ein Vorgang, welchen Innocenz II. in dem bekannten Bilde im Lateran, den Kaiser als Lehensmann des Papstes darstellend, verewigen wollte.[2] Alle diese Änderungen und Neuerungen zeigen, daß die früher von der Kurie begünstigte Auffassung des Kaisertums als einer Art Priesterkönigtum mehr und mehr zurückgestellt und dafür das Bestreben sich durchzusetzen beginnt, die rechtliche Unterordnung des Kaisers unter den Papst hervorzukehren. Um den Umschwung zu verstehen, muß man sich die durch den Investiturstreit geschaffene Lage gegenwärtig halten. Während des Kampfes hatte die kaiserliche Partei aus dem Krönungszeremoniell einen priesterlichen Charakter des Königs abgeleitet und gegen das päpstliche Investiturverbot ins Feld geführt. Wenn der König Priester sei, so stehe gar nichts entgegen, ihm Rechte in kirchlichen Dingen, wie Besetzung von Bistümern u. dgl. zuzugestehen.[3] Die Kurie mußte also die Erfahrung machen, daß das ursprünglich von ihr großgezogene „Priesterkönigtum" sich gegen sie zu wenden beginne. Die kuriale Partei war auf Grund der konstantinischen Schenkung, der Zweischwertertheorie und der Einheitsidee zu dem Ergebnis gelangt, daß der Papst der wahre Kaiser des Abendlandes und Inhaber beider Gewalten sei und daß das eine christliche Universalreich so wenig als ein menschlicher Körper zwei Häupter haben könne. Und nicht zuletzt aus dem Krönungszeremoniell holte auch sie ihre Argumente, um die Unterordnung des Kaisers unter den Papst zu begründen. So sagt Innocenz III.: „Wenn auch Könige sowohl als Priester kraft göttlicher Anordnung gesalbt werden, so werden doch die Könige von den Priestern (Bischöfen) gesalbt, nicht die Priester von den Königen. Geringer aber ist derjenige, welcher gesalbt wird als derjenige, welcher salbt, und würdiger der Salbende als der Gesalbte." [4]

An Stelle der Ordination tritt seit 1155 die Aufnahme des Kaisers in das Kapitel von St. Peter, und zwar schon gleich nach der Eidesleistung, die jetzt nicht mehr auf der Freitreppe vor St. Peter, sondern in der Kapelle S. Mariae in turri stattfindet.[5] Man wird diese Ehre der Aufnahme in das Kapitel nicht allzuhoch einschätzen, wenn man bedenkt, daß damals Laien vielfach in Kapitel Aufnahme fanden.[6] Während bisher die Salbung in die

[1] MG. Const. I 168.

[2] Annales Colonienses Maximi a. 1157, MG. SS. XVII 766. Otto von Freising und Rahewin, Gesta Friderici Imp. III 10. MG. SS XX 422. Nach Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit IV 436 und Waitz-Seeliger, Deutsche Verfassungsgeschichte VI 236 A. 3 dagegen hat das Bild im Lateran nichts mit der Verleihung der Mathildischen Güter zu tun. Waitz meint, es sei „einfach als Entstellung zu betrachten". Vgl. jedoch den Bericht Bosos über die Krönung Friedrichs I. 1155, Watterich II 328: genua sua fixit coram eo (papa) et manus suas inter ipsius Pontificis manus imponens.

[3] Vgl. insbesondere den Tractatus Eboracensis IV. MG. Lib. III 662 ss.

[4] Registr. de negotio imperii n. 18, Migne 216., 1012.

[5] Vgl. die Urkunde Friedrichs I. v. Juni Juli 1159 bei Scheffer-Boichorst in Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung, IV. Ergänzungsband (1893), S. 95.

[6] Verbot Alexanders III. 4. April 1180, Laien oder Verheiratete in das Kapitel

Pontifikalmesse eingegliedert und wie die des zu konsekrierenden römischen Bischofs mit unmittelbar anschließender Insignienübergabe vor dem Gloria stattfand, wird sie bei Friedrich I. (1155) der Pontifikalmesse vorangestellt, nach Bosos Bericht[1] aber noch am Altare des hl. Petrus vorgenommen (?); die Insignienübergabe dagegen vollzieht sich erst nach der Epistel und dem Graduale mit anschließenden Laudes am Altare des hl. Petrus. Die Reihenfolge ist jetzt: Schwert, Zepter, Krone. Eine Erweiterung der Schwertzeremonie scheint auch schon im 12. Jahrhundert eingetreten zu sein: der Kaiser empfängt das nackte Schwert, schwingt es kräftig und steckt es wieder in die Scheide. So nach dem Pontificale ecclesiae Apamiensis vom Jahre 1214 (MG. LL. II 193). Aus demselben Pontificale ergibt sich, daß im 12. Jahrhundert eine feste Tradition bezüglich des Altares, an welchem die Salbung stattfinden sollte, nicht bestand; denn es wird hier gesagt, daß der Bischof von Ostia den Kaiser entweder am Altare des hl. Petrus oder dem des hl. Mauritius salbe, „sicut aliquando a multis actum esse dicitur". Ähnlich heißt es im Pontificale Constantinopolitanum (bald nach 1204 entstanden, MG. LL. II 98): „aliquibus tamen videtur ab Ostiensi episcopo coram altari sancti Mauritii, nec alias inungi". In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erinnerte man sich nämlich eines (angeblichen) Privilegs Gregors I., wonach am Altare des hl. Petrus nur der römische Bischof gesalbt werden dürfe;[2] die Kaisersalbung wird daher an den Altar des hl. Mauritius, die Insignienübergabe an den Altar des hl. Petrus verlegt.[3] Die Bedeutung der Salbung als Bestandteils des Krönungszeremoniells mußte dadurch zurück, die Krönung in den Vordergrund treten. Die Zeit, in welcher diese Neuerungen eingeführt worden sind, ist das 12. Jahrhundert. Die Aufstellung eines neuen Ordo war zur Notwendigkeit geworden.

Schwarzer und Diemand nehmen an, daß bereits 1133 ein neuer Ordo eingeführt worden sei. Allein nachweisbar sind nur die Änderungen, welche wir kennen gelernt haben; Ordines, welche diese Änderungen aufweisen — Diemand bezieht sich auf das Pontificale Constantinopolitanum und das Pontificale ecclesiae Apamiensis (MG. LL. II 98, 193) —, stammen aus dem 13. Jahr-

von Narni aufzunehmen. Pflugk-Harttung, Acta III 279; Kehr, Reg. Ital. Pont. IV 31 n. 6.

[1] Watterich II 328.

[2] Petrus Mallius, Acta Sanctorum Iunii VII 39, 43. Kehr, Reg. Rom. Pont. Italia Pontificia I 136 n. 6.

[3] Waitz-Seeliger, Deutsche Verfassungsgeschichte VI² 248 A. 4 sagt: die Krönung am Altare des hl. Petrus sei für die Zeit bis Mitte des 12. Jahrhunderts so vielfach bezeugt, daß die Tatsache durchaus feststehe, und diese Tatsache allein würde genügen, eine Verlegung des Ordo Cencius II, nach welchem die Krönung am Altare des hl. Mauritius zu erfolgen hatte, in das 11. oder gar 10. Jahrhundert als unmöglich zu erweisen. Der Widerspruch zwischen dem Ordo und den Nachrichten von Schriftstellern läßt sich unschwer erklären. Den Erzählern kommt es nicht auf die Einzelheiten des überaus reichen Zeremoniells an, sondern vor allem auf die Tatsache, daß die Krönung in St. Peter vorgenommen worden sei. Der Hauptteil des Gesamtkrönungsaktes (Salbung und Pontifikalmesse) vollzog sich am Altare des hl. Petrus, und selbst der Augenzeuge, der nicht so glücklich war, den Vorgängen in unmittelbarer Nähe zu folgen, wurde auf die Tatsache, daß die Insignienübergabe an einem anderen, übrigens ganz in der Nähe der Confessio Petri befindlichen Altare stattfand, kaum aufmerksam. Der großen Menge wurde der mit den Insignien geschmückte Kaiser erst sichtbar, nachdem er vom Altare des hl. Mauritius sich wieder an den Hauptaltar begeben hatte, wo die Pontifikalmesse fortgesetzt wurde.

hundert und haben keinen offiziellen Charakter. Daß der Ordo Cencius II trotz der einschneidenden Änderungen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts formell in Geltung blieb, scheint aus den Krönungsgesuchen Friedrichs I. und Heinrichs VI. hervorzugehen, welche bei der Krönung alles so gehalten wissen wollen, „wie Recht und Gewohnheit von alters her bezeugt“. Das läßt gerade nicht darauf schließen, daß kurz vorher ein neuer Ordo eingeführt worden sei. Von Friedrich I. verlangen die Römer drei Eide[1] entsprechend noch dem Ordo Cencius II. „Sic vetus exigit ordo“ heißt es bezüglich dieser drei Eide in einem Gedicht über die Taten Friedrichs in Italien.[2] Es wäre endlich kaum zu erklären, wie Cencius im Jahre 1192 einen Kaiserkrönungsordo in seinen liber censuum aufnehmen mochte, der — wie Schwarzer und Diemand annehmen — seit einem halben Jahrhundert durch einen anderen offiziellen Ordo ersetzt war. Daß er die überlebten Bestandteile aufnahm, die inzwischen eingetretenen Änderungen aber nicht, erklärt sich zur Genüge aus dem rein fiskalischen Interesse, welches für die Aufnahme des Ordo in das amtliche Verzeichnis der Einnahmen bestimmend war.

III.

Die Neuordnung, welche für die ganze Folgezeit maßgebend blieb, erfolgte unter Innocenz III. für die Krönung Ottos IV. 1209. Ganz außergewöhnliche Ehrungen hatte der Papst seinem Schützling in Aussicht gestellt.[3] Worin sie bestanden, ersehen wir aus dem neuen Ordo, welcher aber auch die oben schon angedeutete Tendenz nicht verleugnen kann, das Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen Papst und Kaiser in das Zeremoniell hineinzutragen.

Die oben erwähnten, im Laufe des 12. Jahrhunderts eingetretenen Änderungen sind in den neuen Ordo aufgenommen; Adoption, Skrutinium und Aufnahme in den geistlichen Stand sind weggefallen. Geändert ist jetzt aber die Reihenfolge der Insignien. Zuerst empfängt der Kaiser die mitra pontificalis und über diese wird das Diadem gesetzt, so daß dieses wie ein Kronreif die Mitra umgibt. Dieser Kopfschmuck scheint als ein Gegenstück zur päpstlichen Tiara (Mitra mit einem Kronreif), wie sie bereits für das 11. Jahrhundert bezeugt ist, gedacht zu sein. Die Annales Ceccanenses berichten zum Jahre 1209,[4] ganz im Einklang mit dem neuen Ordo: Oddo ... mitratus et coronatus. Vielleicht darf hierin eine der von Innocenz III. dem Könige in Aussicht gestellten besonderen Ehrungen erblickt werden. Ganz neu ist die Sache indessen nicht; denn schon Benzo von Alba berichtet, daß Heinrich IV. sich mit einer nivea mitra geschmückt habe, welche von einem circulus patritius, d. i. einem Goldreif, wie ihn die Patrizier zu tragen pflegten, umgeben war.[5] Sodann wird das Zepter und der Reichsapfel,

[1] MG. SS. XX 348.

[2] Diemand S. 59.

[3] Schreiben vom 1. März 1201, Potthast 1292, Migne 216 [illegible]. Der Ordo von 1209 bei Muratori, Vetus liturgia Romana II 455.

[4] MG. SS. XIX 298. Auch die Salbung Ottos IV. an dem Altar des hl. Mauritius ist bezeugt durch Gervasius von Tilbury, welcher zur Zeit der Krönung in Rom war. MG. SS. XXVII 378. Diemand 79.

[5] MG. SS. XI 603. Vgl. auch den Bericht des Wilhelm [illegible] V 427, MG. SS. X 460 und Annales Romani MG. SS. V 469. [illegible]-Seeliger VI² 255.

zuletzt das Schwert übergeben. Indessen herrschte bezüglich der Reihenfolge keine gleichmäßige Übung. Gerade bei den letzten Krönungen Friedrichs III (in Rom) und Karls V. (in Bologna) wird zuerst das Schwert und zuletzt die Krone übergeben, und in manchen handschriftlichen Überlieferungen des Ordo ist die Krone zwischen Schwert und Zepter in der Mitte. Unter den imperialia insignia, mit welchen der Kaiser bekleidet wird — daß damit die im Ordo Cencius II genannten kirchlichen Gewandstücke gemeint sind, wurde schon gesagt und wird durch die Annales Ceccanenses bestätigt,[1] — wird in einem Bericht über die Krönung Karls V. eine Stola erwähnt;[2] offenbar ist der Gebrauch dieses Gewandstückes aus der deutschen Königskrönung herübergenommen. Wenn aber die Bestätigungsbulle Klemens VII. über die Krönung Karls V. vom 1. März 1530[3] unter den kaiserlichen Insignien einen Ring erwähnt, so steht das nicht nur mit dem Ordo, sondern auch mit dem genauen Bericht des bei der Krönung fungierenden päpstlichen Zeremoniars in Widerspruch und dürfte sonach auf einer Verwechslung mit der lombardischen Königskrönung beruhen, welche einen Tag früher stattgefunden hat und in deren Ritus die Übergabe eines Ringes vorkommt. — Die Schwertzeremonie hat eine Bereicherung erfahren. Der Kaiser empfängt das entblößte Schwert aus der Hand des Papstes und gibt es dem Papste wieder zurück, welcher es in die Scheide steckt und den Kaiser mit ihm umgürtet. Dieser zieht das Schwert aus der Scheide, schwingt es dreimal kräftig und steckt es sogleich wieder in die Scheide. In der Zeremonie ist die mittelalterliche hierokratische Schwertertheorie[4] versinnbildet. Der Papst hat die beiden Schwerter von Rechts wegen kraft göttlicher Anordnung. Er soll aber von dem weltlichen Schwert nach Christi Worten („stecke dein Schwert in die Scheide") keinen Gebrauch machen. Darum steckt er es in die Scheide und gibt es dem weltlichen Fürsten zur Ausübung im Sinne der Kirche. Innocenz IV hat sich gegen Friedrich II. auf diese Zeremonie berufen, um darzutun, daß der Kaiser das weltliche Schwert vom Papste zur Ausübung empfangen habe und es sonach nicht zu eigenem Rechte besitze.[5] Die Formel bei Übergabe des Schwertes hat ebenfalls eine Erweiterung erfahren; es wird nämlich hinzugefügt, daß das Schwert „desuper beati Petri corpore sumptum" sei. Da alle Insignien vom Altare des hl. Petrus genommen werden, muß es auffallen, daß dies gerade und nur beim Schwerte besonders erwähnt wird; der Kaiser soll offenbar daran erinnert werden, woher seine weltliche Gewalt stamme. Nach Beendigung der Zeremonie heißt es im Ordo, der Kaiser sei jetzt auf wunderbare Weise ein „miles beati Petri" geworden. Ein Vasall des Papstes ist der „miles beati Petri" als solcher nicht; er ist ein Ritter, welcher sich eidlich zum Schutze der römischen Kirche besonders verpflichtet hat und vom Papste selbst[6] mit dem Cingulum mili-

[1] Vgl. oben S. 461 Anm. 7.

[2] Raynald, Ann. Eccl. zum Jahre 1530, XX 568.

[3] Giovanni Caetano, Della venuta e dimora in Bologna del Sommo Pontefice Clemente VII. per la coronazione di Carlo V. Imperatore celebrata l'anno 1530. 1842. Urk. Nr. 48 p. 73.

[4] E. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des MA.s S. 51 ff.

[5] Winkelmann, Acta imperii inedita II 698.

[6] Bei der Krönung in Aachen umgürtet der König sich selbst mit dem ihm von den drei Erzbischöfen überreichten Schwerte. MG. LL. II 389.

tare geschmückt, umgürtet worden ist. Die besondere Auszeichnung bewirkt Zugehörigkeit zu den Familiaren des Papstes, wie der vom Kaiser persönlich umgürtete Ritter zu dessen Familiaren zählt.[1] Im übrigen wird die technische Bezeichnung miles b. Petri noch einer besonderen Untersuchung bedürfen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß schon Gregor VII. von Hermann von Salm das eidliche Versprechen verlangte, ein miles beati Petri et illius d. h. des Papstes werden zu wollen. In das 12. Jahrhundert fallen dann die verstärkten Versuche, ein Vasallenverhältnis des Kaisers zum Papste zur Geltung zu bringen, wogegen Friedrich I. sich so energisch gewehrt hat. Non tibi, sed Petro soll er einer Legende gemäß dem Papste zugerufen haben. Danach könnte es scheinen, daß beide Parteien sich doch schließlich auf den Standpunkt einigten, welcher für den Kaiser weniger demütigend war: er ist ein Gefolgsmann des hl. Petrus, aber nicht ein persönlicher Vasall des Papstes.[2] Die Schwertumgürtung wurde in der Folgezeit beibehalten und wird noch für 1530 durch den Bericht des päpstlichen Zeremoniars[3] wie durch die Bulle Klemens VII. vom 1. März 1530[4] bestätigt.

„Mit dem Schwerte wird die Sorge für das ganze Reich übertragen", heißt es im Ordo. Hier hat sich also die Theorie von der Verleihung des Imperiums durch den Papst eingenistet; sie hatte durch die „konstantinische Schenkung" ihre historische Begründung erhalten. Im Jahre 1252 hat dagegen ein Reichsweistum der Fürsten zu Braunschweig[5] den deutschen Standpunkt betont, welchen schon im 12. Jahrhundert der bedeutendste Kanonist Huguccio[6] vertreten hat, daß die Wahl zum deutschen Könige die volle kaiserliche Gewalt verleihe und daß die Kaiserweihe ihm nichts weiter gebe als den kaiserlichen Titel. Eine noch schärfere Sprache redet das Reichsgesetz Licet iuris von 1338.[7] Die Streitliteratur des 14. Jahrhunderts ist voll von Erörterungen über diese Fragen.[8]

Der althergebrachte Krönungszug zum Lateran ist seit Heinrich V. (1111) entfallen; vielleicht hat hierbei nicht bloß die Furcht mitgewirkt, daß der Zug von der feindseligen Bevölkerung gestört werden möchte, sondern auch die

[1] Vgl. Schreiben Friedrichs II. Ende September 1239 an den König von Frankreich über Missetaten eines Grafen: recepimus eum et benigne in omnibus tanquam filium pertractantes, cingulo decoravimus militari, de omni honore ac terra sua investientes ipsum solempniter per vexilla. Huillard-Bréholles, Historia diplom. Friderici secundi V 1, 407. Vgl. auch die ordines ad benedicendum novum militem in den mittelalterlichen Pontifikalien.

[2] Vgl. auch J. Haller, Die Karolinger und das Papsttum. Histor. Zeitschr. 108 (N. F. 12 Bd. 1911) S. 38 ff.

[3] Raynald, Ann. Eccl. XX 570.

[4] „ensem [illegible]" Es ist also unrichtig, wenn Herre, Deutsche Reichstagsakten X 731 behauptet, daß die Schwertumgürtung seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts bei der Kaiserkrönung nicht mehr vorkomme.

[5] Hostiensis, Lectura sive apparatus super quinque libris decretalium zu c. 26 X 5, 40; K. Zeumer, Neues Archiv 30. (1905) 403 ff.

[6] Zu c. 6 D. 96 und c. 24 D. 93; H. Bloch, Die Kaiserwahl im kanonischen Recht. Hist. Vierteljahrschrift XIV (1911) 250 ff.; Freisen, Geschichte des kanon. Eherechts 877.

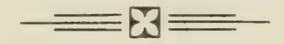
[7] K. Zeumer, Neues Archiv 30. (1905) 100 ff.

[8] R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354) I 1911.

Absicht, diesen Zug für die Krönung des Papstes zu reservieren. Statt dessen begleitet der Papst nach dem Schlusse der kirchlichen Feier den Kaiser noch eine kleine Strecke weit bis zur Kirche Maria Transpadina – die Zeremonie des Steigbügelhaltens[1] ist beibehalten –, worauf sie sich, wie der Ordo sagt, dem Leibe, nicht dem Herzen nach scheiden. Der Kaiser verläßt die Stadt und kehrt in das Lager zurück; denn er ist in Rom nur Gast des Papstes, nicht Herr der Stadt, und es sollte auch der Schein vermieden werden, daß Rom eine kaiserliche Stadt sei.[2]

In den römischen Pontifikalien seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ist der Krönungszug zum Lateran wieder in den Ordo eingesetzt worden; dort sollte dann auch die Aufnahme des Kaisers in das Laterankapitel erfolgen. –

(Ich bin nicht der Meinung, hiermit den Gegenstand auch nur annähernd erschöpft zu haben; dazu wird noch ein tieferes Eindringen in zahlreiche Einzelfragen erforderlich sein. Eine vollständige Geschichte der Kaiserkrönung, ihrer Liturgie und der zugrunde liegenden Rechtsanschauungen hoffe ich aber doch in nicht zu ferner Zeit vorlegen zu können.)



Jugendpflege und Klerus.

Referat für die Diözesan-Dechantenkonferenz, Mai 1912 in Paderborn.

Von Pfarrer Albin Sandhage,
Diözesanpräses der katholischen Jugendvereine, Hamm i. W.

Unter den zahlreichen Problemen unserer heutigen Zeit nimmt das Problem der Jugendpflege sicherlich nicht den letzten Platz ein. Das beweist schon der allgemeine Eifer, womit man sich dieses Problems zu bemächtigen sucht, das geht hervor aus der innigen Beziehung, die zwischen der Jugend und der Zukunft besteht. „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft", sagt ein überaus wahres Wort. Wer also Einfluß gewinnen will auf die zukünftige Gestaltung der Dinge in unserem Vaterlande, wer Anteil haben will an der weiteren Entwicklung des menschlichen Geschlechtes, wer bestimmend eingreifen will in die Richtung, die diese Entwicklung nimmt, der muß sich an die Jugend wenden und die Jugend gewinnen, der muß in die jugendlichen Herzen die Keime säen, die sich im Manne zu Früchten auswachsen sollen, der muß für die Jugendzeit die Geleise festlegen, in denen sich das spätere Mannesleben fortbewegen soll. Diese Erkenntnis ist allmählich Allgemeingut geworden; es ist die alte Wahrheit, die die Hl. Schrift mit den Worten ausdrückt:

[1] Vgl. Vita Stephani II. c. 25, Duchesne, Lib. Pont. I 447; Konstantinische Schenkung § 16; Lib. Pont II 152 (Ludwig II.), MG. SS. V 465 (Konrad, Sohn Heinrichs IV.), Lib. Pont. II 391 (Lothar III.), Cencius bei Watterich II 342 (Friedrich I.). Sachsenspiegel Landrecht I 1, Schwabenspiegel c. 1.

[2] Vgl. die betreffenden Verhandlungen zwischen dem Papste und Friedrich I. Hefele, Konziliengeschichte V 476. Später wird geradezu der Satz formuliert: imperator stare non debet in Urbe nisi per unam noctem. Waitz, Formeln 54 A.

Adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea (Prov. 22, 6).

Darum stürzt man sich (man verzeihe den Ausdruck) jetzt von allen Seiten auf die Jugend, es ist wie ein Ringen der guten und bösen Mächte um die Seele der Jugendlichen, das heutzutage in der Gesellschaft in die Erscheinung tritt.

Lange hat man dieses Feld zu beackern der Kirche allein überlassen. Die Kirche hat die Bedeutung dieses Problems stets erkannt; ihre Sorge hat allzeit dem ganzen Menschen, von der Wiege bis zum Grabe gegolten. Sie hat stets ein Herz voll Liebe gehabt für den Jüngling, und die marianischen Kongregationen haben hunderte von Jahren unsäglich Gutes auf diesem Gebiete gestiftet, und als die Zeitverhältnisse das Problem verschärften und die Lösung erschwerten, da hat sich die katholische Jugendvereinsbewegung keinen Augenblick besonnen, auch den modernen Schwierigkeiten ins Auge zu sehen und danach zu streben, mit veränderten Mitteln der veränderten Lage Herr zu werden.

I.

Suchen wir zunächst das Problem zu erkennen. Fragen wir also, worin liegt die Schwierigkeit der Lage der Jugend begründet, warum bedürfen wir einer eigenen und eigenartigen Jugendseelsorge?

Um uns nicht ins Uferlose zu verlieren, wollen wir zuerst das Thema genau beschränken.

Unter Jugend verstehen wir hier ausschließlich die aus der Volksschule entlassene Jugend unseres Volkes, also für die Zeit vom 14.–20. Lebensjahre, wo die Militärfürsorge einsetzen muß. Wir fassen auch nur den normalen Jüngling ins Auge, nicht den geistig und sittlich Minderwertigen, der den Gegenstand der Jugendfürsorge bildet.

Es ist geradezu ein Verdienst des preußischen Ministerial-Erlasses vom 18. Januar 1911, daß für die Sorge um die Durchschnitts-Jugend von 14–20 Jahren der technische Ausdruck „Jugendpflege" geprägt worden ist, während Jugendfürsorge die Sorge um die bereits gescheiterten oder in ihren Familienverhältnissen hochgradig gefährdeten Jugendlichen (einschl. der Kinder) umfaßt.

Unter Jugendpflege versteht man also die Arbeit an der normalen Jugend, wie sie aus unseren Volksschulen alljährlich entlassen wird, bis zu jener Zeit, da in der Kaserne aufs neue eine sehr energische Erziehungsarbeit einsetzt, also unsere Lehrlinge im Handwerk und kaufmännischen Betrieben, unsere jugendlichen Arbeiter in Fabriken und Bergwerken, unsere Laufburschen und Kellner, unsere Jungknechte usw.

Was ist denn nun die Wurzel des Problems?

M. E. der gewaltige Unterschied zwischen der äußeren Selbständigkeit, die nach der Schulzeit ihnen zuerkannt wird, und der inneren Unselbständigkeit, die diesem Alter eigentümlich ist.

Um mit dem letzteren Gedanken zu beginnen, so möchte ich sagen, daß gerade das Unreife, das Werdende, das sich Entwickelnde das Wesen des Jünglings ausmacht. Der Jüngling ist die Zwischenstufe zwischen Kind und Mann. Er ist nicht mehr Kind, mit jener Erkenntnis der absoluten Abhängigkeit von Familie und Umgebung, mit jener vertrauensvollen Hin-

gabe an die Auktorität, er ist aber auch noch nicht Mann mit der inneren Klarheit seiner Erkenntnis und der Festigkeit seines Willens, der Ausgeprägtheit des Charakters, er ist Zwischenstufe, Übergangsperiode, daher das Schwankende, Unbestimmbare in seinem Wesen, heute so, morgen so. Daher die diesem Alter so eigentümliche Feigheit gegenüber den anderen, die Zugänglichkeit für Massensuggestion und Herdentrieb. Des Jünglings Erkenntniskraft regt sich, sie will wissen, daher das Erwachen der Kritik, der Wille sucht die männliche Festigkeit, Klarheit, daher die Bockbeinigkeit, der Eigensinn. Dazu kommt dann noch das Erwachen des sexuellen Lebens. Das kindliche Neutrum verschwindet und das Maskulinum tritt erst schüchtern, zaghaft, dann dreist und unter Umständen frech in die Erscheinung. Kurz, der ganze Symptomenkomplex drückt den Charakter des Unreifen, des Unfertigen, des Wachsenden und Werdenden aus.

Nun vergleiche man damit die äußere Stellung, die unsere moderne Zeit dem schulentlassenen Jungen anweist.

Ehemals trat der Junge nach der Schule als Lehrjunge in eine andere Familie ein und wurde dort als Glied der Familie mehr oder weniger streng gehalten. Das ist alles anders geworden. Der Junge hat nicht mehr Kost und Logis, er hat nur noch eine Arbeitsstelle, und gar vielfach dann in einem anderen Hause Schlafstelle und Beköstigung, wenn er nicht noch im elterlichen Hause wohnen bleibt. Aber auch im letzteren, günstigeren Falle, entwächst er der elterlichen Autorität sehr schnell. Im Geschäft, in der Schreibstube, dem Büro, der Werkstatt wird er per Sie angeredet, er verdient Geld, kurz, er wird als Erwachsener behandelt. Seine größte Sehnsucht ist, nun auch baldigst ein Erwachsener zu sein, und seine erste Sorge daher, es den Erwachsenen gleichzutun und die Genüsse der Erwachsenen sich anzuquälen, daher die Wut der Jungen auf Zigaretten und Alkoholgenuß. Der erwachende sexuelle Trieb treibt zum Mädchen hin, und er schämt sich seiner kindlichen Unschuld und Unwissenheit und leiht nur zu gern sein Ohr den mehr oder weniger zweideutigen Reden seiner älteren Genossen. Häufig läßt eine gute Erziehung des Elternhauses, die tiefinnerliche Scham vor Mutter und Schwester es nicht zu Schlimmerem kommen, aber wo diese fehlt, da ist die Disposition zu geschlechtlichen Ausschweifungen gar bald da, und eine nächste Gelegenheit, die in den sogenannten wilden Klubs sich gar bald darbietet, bringt den ersten tiefen Fall hervor, der dies Schamgefühl vollständig vernichtet und dem dann in sehr vielen Fällen kein Aufstehen mehr folgt. Dann finden auch die spöttischen und höhnenden Reden über den Glauben, über die Beobachtung der Kirchengebote nur zu leicht Gehör, und der Jüngling wird zunächst religiös gleichgültig und fällt dann als leichte Beute der ungläubigen Sozialdemokratie anheim.

So kommt es, daß, nachdem einmal die Sozialdemokratie die Wichtigkeit des Jugendfanges erkannt hat und sich an die Werbearbeit gemacht hat, sie mit leichter Mühe zu Tausenden die jungen Seelen einfängt. Hat doch das sozialdemokratische Jugendorgan, das erst seit vier Jahren besteht, bereits 65000 Abonnenten, von denen allerdings vorläufig noch die großen Städte das Hauptkontingent stellen.

65000 sozialdemokratische Jungen, das sind nach 10 Jahren 65000 sozialdemokratische Familienväter!

Und die Werbearbeit der Sozialdemokratie beschränkt sich nicht auf die

großen Städte, sie geht auch bereits in die kleinen Städe und hat selbst auf dem Lande ihre Apostel, die es überall verstehen, an die Jugendlichen heranzukommen. Und geht es nicht direkt, dann macht man es unter der Firma Sport und Spiel und gründet wilde Fußballklubs und Turnvereine, wo dann in stiller Privat-Agitation von Mund zu Mund die Irrlehren weiter verbreitet werden. Nun bedenke man weiter, welchen Schimmer von Idealen die Sozialdemokratie ihren Lehren zu geben versteht. Die Sozialdemokratie ist ja selbst aus einem ganz ungerechtfertigten, den Tatsachen widersprechenden Optimismus herausgeboren, was Wunder, wenn sie auf das Herz des Jugendlichen, der ja von Natur Optimist ist, weil es ihm an Erfahrung fehlt, tiefen Eindruck zu machen imstande ist. Alle Menschen glücklich zu machen, ein Paradies auf Erden zu schaffen, — welchen Jüngling sollte ein solcher Gedanke nicht bezaubern können? Um so mehr, als die Sozialdemokratie, man möchte fast sagen leider, nirgendwo in der Lage ist, die Probe aufs Exempel zu machen. Sie baut Luftschlösser und welches Alter ist mehr für Luftschlösser empfänglich als das jugendliche?

Aus alledem geht hervor, daß hier wirklich ein Problem vorliegt. Die Lage der Jugendlichen ist sowohl an und für sich als auch besonders unter unseren Zeitverhältnissen derartig kompliziert, daß man in besonderer Weise sich ihrer annehmen muß.

II.

Das ist allseitig erkannt und darum haben schon seit Jahrzehnten die Bestrebungen eingesetzt, dieser eigenartigen Lage der Jugendlichen gerecht zu werden und ihr zu Hilfe zu kommen.

Auf evangelischer Seite haben wir

1. den Nationalverband, bestehend aus zehn Bündnissen mit 1990 Vereinen und 117 000 Mitgliedern. Es haben 138 Vereine ein eigenes Heim. Es bestehen 7 Vereinsorgane mit 44 000 Abonnenten. Zum Schutz der jugendlichen Reinheit besteht der Verband des weißen Kreuzes mit 341 Abteilungen und ca. 1900 Mitgliedern.

Für die Soldaten sind 66 Heime errichtet.

2. Daneben gibt es noch eine Anzahl freikirchlicher Jünglingsbündnisse, etwa 650 Vereine mit ca. 9000 Mitgliedern.

3. Ferner gibt es 16 evangelische Gesellenvereine mit ca. 2300 Mitgliedern (der auf evangelischer Seite bestehende Weltbund hatte 1909 7800 Vereine mit 821 000 Mitgliedern).

4. Sogar die Juden haben etwa 50 Jugendvereine mit 4500 Mitgliedern.

Eine bei weitem größere Bedeutung haben die nichtkonfessionellen Jugendvereine.

Da sind vor allem die Turnvereine mit über 800 000 Mitgliedern, ferner die Spiel- und Sportvereine aller Art, über die eine Stastitik nicht zu beschaffen ist.

Daneben darf sich die katholisch konfessionelle Jugendbewegung sehr wohl sehen lassen. Wir haben den katholischen Gesellenverein mit 1200 Vereinen, ca. 80 000 Mitgliedern und 357 Gesellenhospizen, die katholisch kaufmannischen Vereine mit ca. 25 000 Mitgliedern. Endlich der Verband der katholischen Jugendvereine mit etwa 2000 Vereinen, ca. 200 000 Mitgliedern.

Über die Jugendvereine der Diözese Paderborn kann ich noch genauere Angaben geben. Im Herbst 1911 haben wir eine statistische Rundfrage veranstaltet, auf welche 261 Vereine geantwortet haben. In den Gemeinden, in denen diese Vereine wirken, gibt es ca. 1 Million Katholiken. Katholische Jugendliche dürfte es in diesen Gemeinden ca. 35000 geben. Davon sind in diesen 261 Vereinen ca. 20000 organisiert, so daß der Prozentsatz der von den Jugendvereinen erfaßten Jugendlichen also in unserer Diözese 56 % ist. Das Verhältnis dürfte im Laufe des letzten Winters noch erheblich besser geworden sein, denn es sind gerade im letzten Winter sehr viele Vereine gegründet worden, so daß wir jetzt etwa 325 Vereine haben. Übrigens sind in diesen Vereinen auch noch ca. 11000 junge Leute über 18 Jahren.

III.

Wenn ich sage, daß wir uns mit unserer Arbeit an der Jugend sehen lassen können, so meine ich das gegenüber dem, was auf der anderen Seite bisher geleistet worden ist. Das schließt nicht aus, daß auch auf unserer Seite noch ganz intensiv weiter gearbeitet werden muß, denn wie wir eben gesehen haben, sind etwa 44 % der Jugendlichen in unserer Diözese noch nicht von der Jugendorganisation erfaßt. Wo sind diese 44 %?

1. Zum Teil stecken sie in Berufen, die wir überhaupt noch nicht haben erfassen können. Da ist z. B. der Kellnerberuf, dessen Lehrlinge fast aller religiöser Einwirkung entzogen sind. Es ist das geradezu ein wunder Fleck, auf den ich hier den Finger lege. Auf evangelischer Seite hat man bereits Vereinigungen christlicher Kellner gegründet; man hält z. B. Gottesdienste für dieselben des Abends um 11 oder 12 Uhr, da man sie sonst nicht packen kann. Es liegt hier auf unserer Seite ein ganz unbeackertes Feld vor, wo der Diözesanverband der Jugendvereine noch schwere Aufgaben zu lösen hat.

2. Zum anderen Teil und zwar wohl zum größeren Teil stecken sie in anderen Vereinen, in den Turnvereinen und leider auch in den sogenannten wilden Klubs, Fußballklubs, Spielklubs, Rauchklubs, Freundschaftsklubs usw.

Ich möchte zwischen den Turnvereinen und den sog. wilden Klubs eine scharfe Grenze ziehen, denn in den ersteren werden die Jungen doch nicht gerade direkt verdorben, wenn auch die ausschließliche Körperpflege nach unseren Grundsätzen ein ganz bedeutsames Manko hat, das es uns nicht wünschenswert erscheinen läßt, daß die katholischen Jungen dort beitreten. Aber die sogenannten wilden Klubs sind geradezu ein Verderben für die Jugend und haben wir alle Ursache, darauf hinzuarbeiten, daß die Jungen aus diesen Klubs herausbleiben.

Diese betrübende Tatsache, daß die bisherigen Organisationen die Jugend noch nicht bis zum letzten Mann erfaßt haben, verbunden mit der angestrengten Werbearbeit der Sozialdemokratie, hat denn nun auch wohl die Kgl. preußische Staatsregierung bewogen, der Jugendbewegung eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ich sage ausdrücklich eine „erhöhte" Aufmerksamkeit, denn es wäre unrecht nicht anzuerkennen, daß die Kgl. Regierung bereits seit Jahren die Bedeutung des Problems erkannt hat. Namentlich die Konferenz für Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen hat sich bereits im Jahre 1900 und 1901 mit der Jugendpflege befaßt. Im Anschluß an diese Konferenzen erließen die drei Minister des Kultus, des Innern und des Handels einen gemeinsamen

Ministerial-Erlaß vom November 1901, worin die Kommunalbehörden nachdrücklich zur Unterstützung aller auf das Wohl der Jugendlichen abzielenden Bestrebungen hingewiesen wurden. Vielfach wurde dieser Erlaß seitens der untergeordneten Behörden als gegen die konfessionellen Vereine gerichtet angesehen, und so sahen sich die Minister veranlaßt, in einem zweiten Erlaß diese Auffassung als irrig zu erklären und direkt darauf hinzuweisen, daß die bestehenden Einrichtungen nicht geschädigt werden sollten. Sehr eingehend wurde die Frage auf der Konferenz der Zentralstelle für Volkswohlfahrt behandelt, welche im Jahre 1909 in Darmstadt stattfand, und wo auch die kathol. konfessionellen Jugendvereine durch den Vorsitzenden des Zentralkomitees, Oberpfarrer Dr. Drammer sowie durch eine Anzahl Präsides, zu denen auch ich gehörte, vertreten war. Damals lag zum erstenmal eine zusammenfassende Statistik der bisher geleisteten Jugendarbeit vor, und da zeigte es sich denn, daß auf dem Gebiete der eigentlichen Jugendpflege die konfessionellen Vereine bisher den Löwenanteil der Arbeit geleistet hatten. Dort traten die Bestrebungen auf interkonfessionelle Gestaltung der Jugendpflege im Anschluß an die Fortbildungsschule sehr stark in den Vordergrund, und hatten wir Vertreter der konfessionellen Vereine alle Mühe, unseren Standpunkt geltend zu machen, was aber in durchaus würdiger und entschiedener, jedoch maßvoller Weise seitens des Herrn Dr. Drammer geschehen ist.

Der bedeutsamste Schritt auf dem Gebiete der staatlichen Jugendpflege ist nun der Erlaß des Kultusministers vom 18. Januar 1911.

Dieser Erlaß wendet sich an alle Jugendfreunde und besonders auch an die Geistlichen und Lehrer, er erklärt ausdrücklich, daß die bestehenden Einrichtungen tunlichst zu fördern, und nach Bedarf neue anzuregen, aber nicht eigentlich staatliche Einrichtungen mit Besuchszwang zu treffen sind. Dagegen sollen die bestehenden Einrichtungen unter Wahrung ihrer Selbständigkeit zu gemeinschaftlichen Organisationen zusammengeschlossen werden (Orts-, Kreis-, Bezirksausschüsse).

Endlich stellt er besondere Geldmittel zur Verfügung.

Die dem Erlaß beigegebenen „Grundsätze und Ratschläge für die Jugendpflege" betonen als Aufgabe derselben ausdrücklich die Heranbildung einer körperlich leistungsfähigen, sittlich tüchtigen, von Gemeinsinn, Gottesfurcht, Heimats- und Vaterlandsliebe erfüllten Jugend. Als Mittel werden angeführt: Körperliche Ertüchtigung durch Turnen, Spiel und Sport, geistige Ausbildung durch Bereitstellung von Jugendbibliotheken, Einrichtung von Musik-, Gesangs-, Lese- und Vortragsabenden, Darbietung von geselligen Unterhaltungen usw. Für die Ausführung werden dann ins einzelne gehende Anweisungen gegeben.

Es ist zunächst dankbar anzuerkennen, daß auch der Staat der Bedeutung nicht nur der Jugendpflege überhaupt, sondern auch der bisher von den kirchlichen Vereinen auf diesem Gebiete geleisteten Arbeit gerecht zu werden sucht. Man muß besonders den unteren Organen gegenüber, als z. B. städtischen Behörden und den Ämtern, immer wieder nachdrücklich darauf hinweisen, daß der Minister durchaus die bestehenden Einrichtungen geschützt und unterstützt wissen will. Es scheint nämlich, als ob an den unteren Stellen dieser Passus des Erlasses nicht immer aufmerksam gelesen würde und kann ich vorkommendenfalls nur dringend empfehlen, resolut den Beschwerdeweg zu beschreiten.

Es ist ferner anzuerkennen, daß der Staat auf diesem Gebiete auch

materielle Mittel zur Verfügung stellt. Was hier ausgegeben wird, erspart sich an Gefängnissen.

Endlich ist anzuerkennen, daß unter den Aufgaben auch Sittlichkeit und Gottesfurcht angeführt sind, während ich allerdings bei der Anführung der Mittel diesen Punkt vermisse.

Was nun die praktische Ausführung des Erlasses betrifft, so ist dieselbe nach Gegenden ganz verschieden gewesen; man hat den Erlaß offenbar in ganz verschiedenem Sinne interpretiert.

In der Mehrzahl der Bezirke unserer Diözese ist der Erlaß in einem für unsere kirchlichen Vereine günstigen Sinne ausgelegt worden und haben die katholischen kirchlichen Jugendvereine teilweise recht erhebliche Mittel zu ihren Arbeiten erhalten. In einzelnen Bezirken hat man die bewilligten Gelder für gemeinschaftliche Veranstaltungen benutzt. In anderen Bezirken hat man die beantragenden Vereine nicht einmal einer Antwort gewürdigt, in Siegen, Minden und Bielefeld sind die Anträge direkt abschlägig beschieden worden. Eine Anzahl von Sodalitäten haben keine Anträge gestellt.

Als eine Folge des Ministerial-Erlasses muß auch bezeichnet werden das größere Anschwellen der Bestrebungen, die auf rein körperliche Kräftigung der Jugend hinauslaufen. Vor allem verdient da die Bewegung, die sich Jung-Deutschland nennt und den Hauptmann von der Goltz zum Urheber hat, genannt zu werden. Diese Vereinigung sucht mit den kirchlichen Jugendvereinen in ein gutes Verhältnis zu treten und können wir unter bestimmten Kautelen, die auf Wahrung unserer Selbständigkeit hinausgehen, mit dieser Organisation in ein freundschaftliches Verhältnis eintreten.

IV.

Im Vorstehenden habe ich Ihnen ein Bild des Standes der Organisation der Jugendbewegung gegeben und möchte nun dazu übergehen, daraus einige Folgerungen zu ziehen.

1. Es dürfte wohl jedem unter uns klar sein, daß auf diesem Gebiete heutzutage gearbeitet werden muß, daß es nicht mehr angängig ist, die Jugend sich selbst zu überlassen. Jugendpflege muß getrieben werden. Die Jugend von heute bedarf in dreifacher Richtung einer besonderen Schulung. Sie bedarf dieser Schulung

a) in religiöser Beziehung. Der Religionsunterricht in der Volksschule reicht für die Bedürfnisse unserer Zeit nicht aus. Weitaus die meisten unserer Jungen kommen über kurz oder lang mit den Ungläubigen in direkte Berührung. Sie werden alle die Einwürfe zu hören bekommen, die der Unglaube seit Jahrhunderten gesammelt hat, um das Christentum zu bekämpfen, angefangen von der berühmten Frage, wo nahm Kain sein Weib her, bis zu der modernsten Behauptung, daß Jesus überhaupt nicht gelebt habe. Und was uns ein mitleidiges Lächeln abnötigt, das wird für den Jungen oft zu einer schweren Versuchung. Und wenn er sie auch bekämpft, so gibt ihm das Bewußtsein, nichts darauf erwidern zu können, ein Gefühl lähmenden Druckes, das die Glaubensfreudigkeit ernstlich bedroht. In der Volksschule können alle diese apologetischen Themata nicht behandelt werden, da man in den Kinderherzen ja nur Zweifel erregen würde, aber in der Jugendpflege müssen sie behandelt werden. Gegenüber dem Evangelium des Sichauslebens

der schranken- und zügellosen Freiheit, das eine andere, eine sittliche Gefahr für den Jugendlichen bildet, bedarf das göttliche Gesetz einer vertieften Begründung. Mit einem einfachen „Du sollst“ ist es in diesem Lebensalter nicht mehr getan, es muß auch das Warum erörtert werden, es muß dem Jüngling gezeigt werden, daß Gott und sein Gesetz nicht seine Freiheit zerstört, sondern alles Edle, Gute in seiner Seele pflegen und entwickeln will, daß also alles das, was Gott gebietet, sein eigenes Wohl für die Zukunft bezweckt. Der Gebrauch der Gnadenmittel muß vertieft werden. Beichte und heilige Kommunion müssen vor dem Schlendrian des Gewohnheitsmäßigen bewahrt und zu tief eingreifenden Übungen des religiösen Lebens gemacht werden. Kurz, es ist für dieses Alter ein eigenartiger und besonderer Religionsunterricht (Religionsvortrag) eine Notwendigkeit. Man kann deshalb nur aufs tiefste bedauern, daß der Ministerial-Erlaß kein Wort für diese Notwendigkeit findet und können wir nur sagen, daß das ein schwerwiegender Mangel desselben ist. Ferner müssen wir es bedauern und beklagen, daß die Bestrebungen, den Religionsunterricht in der Fortbildungsschule zu einem obligatorischen Unterrichtsgegenstande zu machen, bisher nicht mit Erfolg gekrönt gewesen sind. Besonders tief betrübend muß die in Neuß jüngst gemachte Erfahrung wirken, daß die Königl. Regierung das Bestreben der Stadt, den Religionsunterricht wenigstens als fakultatives Fach in den Unterrichtsplan der Fortbildungsschule einzustellen, mit der Androhung der Entziehung des staatlichen Zuschusses beantwortet hat. Also eine städtische Behörde, die der Jugend einen gründlichen Religionsunterricht ermöglichen, resp. nur freistellen will, wird dafür auch noch bestraft.

Wenn also von dieser Seite auf diesem so wichtigen Gebiete keinerlei Unterstützung zu erwarten ist, so müssen wir uns selbst helfen, so gut es geht, und unsererseits die Jugend religiös zu erfassen suchen.

b) Die Jugend bedarf dann aber auch der sozialen Schulung. Woher kommt es, daß unsere katholischen Männer- und Berufsvereine fortgesetzt über Mangel an Nachwuchs klagen?

Weil die heranwachsende Generation die Notwendigkeit dieser Vereine, dieser Organisationen, dieser Kassen usw. nicht versteht. Die Gesetzgebung unseres Vaterlandes hat auch auf sozialpolitischem Gebiete, das dürfen wir mit berechtigtem Stolze sagen, derartige Fortschritte gemacht, daß sie für alle gebildeten Nationen vorbildlich geworden ist. Die heranwachsende Generation muß diese Gesetzgebung kennen, sie muß die Organisationen kennen, die darauf aufgebaut sind, sie muß es lernen, sich die Vorteile der Gesetzgebung anzueignen. Sie muß also sozial geschult werden.

c) Sie muß ferner beruflich ausgebildet werden, denn der Kampf ums Dasein ist wahrhaftig keine Fabel, sondern blutiger Ernst, und nur gediegene Berufsarbeit kann heutzutage noch durchdringen und oben bleiben. Es müssen also dem Jugendlichen die Mittel geboten werden, sich beruflich auszubilden.

d) Endlich ist auch eine ehrbare Pflege des Körpers durch Spiel und Sport und Turnen usw. der Jugend durchaus angemessen. Die Jugend hat nun einmal Freude daran, ihr überschießendes Kraftgefühl will sich betätigen, und da ist es besser, das in geordnete Bahnen zu lenken, als die Wildwasser sich nach Belieben austoben zu lassen. Die Jugend ist die Zeit der Freude; bieten wir ihr keine ehrbare Freude, so sucht sie und findet sie andere.

Auf den beiden zuletzt genannten Gebieten tritt ja die Fortbildungsschule zunächst in die Arena. Aber wie die Dinge einmal liegen, ist die Jugend für die so notwendige religiöse Schulung lediglich auf uns angewiesen.

V.

Man könnte nun noch die Frage aufwerfen, läßt sich denn die religiös-sittliche Schulung nicht trennen von den anderen Bestrebungen, so daß man also die anderen Bestrebungen den Turn-, Spiel- und Sportvereinen überlassen könnte und wir uns allein der religiös-sittlichen Einwirkung widmen könnten?

Die Antwort darauf ist nicht so leicht und jedenfalls kann sie nicht ganz allgemein gegeben werden.

Ich meine, man müßte unterscheiden. In Orten auf dem Lande, wo

1. alles katholisch ist und gut katholisch ist, und

2. keine Abwanderung in die Städte seitens der Jugendlichen stattfindet, und

3. einfache Verhältnisse sind,

wird man es so machen können. Aber auch dann bedarf es großer Wachsamkeit, daß der Feind kein Unkraut unter den Weizen säet. Wachsamkeit über die Spiel- und Turnzeitungen, die in die Vereine kommen!

Aber in allen anderen Orten wird das nicht möglich sein. Da, wo interkonfessionelle weltliche Vereine sind, wird man die Jünglinge mit der religiösen Seite allein nicht fesseln können, sie werden in hellen Haufen in die Turn-, Sport- und Spielvereine hineinströmen und die religiös sittliche Schulung hat ein Ende.

Das Gleiche ist zu sagen von solchen Orten, wo starke Abwanderung in die Städte stattfindet, sei es zu dauernder, sei es zu vorübergehender (Saison) Arbeit. Dort ist gerade für die katholischen Jungen aus rein katholischen Gegenden, die von nichts wissen, die Gefahr, der sozialdemokratischen Werbearbeit zur Beute zu werden, überaus groß.

Ein Beispiel aus der Erfahrung.

Ein katholischer Lehrling, der zu Ostern in das ganz katholische Heimatsdorf am Rhein zu Besuch ging, kam wieder und erklärte seinen Austritt aus der Sodalität, da seine Mutter ihm gesagt habe, er solle sich ja von allen Vereinen fernhalten, sie seien alle schlecht und er würde da verdorben werden! Vierzehn Tage später war er bei einer „freien" Gewerkschaft.

An allen diesen Orten müssen wir die gesamte Jugendpflege in die Hand nehmen, da sie eine Notwendigkeit ist und ohne eine solche die Jugend und damit die Zukunft für die Kirche in unserem Vaterlande verloren ist.

VI.

Wie sollen und können wir die Jugendpflege in die Hand nehmen?

Nehmen wir zunächst die vorhin angegebenen einfachen Verhältnisse, wo man heutzutage noch die Jungen alle in der Christenlehre hat und keine Abwanderung zu fürchten ist, so kann man da wohl ohne eigentlichen Verein auskommen. Aber auch da sollte es nicht unterlassen werden, die Jungen mal hier und da zu sammeln. Man lade sie z. B. nach der Nachmittagsandacht zu einem Spaziergang ein und auf demselben erzählt man ihnen

etwas von der Geschichte des Heimatsortes oder von der geographischen Gestaltung der Gegend, oder man erzählt bei einem Ruhepunkte etwas aus der Kirchengeschichte, kurz, man suche den Jungen zu zeigen, daß man ein Herz für sie hat, und daß man auch mit ihnen sich gern abgibt. Schon das ist viel wert, daß die Jungen die Scheu vor dem Pfarrer verlieren und sich gewöhnen, in ihm einen väterlichen Freund zu sehen. Man lege Gewicht auf besondere Vorbereitungen zur heiligen Kommunion. Ganz besonders nehme man sich der Rekruten an; aber das ist ein Kapitel, das hier nicht mehr behandelt werden kann, da es so umfangreich ist, daß es eine eigene Behandlung verdient.

In allen anderen Gemeinden aber, und das dürfte 95 % aller sein, ist ein eigener Jugendverein eine Notwendigkeit. Der Jugendverein ergreift alle die vorhin angegebenen Aufgaben und behandelt sie im Geist der Jugendseelsorge.

Dazu leistet der Jugendverein noch etwas anderes. Er kommt dem Selbständigkeitsdrang und Tätigkeitsdrang der Jugend entgegen durch die Selbstverwaltung des Vereins, wozu der Junge herangezogen wird. Hier, unter der Aufsicht des Präses, lernt der Junge eine ganze Menge Dinge, die ihm sehr heilsam sind fürs Leben, er lernt Ordnung, Pünktlichkeit, Arbeit und Sorge für andere, treue Pflichterfüllung usw.

Der Jugendverein ist darum ein Helfer des Pfarrers und sollte sich daher überall der Hilfe und Stütze des Pfarrers erfreuen. Da ich hier nicht zu Jugendpräsides rede, so habe ich hier nicht von den Eigenschaften eines Jugendpräses zu sprechen, aber da die Herren Pfarrer die Präsides vorschlagen, so möchte ich darauf hinweisen, daß man auf diesem Gebiete auch wohl die freie Verteilung der Charismen seitens des Hl. Geistes mit ins Auge fassen darf. Es gibt ein Charisma der Jugendseelsorge, es gibt Priester, denen die Herzen der Jungen wie von selbst entgegenfliegen, die mit dem kleinen Finger, mit einem Blick die ganze Schar lenken können, während andere sich ihrer ganzen Natur nach viel schwerer tun. Manche treffen schon den Ton nicht, in dem man mit den Jungen verkehren muß. Warum nicht hierauf Rücksicht nehmen und die Arbeit der Jugendseelsorge gerade einem solchen zuteilen, wenn es bisher auch nicht so gewesen ist? Es muß doch nicht immer der erste oder zweite Kaplan sein, der die Jungen hat. Doch das nebenbei.

Hier könnte man noch eine Frage aufwerfen:

Was ist besser, Verein oder Sodalität? An und für sich, theoretisch gesprochen, ist die Sodalität unbedingt dem Verein vorzuziehen. Die Sodalitäten haben eben doch schon eine jahrhundertlange Erfahrung für sich, die die rein weltlichen Vereine erst noch erwerben müssen. Dazu kommen die Gnaden und Ablässe, die sich aus dem Anschluß an die Erzkongregation ergeben, und nicht zum wenigsten das ideale Moment, Glied einer solchen großartigen Weltorganisation zu sein. Doch läßt sich nicht verkennen, daß es Gegenden geben kann und gibt, wo man mit Rücksicht auf die protestantische Abneigung gegen das Wort Sodalität oder Kongregation, die in gewissen Leuten ja sofort den Gedanken an die Jesuiten und damit ein Schreckensmoment auslöst, besser daran tut, einfache Jugendvereine zu gründen. Hier müssen eben praktische Nachteile und ideale Vorteile miteinander verglichen und gegeneinander aufgewogen werden.

Ich nehme also jetzt an, daß in der Gemeinde ein gutgeleiteter Jugendverein besteht. Was kann der Pfarrer tun, damit der Verein blüht und segensreich wirkt?

Er kann sorgen, daß die Jungen, wenn sie aus der Schule kommen, auch alle in den Verein hineingehen. Wäre es da z. B. nicht praktisch, wenn man den pfarramtlichen Religionsunterricht in der Knabenschule, resp. der Oberklasse, dem Kaplan überträgt, der zugleich Jugendvereinspräses ist?

So könnte er die Jungen kennen lernen und schon vor der Entlassung auf sie einwirken. Ferner wäre es überaus wünschenswert, wenn der Pfarrer in Verbindung mit der Schule einen Elternabend veranstaltete, wo man den Eltern den Jugendverein ans Herz legte, oder aber auch der Verein von der heiligen Familie oder der Mütterverein bietet Gelegenheit, über die Erziehung der heranwachsenden Jugend zu sprechen und auf die Notwendigkeit der Bewahrung der Jungen durch den Jugendverein hinzuweisen. Auch sonst sollte man in Predigt und Christenlehre die sich darbietenden Gelegenheiten benutzen, um der Gemeinde zu zeigen, daß der Pfarrer den Jugendverein schätzt und wert hält. Der Pfarrer kann sodann dem Verein seine Sorge zuwenden. Einer der wundesten Punkte in der Jugendseelsorge ist die Lokalfrage. Wohin mit den Jungen? In die Schule wollen sie nicht, denn aus der Schule sind sie ja glücklich heraus, und das bildet ja gerade ihren Stolz, daß sie keine Schulkinder mehr sind. In die Kirche? Das verbietet sich für alle nicht rein religiösen Versammlungen von selbst, ganz abgesehen davon, daß man den Jungen, von Ausnahmefällen abgesehen, nicht mehr zumuten soll, als von allen Christen verlangt wird. Zweimaliger Gottesdienst am Sonntag ist vollkommen ausreichend. Bleibt also das Wirtshaus. Das ist aber auch ein großes Übel. Einmal sind die wenigsten Wirte so selbstlos, daß sie einen Verein gerne sähen, der nichts oder fast nichts verzehrt, und dann ist das Wirtshaus immerhin eine Gelegenheit zum Alkoholgenuß, vor dem wir unsere Jungen möglichst bewahren wollen. Gibt es da keinen Ausweg? Ja, es gibt einen solchen, das eigene Jugendheim. Erschrecken Sie, bitte, nicht vor dem Worte. Ich meine damit nicht ein großes Vereinshaus, sondern einen ganz einfachen Bau, von vier Wänden und einer Zwischenwand, einen Bau, der sich für 4—6000 Mark herstellen läßt. Wie manche Gemeinden haben Grundstücke, die wenig oder nichts einbringen. Warum nicht einen Platz davon hergeben zum Spielplatz für die Jugend und zum Grund und Boden für ein solches Heim? Warum kann die Gemeinde nicht die paar hundert Mark Verzinsung für ein solches Heim in den Etat einstellen? Das hochwürdige Generalvikariat hat mir noch immer solche Ausgaben zu sozialen Zwecken ohne Schwierigkeit genehmigt. Kostenanschläge und Pläne stellt das Generalsekretariat der Jugendvereine in Düsseldorf, Stiftplatz 10 a gratis zur Verfügung. Jedenfalls wäre hiermit sehr viel Gutes und Segensreiches geleistet.

Sodann müssen m. E. die Bibliotheken des Borromäus-Vereins entschieden nach der jugendlichen Seite weiter ausgebaut werden. Eigentliche Jugendbibliotheken in den Jugendvereinen zu gründen halte ich nicht für praktisch. Zum größten Teile würden ja doch die gleichen Bücher wieder angeschafft werden, welche schon in den Borromäusbibliotheken stehen, und das wäre Geldverschwendung. Es wäre aber durchaus wünschenswert, daß seitens der Kirchenvorstände dieser Bibliothek größere Aufmerksamkeit zu-

gewendet und auch auf diesem Gebiete seitens der Gemeinden etwas getan würde. In ganz katholischen Gegenden auf dem Lande hat der Pfarrer in der Regel noch einen großen Einfluß auf die Fortbildungsschule. Diesen Einfluß muß der Pfarrer ausnutzen: Gegebenenfalls eine Fortbildungsschule gründen und sei es auch nur für die Winterzeit. Auch da kann viel Wertvolles in der Jugendseelsorge geleistet werden.

Dann vor allem das Abwanderungswesen.

Dasselbe funktioniert leider noch nicht so, wie es sein müßte. Es dürfte kein Junge sein heimatliches Dorf verlassen, ohne daß die Abwanderung dem katholischen Pfarramte der Stadt, wohin der Junge geht, mitgeteilt würde. Die Firma Bachem in Köln hat sehr praktische Blocks herausgegeben von solchen Abwanderungsscheinen, die viel fleißiger benutzt werden sollten. Jeder Schein wird in drei Exemplaren ausgefertigt. Exemplar 1 bleibt im Besitz des Pfarrers, Exemplar 2 dient dem Jungen als Legitimation, Exemplar 3 hat die Form einer Postkarte und geht direkt an das katholische Pfarramt der Stadt, damit dieses gegebenenfalls den Jungen aufsuchen lassen kann, wenn er sich binnen vier Wochen nicht meldet. Das Formular trägt den Titel: Formular 121 Abwanderungsschein. Gewisse Schwierigkeiten sind auch da noch zu überwinden, da es eben häufig mehrere Pfarreien in der Stadt gibt und der Heimatpfarrer nicht wissen kann, in welche Pfarrei der Junge gehört. Aber in der Regel haben die Geistlichen doch in den Städten Konferenzen, und da werden die Karten schon ausgetauscht. Allenfalls lasse man sich von dem Jungen seine Adresse geben und adressiere ganz kühn: An das katholische Pfarramt der N. N. Straße in N. N. Das kommt bei der Findigkeit unserer Post immer an. Wenn es dem Pfarrer auf dem Lande möglich ist, in brieflichem Kontakt mit seinen abgewanderten jungen Leuten zu bleiben, so ist das sehr wertvoll; da ist die erste und wichtigste Regel: man beantworte jeden Brief und jede Karte, die so ein Junge vielleicht aus alter Anhänglichkeit an seinen Pastor zum Neujahr oder zum Namenstage schreibt. Der Junge fühlt sich gehoben, wenn er ein paar freundliche Zeilen seines Pfarrers, der ihn zur ersten heiligen Kommunion geführt hat, erhält, und es bleibt so ein geistiges Band, das sich unter Umständen mal recht wirksam zeigen kann.

Ein ganz besonderes Mittel der Jugendpflege sind die geschlossenen Exerzitien, wie sie jetzt in Werl und in Viersen abgehalten werden. Freilich ist das nichts für die ersten Jahre nach der Schulentlassung, Jungen unter 16 Jahren haben doch noch nicht den dafür nötigen Ernst. Aber für die 17—20jährigen pflegen gerade die geschlossenen Exerzitien durchschlagend zu wirken. Das ist doch ganz etwas anderes wie eine Reihe von Abendpredigten, wo die Tagesarbeit die Gedanken des vorhergehenden Abends wieder wegnimmt. Nur zu sehr gleichen da die guten Gedanken und ernsten Vorsätze den Samenkörnern, die auf den Weg fielen, „und die Vögel des Himmels kamen und fraßen sie auf". Dagegen die ganze Umgebung, das Silentium strictum im Kloster läßt den Geist zu einer wirklichen Einkehr kommen und da haben die Vorsätze auch die nötige Zeit, mal Wurzeln zu schlagen im Herzen.

Endlich möchte ich noch hinweisen auf die Kurse, die wir für Vorstandsmitglieder in Düsseldorf und M.-Gladbach gehalten haben und die wir noch weiter ausbreiten wollen. Dadurch sollen dem Klerus in den älteren Mit-

gliedern der Jugendvereine verständnisvolle und eifrige Mithelfer erzogen werden, die den Geistlichen zur Hand gehen und ihnen so manche Kleinarbeit und technische Arbeit abnehmen können.

Vor allem aber ist es eine Forderung unserer Zeit, daß der Klerus in den staatlicherseits geschaffenen Organisationen, Orts-, Kreis- und Bezirksausschüssen seinen Platz ganz und voll ausfülle. Wir müssen zunächst sehen, daß wir in die Ausschüsse hineinkommen, auf die wir ein Anrecht haben und wenn nicht wir selbst, dann doch die Jugendpräsides und die Bezirkspräsides. Und in den Ausschüssen, da müssen wir uns den notwendigen Einfluß sichern, vor allem durch eine gründliche Sachkenntnis. Das hat man in so einem Ausschuß sehr bald heraus, wer von der Sache etwas versteht und vor dem Sachverständnis pflegt man sich auch zu beugen. Das Gebiet der Jugendpflege ist heutzutage viel zu verzweigt und das Problem ist viel zu verwickelt, als daß man es mit einigen Sätzen abtun könnte. Man muß sich schon mit dieser Sache mal ex professo befassen, wenn man einen Einblick erhalten will. Wäre es da nicht z. B. angebracht, wenn die Herren Pfarrer des Dekanates, in welchem jedes Jahr die Generalversammlung der Jugendvereinspräsides tagt, an derselben auch teilnähmen? Eingeladen sind sie seit Jahren regelmäßig worden, aber erschienen nur in geringer Anzahl. Ferner, wäre es nicht zu ermöglichen, daß in jedem Dekanate mal eine Konferenz des Dekanats-Klerus gehalten würde, auf der der Bezirkspräses einen Vortrag über die Jugendpflege hielte? Ich habe im vorigen Jahre solche Konferenzen im Osten unserer Diözese abgehalten und alle Ursache, mit dem Erfolge recht zufrieden zu sein.

Meine hochwürdigen Herren! Wenn auch das Ziel, dem wir alle nachstreben, zu allen Zeiten das gleiche ist, wenn wir auch heute noch zu den uns anvertrauten jugendlichen Seelen sprechen können, wie schon St. Paulus sprach: Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis (Gal. 4, 19), so können doch die anzuwendenden Mittel verschieden sein, wie eben auch die Zeiten verschieden sind. Die Natur des jugendlichen Alters mit seiner Eigenart ist heute nicht anders wie früher, aber anders ist die Stellung im Leben, die dem Jugendlichen angewiesen ist, wie früher. Anders ist das Milieu, das ihn umgibt, die geistige Luft, die er atmet, anders sind die Gefahren, die ihn bedrohen. Darum müssen auch anders geartet die Abwehrmittel sein, die wir anwenden. Und gerade jetzt, wo man von allen Seiten sich an die Jugend herandrängt, da müssen wir erst recht auf dem Platze sein und mit aller Entschiedenheit in der Jugendpflege mitarbeiten. Es gibt ja leider Kreise genug, die die Kirche und den Klerus ausschalten möchten. Da hilft kein Klagen und Stöhnen über die Schlechtigkeit der Welt, nein, da heißt es, solche Leistungen aufweisen, daß man uns schlechterdings nicht ignorieren kann. Und wir haben es verhältnismäßig leicht, was Gediegenes zu leisten, denn wir haben doch das Idealste, was es gibt, die Religion. In manchen Kreisen glaubt man freilich mit Sport und Turnen und Kriegsspielen die Jugend bewahren zu können. Die Enttäuschung wird nicht ausbleiben. Körperpflege hat an sich durchaus nicht notwendig Sittlichkeit im Gefolge, das beweist das alte Griechentum, mit Turnen und Spielen erzieht man auch keine vaterländisch gesinnte Jugend, denn die Sozialdemokraten bedienen sich dieser Mittel auch; eine sittlich tüchtige und in Gottesfurcht und in echter Vaterlandsliebe aufwachsende Jugend wird nur

erzogen auf dem Boden der Religion, und das ist eben doch das Feld, das uns niemand streitig macht. Die Religion hat Mittel und Motive, mit denen die weltliche Jugendpflege nicht konkurrieren kann. Wir brauchen darum nicht zu verzweifeln. Tun wir unsere Pflicht auch auf diesem Gebiete, dann arbeiten wir wahrhaft zum Heile von Kirche und Staat und dann dürfen wir auch diese Arbeit einordnen in das große Programm unseres Hl. Vaters Omnia instaurare in Christo.

Des Peter Paul Rubens Madonnenideal.

Kunstgeschichtliche Studie von Dr. phil. Walter Rothes (München), weiland Dozent der Kunstwissenschaft an der Königlichen Akademie zu Posen.

Bei der Schilderung des Lebens der Heiligen in der Kunst des Rubens war eine himmlischen Sieges gewisse, jubilierende Note vorherrschend. Selbst in der Darstellung von Martyrien klang sie durch. In merkwürdiger Weise verbanden sich himmlische Ekstase und Erdenschwere im Physiognomischen und im Körperlichen seiner Heiligengestalten. Zum Preise der Himmelskönigin erlaubt sich Rubens für seine Regel keine Ausnahme. Seine für dieses Erdenwallen erkorenen Lebensgefährtinnen, erst Isabella Brant und nach deren Tode Helene Fourment, gaben ihm das Modell ab. Trotzdem es also keinem Zweifel unterliegt, daß des Meisters Madonnen „erdig", d. h. durchaus körperlich, ja – aber selbstverständlich nicht in einem sündhaft sinnlichen Sinne – fleischlich empfunden und gemalt sind, so fehlt auf der anderen Seite aber ebensowenig das himmlisch-ekstatische Element. Gerade darin liegt das Geheimnis der kirchlichen Kunst eines Rubens – und daraus erklärt sich die packende Wirkung, die sie ausübt, – daß bei aller massiven Erdenschwere der Einzelgestaltung uns doch die himmlische Grundstimmung des Ganzen keinen Augenblick verborgen bleibt, daß bei aller starker Sinnlichkeit in der Wiedergabe des Körperlichen doch Herz und Gemüt des Beschauers mit Macht auf das Übersinnliche hingelenkt werden. Wie sehr es unserem Künstler darauf ankam, in seinen Madonnenbildern die „Verehrung Mariens" – so benannte Albrecht Dürer das letzte Blatt seiner Holzschnittfolge des Marienlebens, um an dem Geiste, aus dem heraus er die Serie schuf, keinen Zweifel zu lassen – zu betonen, beweisen uns besonders deutlich des Rubens früheste Marienstücke.

Auf einem Gemälde im Museum zu Grenoble sehen wir oberhalb eines Torbogens umrahmt als Halbfigurenbild Maria mit dem segnenden Christuskinde. Unter dem Tore stehen Heilige, in ihrem Sinnen der Madonna andächtig ergeben, begeistert zu ihrem Bildnis, das Putten umschwärmen, emporblickend, so Augustinus, Rochus, Sebastian, Magdalena. Im gleichen Sinne einer Huldigung Mariens durch die Kreatur ist ein Gemälde des Meisters in der Oratorianerkirche „S. Maria in Vallicella" zu Rom aufgefaßt. Das Bildnis der heiligen Mutter mit dem göttlichen Kinde schwebt diesmal, von Engeln getragen, in den Lüften. Außer diesen Putten schweben weitere Engel lobsingend unterhalb in Wolken, in langer Reihe. Ganz unten huldigen kniend kräftige Engel, mit Flügeln, in wallender Gewandung mit verzückten Blicken,

mit Herz und mit Hand. Und ein drittes Mal schlägt Rubens den gleichen Akkord an in einem Tafelbilde des Louvre zu Paris. Diesmal ist Maria nicht mehr in einen Bildrahmen gezwängt, sondern schwebt frei in voller Gestalt auf Wolken in den Lüften. Ein überaus reicher jubelnder Puttenschwarm umgibt des Himmels Königin; zwei halten eine Krone ihr zu Häupten; andere schwingen Siegestrophäen.

In ganz anderer Richtung bewegen sich eine Anzahl weiterer Madonnenbilder des Meisters. Aus ihnen klingt das hohe Lied der Mutterliebe in einer köstlichen Harmonie, wie solche nur der Maler zusammenstimmen konnte, der selbst im eigenen Heim, in der eigenen Familie Mutterliebe und Mutterglück in seligstem Mitempfinden belauschte, und dem hohe Künstlerschaft die Gabe verlieh, solches glückselige Empfinden gleichsam spielend in seinen Pinsel zu leiten. Um so leichter mußte ihm das gelingen, da doch für seine Madonna sein Ehegespons sein Modell war und für seinen Jesusknaben sein eigenes Kind. Vielleicht das ergreifendste Stück solcher Art ist ein Bild des Meisters in der Eremitage zu Sankt Petersburg. Es kann sich an Herzinnigkeit kühn mit dem Besten vergleichen, was Raffael Sanzio auf diesem Gebiete geleistet hat. Auf dem linken Knie der Mutter kniet das Jesulein, nur mit einem kurzen Hemdchen bekleidet. Die Ärmchen umschlingen den Hals. Das blonde Flachsköpfchen lehnt sich traulich an der Mutter Wange, und die blauen Äuglein schauen so treu und hingebend auf die Mutter. Diese aber blickt demütig, wie scheu, zu Boden, so daß man annehmen möchte, daß eine Erinnerung an Raffaels gleichartig aufgefaßte Madonna del Granduca dem Künstler hier den Pinsel geführt hat. — Die Mutter mit dem Kinde auf einem Flügel des Altarbildes „Christus im Grabe“ im Museum zu Antwerpen zeigt nicht die Vollendung des Petersburger Werks. Maria beschaut hier voll Liebe das Kind, das, mit beiden Händen von ihr festgehalten, vor ihr auf einer Rampe steht, aber ungewöhnlich blöde aus den Augen blickt. Ein ganz prächtiges Stück gemalten Mutterglücks stellt dagegen wieder jenes Bild dar, das sich im Besitz des Freiherrn von Heyl zu Herrnsheim in Worms befindet. Auf der Mutter Schoß steht das Jesukind mit dem Ausdruck reinsten kindlichen Glückes, vollster Befriedigung; hat es doch soeben Muttermilch genossen und hält noch das rechte Händchen an die noch sichtbare Mutterbrust. Dieses Motiv mit seinem rührenden Hinweise auf die allerreinsten und heiligsten Beziehungen zwischen Mutter und Kind ist vom Künstler sehr beliebt worden und findet sich auf einer stattlichen Anzahl seiner Marienbilder. Eindrucksvoll ist auch auf dem Wormser Bilde der Blick tiefster mütterlicher Zuneigung, der aus den Augen Mariens hervorbrechend das Kind bestrahlt. — Wie eine Idylle mutet des Malers Marienbild im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin an. Wir befinden uns in einem baum- und blumenreichen Garten. Vor einem Tische steht Maria. Mit der Linken blättert sie in einem mit köstlichen Initialen und Randverzierungen reich geschmückten Buche, neben welchem herrliche, saftige Früchte liegen. Die Rechte umfaßt das Jesulein, das auf dem Tische steht und mit dem Köpfchen sich an der Mutter Brust lehnt. Verstohlen blickt es nach dem Buche, das die Mutter blättert. Ist es ein heiliges Buch voller Andeutungen und Prophezeiungen über die Himmelsmutter und das Gotteskind? Schwebten dem Künstler, als er dieses Bild malte, des Florentiners Botticelli derartige sinnige Kompositionen vor, etwa sein „Magnificat“ benanntes Madonnenbild?

Im Hintergrunde Bäume und Blumen weist ferner eine Madonna — Kniestück — im Brüsseler Museum auf. Sie trägt das Kind auf den Armen. Dieses verhält sich unruhig, hält in der Linken ein Blümchen, greift mit der Rechten nach der Mutter Kopfschleier und blickt schläfrig aus dem Bilde heraus. — Eine eigenartige Variante stellt des Rubens bekanntes Gemälde der Münchener alten Pinakothek „Madonna im Blumenkranz" dar. Ein mit Blumen, Blättern und Blüten prächtig gewundener Kranz umgibt das anspruchslose gerahmte Halbfigurenbild der Mutter mit dem Kinde. Um den Blumenkranz, den der Meister nicht selbst, sondern Jan Breughel gemalt hat, schwingen sich als Engel echt Rubenssche derbe, gesunde, flämische Bübchen. Und noch einmal ließ sich Rubens um ein ähnliches Madonnenstück einen prachtvollen Blumenkranz von Jan Breughel winden: in einem Bilde des Louvre zu Paris. Putten schweben diesmal nicht außerhalb des Kranzes, sondern innerhalb des Innenrahmens ganz dicht um die Gottesmutter herum; einer hält ihr einen kleinen Blumenkranz, als wolle er sie krönen, über das Haupt. Rubens überließ dieses Bild Jan Breughel, der es seinem Gönner, dem Erzbischof von Mailand, Kardinal Federigo Borromeo, verkaufte. In einem vom 5. September 1621 datierten Briefe an einen Vertrauensmann des Kardinals schreibt Breughel: „Die schönste und seltenste Sache, die ich in meinem Leben gemacht habe. Auch Herr Rubens hat sein Bestes getan, seine Kraft zu zeigen in dem Mittelbilde, das eine sehr schöne Madonna enthält. Die Vögel, — (die vereinzelt auf den Blumen des Kranzes sitzen,) — sind aus dem Leben gemalt, nach solchen, die im Besitz der erlauchtesten Infantin sind." Das Bild kam mit der übrigen Sammlung des Kardinals in die ambrosianische Bibliothek zu Mailand, wurde von dort zu Ende des 18. Jahrhunderts von den Franzosen nach Paris entführt, wo es verblieb. — Die Vorliebe unseres Künstlers, Gottes freie Natur in seinen Kirchenbildern hineinspielen zu lassen, zeigt sich in des Rubens schon an früherer Stelle erwähnten Bilde des Museums zu Lille, wo die Madonna dem heiligen Franziskus im Walde erscheint.

Besonders kraftvoll wirken jene Bilder, in welchen der Künstler Maria als die mächtige Fürsprecherin der Menschheit feiert. Solche Tendenz verrät eine herrliche Komposition des Meisters im Museum zu Lyon. Fern in den Wolken thront Gott Vater. In seiner nächsten Nähe lobsingen ihm Seraphim. Vor ihm schwebt der hl. Geist in Gestalt der Taube. Unterhalb dieser beiden Gestalten der Trinität stürmt der Gottessohn nieder, zornerglüht, in der erhobenen Rechten einen Feuerbrand führend, willens, diesen auf die sündige Menschheit zu schleudern, um dieselbe zu strafen und zu züchtigen. Zu den Füßen des Heilands kniet auf einer Wolke die himmlische Gnadenmutter, mit flehendem Blick, mit bittender Gebärde Christi gerechten Ingrimm besänftigend, Verzeihung und Barmherzigkeit statt strafender Gerechtigkeit inbrünstig heischend. Unterhalb ihrer Königin aber gruppieren sich große Reihen Heiliger, das Flehen Mariens in ihren Gebärden lebhaft unterstützend; aus dem Schatze ihres Gnadenüberflusses, ihrer Vollkommenheit bieten sie der göttlichen Gerechtigkeit Ersatz für die Sünden der Menschheit an; Franziskus, Dominikus, Hieronymus, Sebastian, Augustinus, Georg, Katharina, Magdalena, Cäzilie erkennen wir in der Schar. Rubens hat in diesem Bilde zweifellos auf die sog. „Darstellungen des göttlichen Zorns", auch „Pestblätter" genannt, wie sie in früheren Jahrhunderten beliebt waren, zurückgegriffen. Im 15. Jahr-

hundert wüteten wiederholt Pestseuchen in Italien. Als Strafgerichte Gottes nahm man solche verheerende Epidemien oft hin. Durch Prozessionen suchte man die Gottheit zu versöhnen, auf daß sie mit der Geißelung des Volkes einhalte. Auf den Fahnen, die bei diesen Bittgängen durch die Straßen getragen wurden, war der Herr als Geißeler des sündigen Volkes, als strafender Richter, als Pfeile, Blitze, Feuerbrände schleudernder rächender Gott gegeben, die Gottesmutter war dargestellt, wie sie fürbittend den göttlichen Zorn besänftigt und das herabbeschworene Verderben vom Volke abwendet. Besonders in Mittelitalien waren solche Darstellungen in der Frührenaissance häufig; zumal Benedetto Bonfigli liebte sie sehr; seine berühmteste befindet sich in der Kirche „Santa Maria Nuova“ zu Perugia. (Man vergleiche hierzu: Rothes, „Anfänge und Entwicklungsgänge der altumbrischen Malerschulen“, Heitz, Straßburg 1908, S. 57 f. und Heitz-Schreiber, „Pestblätter des 15. Jahrhunderts“, ebenda.)

„Die Verehrung der Madonna durch Heilige“ gibt eine Tafel im Museum zu Kassel. Vor einer Säule hat Maria auf einem Sessel Platz genommen. Auf ihrem rechten Knie steht das Jesulein, während der kleine Johannes sich traulich an ihr linkes anschmiegt. Ganz dicht vor Maria neigen sich vier gerechtfertigte, bußfertige Sünder, nämlich der „verlorene Sohn“, den der Heiland in dem bekannten Gleichnis erwähnt, Magdalena, König David und Augustinus. Hinter diesen vier stehen noch Dominikus, Franziskus und Georg. – Wie ein wundervoller Triumphgesang zu Ehren der Königin des Himmels nnd aller Heiligen erklingt es aus den Darstellungen im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin, im Städelschen Institut zu Frankfurt am Main und auf dem Hochaltar der Augustinerkirche zu Antwerpen, von welchen die beiden ersten jedoch nur Studien zum letzten sind. Maria thront in prächtiger Kirchenarchitektur auf hoher Empore unterhalb ragender Säulen. Hinter ihr steht Jesu Nährvater. Um sie sind die Schutzpatrone der Brüderschaften versammelt, die in dieser Kirche ihren Sitz hatten. Vor dem Christuskinde kniet die heilige Katharina, die den Ring empfängt, mit dem ihre mystische Vermählung mit dem kleinen Jesus symbolisiert wird. Links hinter ihr erkennen wir die Apostelfürsten Petrus und Paulus, rechts auf den Stufen Johannes den Täufer, links vor dem Unterbau des Thrones Magdalena und Klara von Montefalcone, Apollonia und Agnes, letztere von ihrem Lamme begleitet, in der Mitte, vom Rücken gesehen, den heiligen Wilhelm von Aquitanien, Sankt Sebastian, rechts die Heiligen Augustin, Laurentius und Nikolaus von Tolentino. – Um den Thron der Madonna machen sich Putten zu schaffen. Ein ähnliches „Magnifikat“ zu Ehren der Madonna tönt aus dem von Rubens als Schmuck für seine Grabkapelle in der Sankt Jakobskirche zu Antwerpen bestimmten, von ihm gänzlich mit eigener Hand, ohne Gehilfen, gefertigten Kunstwerke, einem der letzten, die der alternde Rubens ersann. Magdalena, Hieronymus, Georg sind unter den Heiligen, die Mariens Thron eng umkränzen, genau zu erkennen. Ein reicher Puttenschwarm umschwirrt die Madonna, welche einem vor ihr knienden Heiligen – Antonius von Padua? – das Jesuskind zur Liebkosung darreicht. Eine Kopie dieses Bildes, die ebenfalls dem Rubens selbst zugeschrieben wird, besitzt Frederick Cook in Richmond.

Wenn auf des Rubens Gemälden der Verherrlichung Mariä durch Heilige neben dem kleinen Jesus der Johannesknabe gelegentlich und sehr häufig

zahlreiche schwirrende Putten die zarten Reize des kindlichen Körpers unverhüllt zeigen, wenn wir die teilweise der Kleidung entbehrenden Heiligen Magdalena, Sebastian und Hieronymus unter den der Himmelskönigin huldigenden Heiligen ungewöhnlich oft finden, wenn fast immer das Kleid der Mutter Maria am Halse so weit gelöst ist, daß der Beschauer erkennen soll: die Mutter hat ihren Erstgeborenen soeben gerade genährt, so weist das darauf hin, daß unser Künstler gern Körperlichkeit, gern Akt malte, und daß er auch in der kirchlichen Kunst diesem sinnesfreudigen, aber deshalb noch keineswegs unschamhaften und rohen Drange so weit nachgab, als es nur irgendwie anging und erklärlich erscheinen konnte. Rubens gemahnt diesbezüglich an Michelangelo, obwohl der Reiz des Körperlichen in der Kunst für beide Meister wesentlich verschieden war. Michelangelo zog das Anatomische, der Knochenbau, das Muskelstarke, das männlich Kraftvolle, das Nervige, Sehnige an, Rubens aber in erster Linie das dem Augensinn Schmeichelnde, Schillernde der Hautoberfläche, das Weiche, Warme, Gefühlvolle des Fleisches.

Wenn vorhin gesagt wurde, daß das Ergreifende in denjenigen Marienbildern des Meisters, welche die Mutterliebe zu dem Jesukinde betonen, darin liegt, daß sie ganz ersichtlich einen Widerschein des Familienglücks in des Künstlers eigenem Leben darstellen, so gilt das insbesondere von seinen Wiedergaben der „heiligen Familie". Seine auch la Vierge au perroquet benannte heilige Familie im Museum zu Antwerpen macht allerdings ganz den Eindruck, als ob sie sich zu einer photographischen Aufnahme zurecht gesetzt hätte. In solchem Sinne schauen Mutter und Kind, letzteres ein Bübchen von entzückendem Reize, beide auf einer Gartenbank vor dem Hause postiert, aus dem Bilde heraus. Über die Bank lehnt sich — ein kräftiger, bärtiger Alter — Nährvater Joseph, den Kopf auf den rechten Arm gestützt. Hinter dem Jesusknaben strebt eine Säule empor. An dem Efeu, das sie umrankt, labt sich ein Papagei. — Als eine gemütvolle Familienszene gibt sich ein Bild in Sanssouci bei Potsdam. In einem Zimmer sitzt an einer Brüstung Maria. Vor ihr steht ein Nähkorb. Klein-Jesus drängt von ihrem Schoße nach dem Johannesknaben hin, der, von einem Lämmlein gefolgt, herbeigeeilt ist, umfaßt liebkosend den Kopf des Spielkameraden und wendet sich zur Mutter hin, gleichsam sie fragend, ob er mit ihm spielen dürfe. Über die Brüstung gelehnt, belauscht Joseph die Szene. — Wenn möglich noch inniger erfreuen wir uns an Familienglück auf einer Tafel des Pittipalasts zu Florenz. In einer Wiege oder, besser gesagt, in einem Strohkorb ist das Jesulein gebettet. Es hebt das Köpfchen etwas empor; ein holdseliges Lächeln umspielt seine Züge, und, freudig bewegt, streichelt es die linke Wange des Johannesknaben, der mit über die Brust gekreuzten Händen vor ihm steht. Maria, Joseph und die Base Elisabeth umstehen teilnehmend die Wiege.

Auf einem Bilde, jetzt bei W. H. Crocker in San Franzisko, gibt Rubens Maria mit dem Kinde, das soeben genährt wurde, und daneben Sankt Joseph mit ziemlich griesgrämigem Gesichte im Ausschnitt. Ähnlich ist vom Meister eine „heilige Familie" im Pradomuseum zu Madrid — die Base Elisabeth ist hier ebenfalls zugegen — komponiert. Die „heilige Familie unter dem Apfelbaum" im Wiener Hofmuseum ist besonders lebendig empfunden. Von dem Apfelbaume aus ist zu einem anderen hin ein deckendes Tuch gespannt; darunter hat die heilige Familie Platz gefunden; sie empfängt hier Besuch. Zacharias, Elisabeth haben sich mit dem kleinen Johannes eingestellt. Die

Freude der beiden Kinder über das Wiedersehen kommt herzig zum Ausdruck. In den Zweigen des Apfelbaumes schaukeln sich Putten. — Das Metropolitanmuseum zu New York und das königliche Schloß zu Windsor besitzen die bis auf eine kleine Variante in der Haltung des heiligen Joseph gleichartige Darstellung der sog. „heiligen Familie mit dem heiligen Franziskus". Die heilige Familie, der sich die Base Elisabeth mit dem Johannesknäblein beigesellt hat, sitzt bzw. steht vor ihrem Hause. Da stürmt, eiligen Schritts, in vorgebeugter Haltung und mit gekreuzten Armen der heilige Franziskus auf sie zu. Maria blickt erstaunt, Joseph fast verdrießlich, als fürchte er angebettelt zu werden, Elisabeth freundlich, als ahne sie die beabsichtigte Huldigung. Das Jesukind kennt seinen opferfreudigen Verehrer, lächelt ihm liebevoll zu und streckt ihm sein rechtes Ärmchen entgegen. — Im trauten, familiären Verein sind vom Maler Maria, Elisabeth, Joseph und die beiden Kinder im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln gegeben. Der kleine Johannes hält in der Rechten einen hammerähnlichen Klotz. Daran ist eine Schnur befestigt; diese geht durch seine linke Hand und auch durch des Jesukindes linke Hand. Am Ende dieser Schnur flattert ein daran gebundenes Vöglein empor. Dieses garstige Spiel, mit dem der Künstler die beiden Kinder sich hier vergnügen läßt, und das leicht in eine Quälerei ausartet, hat Rubens offenbar aus Italien, wo es üblich ist und von italienischen Malern dem Jesuskind zuerst zugemutet wurde, mitgebracht. — Wie eine poesievolle, kleine Erzählung genießt man endlich des Meisters „Heilige Familie mit Heiligen" im Pradomuseum zu Madrid, ca. 1638 gemalt. In prächtigen Anlagen hat sich Maria niedergelassen. Auf ihrem Schoße, das Köpflein an der Mutter Brust ruhend, ist das Christuskindlein fest eingeschlummert. Andächtig beschauen den kleinen Schläfer die Heiligen Agnes, Katharina und Georg. Über Klein-Jesus schwirren zwei geflügelte Putten und betrachten den Schlummernden. Ein reizvolles Idyll spielt sich ganz in der Nähe ab. Der Johannesknabe und zwei weitere kleine Gefährten vergnügen sich mit einem Lämmlein. Es scheint nach Kinderart ziemlich laut dabei hergegangen zu sein. Nun hat ein Kleiner gemerkt, daß das Jesulein schläft. Wie erschreckt fährt er mit dem Zeigefinger der linken Hand an den Mund, weist mit der Rechten nach dem Schlummernden und blickt besorgt die lärmenden Spielkameraden an: „Pst! Stille! Er schläft! Wecken wir ihn nicht!" In weiter Ferner kehrt Sankt Joseph von der Arbeit heim.

Welcher Reichtum der Motive, welche Lebendigkeit in diesen zahlreichen Darstellungen der heiligen Familie! Selbst der heilige Joseph, der sonst bei diesen Schilderungen oft eine etwas unglückliche, vernachlässigte Rolle spielt, gleichsam das fünfte Rad am Wagen ist, wird von Rubens meist ganz geschickt in die Komposition einbezogen.

Wir wenden uns nun denjenigen Darstellungen des Künstlers zu, welche die Gottesmutter in Verbindung mit der Geschichte der Kindheit Jesu bringen. Hier ist zuerst der Verkündigung der Menschwerdung des Heilands durch den Engel des Herrn zu gedenken. Ein frühes Bild mit solchem Inhalt verwahrt das Hofmuseum zu Wien. Andachtsvoll war Maria an einem Betpulte in frommer Betrachtung versunken. Das Buch liegt geöffnet. Da hat sich unversehens der Engel, der die Botschaft bringt, auf ein Knie vor ihr niedergelassen. Maria erhebt sich, wie erschreckt. Miene und Handbewegung scheinen zu sagen: „Wie soll mir das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" Schon

aber naht vom Himmel, im Strahlenglanze, von Putten begleitet, in Gestalt einer Taube, der Hl. Geist, sie zu beschatten. Im übrigen zeigt die Wiedergabe diejenigen Motive, welche bereits die italienische Kunst des 15. Jahrhunderts diesem Thema zuerkannte. Anders wie die des Hofmuseumsbildes lautet die Auffassung des Bildes in der Akademie derselben Stadt. Die heilige Jungfrau, an einem Betpult niedergekniet, schaut diesmal ganz beruhigt dem Engel entgegen, der, in mächtiger Gestalt, wallender Gewandung, mit breiten Flügeln, von weithin strahlendem Lichtschimmer umflossen, fast gewaltsam auf Maria losfliegt. Dieses Stück erscheint in der Auffassung wie in den malerischen Qualitäten von Correggio, auch wohl gar von Tintoretto stark beeinflußt. — Den Besuch Mariä in Erwartung bei Elisabeth gibt ein Werk in der Galerie Borghese zu Rom. Auf der Treppe vor dem Hause empfängt die Base die Begnadigte und schüttelt ihr kräftig die Hand. Elisabeth zeigt Typus und Tracht der würdigen alten Matrone. Maria ist vornehm gekleidet und trägt einen Hut mit sehr breitem Rand. Auch Joseph ist mitgekommen und wird vom greisen Zacharias warm begrüßt. Eine derbe Magd, mit Kissen bepackt, steigt hinter Maria die Stufen hinauf. Die „Anbetung des neugeborenen Jesukindes durch die vom Felde auf Engels Ruf hin herbeigeeilten Hirten" verherrlichte Rubens in drei bedeutsameren Bildern: in der alten Pinakothek zu München, im Museum zu Marseille und in der Akademie zu Wien. Jedesmal liegt im Stalle, in einer Krippe, auf Stroh gebettet das göttliche Kind, von Maria, Joseph, Ochs und Esel ehrfürchtig umgeben. Hirtenvolk — Männer und Frauen — ist demütig genaht. In dem Münchener Gemälde schweben besonders zahlreiche und kräftige jubelnde Engelscharen hernieder; sie halten ein Schriftband mit dem Lobspruch: Gloria in Excelsis Deo et in terra pax. Das Wiener Bild atmet in jeder Beziehung völlig den Geist Correggios.

Außerordentlich glanzvoll mußte dem prachtliebenden Rubens die Schilderung der Anbetung der Könige aus dem Morgenlande gelingen. Hier war Gelegenheit, in den prunkenden Gewandungen der Könige und ihres reichen Gefolges der Darstellung ein festliches Gepräge zu geben. Die Fauna, welche mitgeführt wird, Kamele und Pferde, schillernde Rüstungen, leuchtende Körper der Knechte, welche die Geschenke schleppen, und jubilierender Putten, Mohren dunkelster Hautfarbe, oft mit hellen Kopftüchern bedeckt, reiche Goldverbrämung, Überfluß an Farbe und Licht, alle diese Faktoren ergaben Produkte, so kräftig wie möglich der Eigenart des sinnesfrohen Rubens entsprechend. Fast läuft unser Interesse an der Huldigung des vordersten Königs vor dem neugeborenen Gotteskinde, das von Maria gehalten, von Joseph beschirmt wird, Gefahr, von diesem mannigfachen und glänzenden Beiwerk erdrückt zu werden. Daher springt auch bei des Rubens Behandlung dieses Themas die Gestalt der heiligen Mutter weniger in die Augen. Das gilt zumal von den Werken im Pradomuseum zu Madrid, im Museum zu Lyon und in jenem zu Antwerpen, während auf der Tafel im Louvre zu Paris das eigentliche religiöse Thema der Darstellung, eben der Huldigungsakt, entschieden stärker betont ist. Die Zeremonie der Beschneidung des Christkindes gibt ein Gemälde der Kirche Sant' Ambrogio zu Genua. Die rituelle Handlung nimmt ein Rabbi gerade vor. Zwei weitere Männer schauen aufmerksam zu, wie dieselbe an dem Kinde, das auf einem Tische liegt, vollzogen wird; ein dritter betet aus einem großen Buche. Von den drei Frauen, welche um den Tisch herum sitzen, schauen zwei verzückt gen Himmel, wo in glänzender Lichterscheinung

kräftige, lobpreisende Engel sich tummeln. Die vorderste Frau schaut zur Seite, wo noch zwei weitere, eine jüngere mit einem Kinde und eine ältere, stehen. Welche aber von diesen Frauen Maria, ja ob sie überhaupt zugegen ist, läßt sich mit Sicherheit nicht behaupten. Jubelten in den Lüften die himmlischen Heerscharen nicht so mächtig, dürfte für viele dieses Bild der zur Andacht mahnenden Weihe entbehren. Gerade dieses Bild aber findet sich auch heute noch in einer Kirche. — In seiner Helldunkelwirkung völlig im Sinne des Correggio komponiert ist die „Flucht nach Ägypten" der Galerie zu Kassel. Ein geflügelter Genius, ein kräftiger Jüngling, führt den Esel, auf welchem Maria mit dem Kinde Platz genommen hat, ein anderer schwebt, die heilige Familie begleitend, zur Seite. Neben Maria schreitet Joseph, der, den Wald entlang, noch einmal zurückblickt. Obwohl unserem Thema ferner liegend, mag doch im Zusammenhang mit der Kindheit Jesu der „bethlehemitische Kindermord" der Münchener alten Pinakothek erwähnt werden. In dieser Komposition lebt dramatische Kraft. Das Blutbad spielt sich vor den Säulenhallen des Palastes des Herodes ab. Der Schmerz und die Verzweiflung der Mütter, die Roheit der Schergen sind mit stärksten Akzenten gegeben. Auffallen der Reichtum der Motive und die vornehme Gewandung einer Anzahl Mütter. Als die Kindheit Jesu betreffend mag noch des Rubens reizendes Kinderstück des Wiener Hofmuseums hier angereiht werden. · Das Jesulein, die beiden Johannesknaben und ein beflügelter Putto sind in einem Garten zusammengruppiert. Mit dem Lamme spielend, sich liebkosend, Obst pflückend und sammelnd bilden die vier ein herziges Quartett.

Dem heiteren, festlichen Wesen der Rubensschen Kunst lagen die Darstellungen der Verherrlichung Mariä am nächsten. Wie gern jauchzte sein Pinsel gleichsam auf in Schilderung der Himmelfahrt der Madonna! Ein triumphierendes Emporschweben der begnadigten Königin, von Licht umflossen, von jubelnden Engeln umringt, so tönt in mächtig packender Harmonie ein sieghaftes, hoffnungsgewisses „Sursum corda", „Empor die Herzen" aus diesen glänzenden Farbensymphonien. Und was oben die zur höchsten Ehre erkorene Jungfrau und die sie begleitenden Engelscharen freudigst bewegt, das gleiche Gefühl erfüllt unten den Aposteln und den heiligen Frauen, die das leere Grab umstehen, die schwellende Brust, läßt diese mit Herz, mit Blick und mit Hand der Entschwindenden nachstreben. Derartig ist die Auffassung des Meisters, mit ganz unwesentlichen Varianten, in allen seinen monumentalen Behandlungen des Stoffes in der Kathedrale zu Antwerpen, im Museum zu Brüssel, im Wiener Hofmuseum, in der Sammlung der Kunstakademie zu Düsseldorf und in der Heiligkreuzkirche zu Augsburg, sowie endlich in der an Pathos stärksten der fürstlich Liechtensteinschen Galerie zu Wien. Daß des Rubens Komposition allemal von des Tizian weltberühmter „Assunta" in Venedig abhängig ist, bedarf keines besonderen Hinweises.

Die „Krönung der Himmelskönigin" gab Rubens in drei Gemälden des Museums zu Brüssel, des Louvre zu Paris und des Kaiser Friedrich-Museums zu Berlin. Zwar krönt nicht, wie bei den italienischen Darstellungen fast durchgängig, der göttliche Sohn die heilige Mutter, sondern — wie auch bei Velazquez auf seinem Madrider Bild, vielleicht durch Rubens beeinflußt — nimmt in Gegenwart weniger Engelein die Dreieinigkeit den feierlichen Akt vor. Zu Seiten der Erkorenen schweben Gott Vater und Gott Sohn im

Begriffe gemeinsam ihr eine Krone aufzusetzen; oberhalb derselben flattert die Taube, in welcher der Hl. Geist sich verkörpert hat.

Eine Verherrlichung der Gottesmutter bedeutet endlich das Gemälde, welches der Fürstbischof von Freising, Ernst von Bayern († 1612), für die Kathedrale dieser Stadt bestellte, und das sich jetzt in der alten Pinakothek zu München befindet. Bezugnehmend auf Stellen der Geheimen Offenbarung des Evangelisten Johannes ist hier die unbefleckte Empfängnis Mariä gefeiert. Auf der Erdkugel schwebt Maria, mit dem Christuskinde in den Armen, geflügelt, in den Lüften. Engel mit heiligen Symbolen kreisen zu ihrer Linken und über ihr. An höchster Stelle schaut Gott Vater mit ausgebreiteten Armen wohlgefällig auf die reinste Magd. Zur Rechten derselben stürzen Sankt Michael und weitere starke Engel den Satan und die anderen Höllengeister mit bewaffneter Hand in den Abgrund. Ganz unten rechts hat wahrscheinlich Lukas van Uden die Stadt Freising mit dem Dom in das Bild hineingemalt, an dem Schülerhände beteiligt waren. Dagegen ist die Skizze zu diesem Altarwerke, die noch erhalten ist und sich bei Ed. Weber in Hamburg befindet, gänzlich von des Rubens eigener Hand.

Wenn irgendein Maler in seinen der Madonna geweihten Schöpfungen die hohe Königin des Himmels mit leuchtender Farbenkraft als sieghaft zum ewigen Triumph Geführte froh begeistert grüßte, dann war es Rubens. Aus seinen Marienbildern singt es:

„Und in einem Strom verloren
Jauchzt des Liedes Jubelton
Ihr, die Gottes Sohn geboren,
Strahlend nun auf ew'gem Thron.
Erd' und Himmel Gruß dir beut,
Gottesmutter, Himmelsfreud'!" (Esser S. I.)





Einige alttestamentliche Bemerkungen zur Kalumuinschrift.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

Im nordwestlichen Syrien, am Fuße des Amanusgebirges, in der Ebene zwischen diesem Gebirge und dem Kurd-Dagh liegt ein unscheinbares Kurdendorf mit Namen Sendschirli. Dort lag im 9. Jahrhundert v. Chr. die Hauptstadt des kleinen syrischen Reiches von Ja'di. Grabungen des deutschen Orientkomitees hatten dort schon vor mehr als 20 Jahren wichtige altsemitische Inschriften ans Licht gebracht, die Hadad-, Panamu- und Bar-Rekub-Inschrift (Ausgrabungen in Sendschirli I, Einleitung und Inschriften, Berlin 1893 [Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen der königl. Museen zu Berlin]). Eine noch bedeutsamere Inschrift war 1902 bei den Grabungen derselben Gesellschaft am selben Orte aufgefunden, hat aber bis vor kurzem auf ihre Publikation harren müssen, weil die minutiöse und spinose Arbeit des Zusammenfügens des in zahlreichen Stückchen zersprungenen Reliefs der Inschrift lange unverdrossene jahrelange Arbeit des damit betrauten Herrn Seils gefordert hat. Endlich hat vor kurzem von Luschan in den Ausgrabungen aus Sendschirli IV (Berlin 1911, Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen der königl. Museen zu Berlin, H. XIV) die wichtige Inschrift in einem zuverlässigen Texte durch eine von G. Kilz angefertigte, von L. Messerschmidt kontrollierte schematische Zeichnung allgemein zugänglich machen können. Ein Faksimile dieser Zeichnung gab J. Hehn-Würzburg seinem Aufsatze Die Inschrift des Königs Kalumu bei (Bibl. Zeitschr. 1912, S. 113–24); nach diesem wird die Inschrift im folgenden zitiert. Derselbe Würzburger Gelehrte teilt S. 117 f. die bisherige Literatur über die Inschrift mit. Hinzuzufügen ist freilich schon M. J. Lagrange, La Nouvelle inscription de Sendjirli (Revue biblique 1912, p. 253–59).

Daß die Inschrift Kalumus der Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. angehört, folgt mit Sicherheit 1. aus der Gleichzeitigkeit Chajas mit Salmanasar II., dem er 854 Tribut zahlte, 2. aus der Gleichzeitigkeit Panamus' II. und Bar-Rekubs mit Tiglatpileser III. (744–27) und 3. aus dem durch die Inschriften von Sendschirli und die Zakirinschrift nachweisbaren Stammbaum der Herrscher von Ja'di: Gabbar – Bmh (Lagrange vokalisiert Bamah) und Chaja, die Söhne des Gabbar, – Šaul oder Ša'ıl und Kalumu, die Söhne des Chaja – Panamu I. – Bar-ṣur – Panamu II. – Bar-Rekub.

Daß die neue Inschrift verdient, auch von den Theologen beachtet zu werden, mögen einige dem Alttestamentler beim Studium des Textes sich aufdrängende Beobachtungen zeigen, die auch die Leser unserer Zeitschrift interessieren dürften.

Der Schriftduktus der Inschrift ist der althebräische. Ähnlich wie diese Inschrift haben wir uns etwa die ursprüngliche Niederschrift der alten Quellen der

Samuelbücher und der Propheten Amos und Osee zu denken. Wie aber in der Textesüberlieferung der alttestamentlichen Bücher, ist die Verwechslung in dieser Schrift ähnlicher Buchstaben die Mutter von Fehlern des Textes geworden. So ist Z. 3 ב mit נ, Z. 5 י mit נ vom Steinmetzen vertauscht. Es ist nämlich בבה N. pr. statt בנה (vgl. Z. 16) und הלפניהם (= die vor ihnen waren) statt הלפייהם zu lesen.

Die Orthographie entspricht dem, was man für diese alte Zeit erwarten mußte. Vokalische Flexionsauslaute sind nicht geschrieben. So ist פעלת Z. 4 = פעלתי (= ich habe vollbracht), וכת Z. 6, 10, 11 = וכתי (statt וכנתי = ich war). פעל Z. 5 bedeutet פעלו (= sie vollbrachten), ש Z. 8, 11 שה (= Schaf), ז Z. 14, 15 זה (= dieser; das Wort ist enklitisch gebraucht ohne den sonst fast durchweg als Worttrenner gebrauchten Punkt), אב Z. 3 אבי (= mein Vater; volle Konsequenz wird vermißt, wie אבי Z. 5. 9 zeigt; damit ist natürlich das allmähliche Eindringen der Vokalbuchstaben ins biblische Hebräisch zu vergleichen) und אחי (= mein Bruder), לפן Z. 9 לפני (= angesichts), חז Z. 11 חזה (= er sah), על Z. 5 עליו (= gegen ihn), כס Z. 12 כִּסָּיו (= es deckte ihn; vgl. יְכַסְיֻמוּ Ex. 15, 15). So finden hier die auf anderem Wege durch die alttestamentliche Textkritik gewonnenen Erkenntnisse über die althebräische Orthographie eine neue Illustration.

Grammatisch verdient jedenfalls der Ausdruck הַלְפְנֵיהֶם Z. 5 (s. o.; = diejenigen, welche vor ihnen waren) wegen des singulären Gebrauches des Artikels notiert zu werden, nicht minder die eigentümliche Weiterbildung in der Richtung zum Adjektiv bei לפני, woraus Z. 10 ein הַלְּפָנִם (= die früheren) wurde.

Die Sprache ist das unserem biblischen Hebräisch so nahestehende Kanaanäisch, wie es die Phönizier schrieben. Nur Z. 1 und Z. 9 erscheint das aramäische Wort בַּר für Sohn. Eine Analogie aus der ältesten Inschrift des Königs ʿEzanā von Aksum führt E. Littmann an (Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1911. XLV, 978 f.). Dort ist nämlich im Titel des Königs das archaistische בן, im Kontexte dagegen ודר gebraucht. Lidzbarski sucht den Grund für den Gebrauch von בר darin, daß „die Form des Patronymikon פ' בר (= Sohn Jemands) halb erstarrt war und daher auch in dem phönizischen Texte beibehalten wurde" (Deutsche Literatur-Ztg. 1912, Sp. 95). בר dürfte m. E. in der Königsgenealogie etwas Titelartiges an sich gehabt haben im Sinne von Nachfolger, Inhaber des Thrones Jemands. So kann בר der Kalumuinschrift vielleicht zur Aufhellung des singulären בַּר in Ps. 2, 12 huldigt dem Sohne [בַר] herangezogen werden, wo doch schließlich alle vorgeschlagenen Textesänderungen gegenüber der einmütigen Textesüberlieferung nur Notbehelf sind. In der Wahl dieses Ausdruckes in der Psalmenstelle würde dann die Idee enthalten sein: Wie der König sonst sein Anrecht auf den Thron als Sohn und Nachfolger seines Vaters (פ' בר) hat, so David als Adoptivsohn Jahwes, der zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du" (Ps. 2, 7). Man könnte sogar geneigt sein, die Vermutung auszusprechen, daß möglicherweise ursprünglich בר יהוה (= Sohn Jahwes) dagestanden hätte, so daß anzunehmen wäre, יהוה sei absichtlich getilgt.

Z. 6 7 übersetzte Littmann (a. a. O. Sp. 95): „Auch ich war in der Gewalt der Könige, denn weggezehrt war mir der Bart, weggezehrt mir die Hand" und meinte es dadurch erklären zu können, daß „bereits sein Bart, d. h. seine Manneswürde, und seine Hand, seine Wehrkraft, ihrer (sc. der mächtigeren Nachbarn) Gier zum Opfer gefallen" war. Lagrange (a. a. O. S. 255) übersetzt dagegen: „Et j'ai été dans la main des rois comme un feu qui consume la barbe, et comme un feu qui consume la main." Hehns Auffassung wird aber durch den Kontext und die Sprache als die richtige empfohlen; er übersetzt: „Auch ich war in der Hand der Könige, so

daß ich aß meinen Bart und so daß ich aß meine Hand" und erklärt das als sprichwörtliche Redensart, die sagen wolle: „Ich hatte nichts mehr zu nagen und zu beißen. Um den Hunger zu stillen, beißt er in seinen Bart und in seine Hand" (S. 122). Von hier aus findet Js. 9, 19 f. seine Erklärung. Früher glaubte ich, außer anderem auch זְרֹעוֹ des M. T. ändern und dann übersetzen zu sollen:

19. „Keiner erbarmt sich[1] des anderen,
und man frißt rechts und bleibt hungrig,
und man ißt links und wird nicht satt;[2]
Ein jeder ißt[3] das Fleisch des anderen,[4]
20. Manasses Ephraim und Ephraim Manasses,
zusammen streiten sie[5] wider Juda."

Im Lichte der Stelle der Kalumuinschrift ist es mir aber wahrscheinlicher, daß (*τοῦ βραχίονος*) *τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* des Gr. nicht anderes ist als eine aus (ז)רֵעוֹ herausgezogene falsche Deutung eines Mannes, der die sprichwörtliche Phrase vom Essen des Fleisches des Armes nicht mehr verstand. V. 19 IV ist זְרֹעוֹ des M. T. deshalb beizubehalten und zu übersetzen: „Ein jeder ißt das Fleisch seines Armes" d. h. er hat nichts mehr zu essen. Daran schließt sich der Gedanke der gegenseitigen Zerfleischung in V. 20 gut an.

Z. 7 8 berichtet Kalumus: „Und mächtig war wider mich der König der D[an]unäer (?), aber ich dingte wider ihn den König von Assur." Dadurch erhält eine neue Parallele das Verfahren des Königs Achaz von Juda, der, von Razon (so ist statt Razin zu lesen) von Syrien und Phakee von Israel bedrängt, nach 1. Kön. 16, 7 f. (vgl. Js. 7) die Hilfe Tigletpilesers III. von Assyrien gegen die übermächtigen Gegner sich erkaufte.

Z. 8 heißt es von der Notzeit vor Kalumu: „Eine Jungfrau gab man für ein Schaf und einen Mann für ein Gewand." Das ist eine Parallele zu Joel 4, 3, wo es von der Zeit der Unterdrückung Israels durch die Heiden heißt: „Die Knaben haben sie für Speise gegeben und die Mädchen für Wein verkauft." Daß בַּזּוֹנָה (= für eine Hure) bei Joel Textfehler ist, lehrt der Parallelismus (Wein!) einwandfrei. Fraglich kann es nur sein, ob man mit Oort in Anlehnung an Vulg. (in prostibulo = מְזוֹנָה?) בַּמָּזוֹן (Gen. 45, 25; 2. Chron. 11, 23) setzt oder מָזוֹן (Sir. 37, 28) vorzieht.

Die ganze Darstellung Kalumus ist getragen von der altorientalischen Not- und Heilszeitvorstellung. Jene beherrscht die erste, diese die zweite Hälfte der Inschrift. Die Heilszeit für Ja'di bricht an mit dem Regierungsantritt Kalumus: 9. „Ich Kalumu, der Sohn des Chaja, bestieg den Thron meines Vaters. Vor den 10. früheren Königen zeigten sich die Ansässigen[6] anhänglich wie Hunde. Aber ich, wie vielen wurde ich Vater, und wie vielen wurde ich Mutter, 11. und wie vielen wurde ich Bruder! Und wer noch nicht das Gesicht eines Schafes gesehen hatte, den machte ich zum Herdenbesitzer. Und wer das Gesicht eines 12. Kindes noch nicht gesehen hatte, den machte ich zum Besitzer von Kindern und zum Besitzer von Silber und zum Besitzer von Gold. Und wer von Jugend auf kein Linnen gesehen hatte, den deckte in meinen Tagen 13. Byssus. Und ich faßte die Ansässigen[7] an der Hand,

[1] יַחְמֹל Gr. Vulg. [2] יִשְׂבָּע Gr. Vulg. [3] יֹאכֵל Gr. Vulg. [4] רֵעוֹ nach Gr.
[5] יִלָּחֲמוּ Gr. (*πολιορκήσουσιν*): Wortspiel mit לחם = 1. bekämpfen (Ni.) und 2. verzehren.
[6] Wahrscheinlich bedeutet das משכבים.
[7] S. Anm. 6.

und sie gewannen eine Zuneigung wie die Zuneigung der Waise zur Mutter." Man sieht, daß die eschatologische Rettervorstellung auch in Ja'di auf den neuen König des Landes angewendet ist, wie dasselbe in Babel und in Ägypten, im Reiche des Cyrus und Alexanders des Großen, der Ptolemäer und Seleuziden, endlich der römischen Cäsaren geschehen ist. Ich darf hierfür wohl etwa verweisen auf meine Ausführungen in G. Essers und J. Mausbachs Buch „Religion, Christentum, Kirche" (I, S. 779 ff., 788 ff., Kempten und München 1911).

Auf einen speziellen Zug der Schilderung der Heilszeit macht Lagrange (a. a. O. S. 259) aufmerksam, nämlich auf die in der eben mitgeteilten Stelle Z. 10–12 enthaltene Schilderung des Überflusses der Heilszeit nach dem Mangel der Notzeit. Wie hier wird auch in die parallelen Schilderungen des Ernte- und Herdensegens der messianischen Weissagungen altes Bildergut altorientalischen Stiles hineinragen. Man vergleiche beispielsweise Am. 9, 11–15 mit der eben mitgeteilten Stelle unserer Inschrift.

Zur Abfassung des Memorare, o piissima Virgo

erhalten wir folgende Zuschrift:

In Heft 4 vom 15. April Ihrer geschätzten Zeitschrift „Theologie und Glaube" 1912 findet sich S. 314 ein Artikel „Die Anrufung Auxilium Christianorum und die Lauretanische Litanei". Daselbst wird das berühmte „Gedenke, o gütigste Jungfrau Maria, daß es von Ewigkeit her" zwar nicht mehr dem großen Marienverehrer und Ordensreformer von Clairvaux, dem hl. Bernhard, zugeschrieben, wohl aber einem heiligmäßigen Priester Claudius Bernard, gestorben zu Paris im Jahre 1641 im Dienste der Caritas.

Es sei hier erlaubt, inbezug auf die erwähnte Frage hinzuweisen auf den Artikel von N. Paulus in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 26 [1902], S. 604–606, einen Artikel, auf dem selbst die Ausführungen in Herders Konv.-Lexikon fußen (ad v. Memorare). Dort wird die Behauptung, dies Gebet sei erst im 17. Jahrhundert verfaßt worden (also vom Abbé Claude Bernard † 1641), als ganz irrig bezeichnet. Es war dies noch die Ansicht von Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. III. Freiburg 1882, S. 628. Demgegenüber stellt N. Paulus fest, daß jenes Gebet sich in verschiedenen gedruckten Gebetbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts vorfindet, sowohl in lateinischer als in deutscher Fassung, und erwähnt dabei auch die Heidelberger Handschrift aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, auf die schon der Pastor bonus 1898 aufmerksam gemacht hatte. Speziell hebt Paulus hervor das Gebetbuch des Zisterzienserabtes Nicolaus Salicetus: Liber meditationum ac orationum devotarum qui anthidotarius anime dicitur. Argentine (Straßburg) 1489. Dort findet sich unser Memorare mit einigen unwesentlichen Änderungen der heutigen Form als Teil eines anderen längeren Gebetes zur Mutter Gottes. In separater Fassung habe er es in keinem Gebetbuch jener Zeit gefunden.

Soviel über die Abfassungszeit, soweit sich einstweilen die Forschungen erstrecken. Inbezug auf die Autorschaft schweigt das Gebetbuch von 1489 gänzlich, ein anderes von 1572 schreibt das Gebet dem hl. Chrysostomus zu, wobei es sich stützt auf ein Cölner Gebetbuch: Hortulus animae. Doch verdient diese Nachricht nach Paulus keine Beachtung, ebensowenig wie die über den hl. Bernhard als Verfasser des Memorare.

Rom. P. Franz X. Rader C. SS. R.

Darf man das Brevier im Jahre 1912 bald nach dem alten, bald nach dem neuen Brevier beten?

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie in Paderborn.

Eine Entscheidung auf die oben gestellte Frage hat Mgr. Casartelli, Bischof von Salford (England) herbeigeführt, indem er sie der Kongregation der Riten unterbreitete. Seine Anfrage erstreckte sich zugleich auf die Zelebrierung der heiligen Messe. Die Antwort der Kongregation erging am 24. Febr. 1912; sie ist nach dem „Tablet", mitgeteilt im Canoniste contemperain 32 (1912), p. 357 und lautet:

1. Licere cuivis officium divinum persolvere aliis diebus ex novo Psalterio, aliis vero ex antiquo **ad lubitum** perdurante anno 1912.

2. Quoad Missam, standum esse Kalendario ecclesiae ubi Missa celebratur; excepto tamen tempore Quadragesimae quo, qui utuntur novo Psalterio possunt dicere Missam de feria currente, exceptis tamen diebus primae et secundae classis, iuxta rubricas ad normam Bullae, Divino afflatu, tit. X, n. 2.

Die Entscheidung bezüglich des Breviers ist klar und bestimmt.

Was die Antwort über das Zelebrieren der heiligen Messe angeht, so könnte dabei der Zweifel entstehen, ob die Wahl während der Fastenzeit nur denjenigen gestattet werden sollte, welche das neue Brevier beteten (qui utuntur novo Psalterio); die mit der Constitutio: Divino afflatu publizierten Praescriptiones temporariae (Act. Ap. Sedis III [1911], p. 650) enthalten die Einschränkung nicht. Praktisch ist diese Frage ja jetzt bedeutungslos.

Boudinhon führte bereits in seinen beachtenswerten Erörterungen über das neue Psalterium Autoren an (l. c. p. 236), welche sich für diese Wahlfreiheit aussprachen. Dazu gehört auch M. Bastien. Letzterer sagt: „Es ist allerdings nicht erlaubt, an demselben Tage den einen Teil des Offiziums nach dem neuen, den anderen nach dem alten Brevier zu beten. Aber man kann an verschiedenen Tagen, wenn man einen ernsthaften Grund hat, zu dem alten Brevier zurückkehren. Pius X. hat dem Klerus eine Vergünstigung gegeben. Indem er ihm gestattete, das neue Brevier zu gebrauchen, hat er keineswegs untersagt, zum alten zurückzukehren." Boudinhon machte sich diese Ausführungen zwar nicht zu eigen, aber erklärte, daß er eine (seinem Vernehmen nach jüngst erfolgte) Entscheidung anerkennen werde. Das tut er jetzt mit dem Hinweis auf die oben mitgeteilte offizielle Erklärung der Ritenkongregation.

Was ist „Kapitalismus"?

Bemerkungen zu der Schrift: Unternehmung und Mehrwert.

Eine sozial-ethische Studie zur Geschäftsmoral von Franz Keller, Doktor der Theologie und der Staatswissenschaften.[1]

Von Wilhelm Hohoff, Paderborn.

In seinem berühmten Werke über das „Kapital" gibt Karl Marx, wie es auf dem Titelblatt der englischen Ausgabe auch ausdrücklich gesagt ist, eine „Analyse der **kapitalistischen** Produktionsweise".

Herr Keller, zurzeit Pfarrer in Heimbach bei Freiburg in Baden, versucht in der oben erwähnten Broschüre, die soeben als Vereinsschrift des Görres-Vereins

[1] Im Handel erschienen bei Ferd. Schöningh in Paderborn als Band 12 der Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, herausgegeben von Prof. Dr. Beyerle in Göttingen.

an die Mitglieder verteilt wurde, den Nachweis zu erbringen, daß Marx im wesentlichen völlig unrecht hat und ganz irrig geht.

Und wie führt Keller diesen Beweis? Er konstruiert sich einen eigenen idealen Begriff von kapitalistischer Produktionsweise oder Kapitalismus und fingiert ebenso einen idealen Unternehmer oder Kapitalisten und zeigt dann mit Leichtigkeit, daß gegen eine solche Muster-Institution und Muster-Person nicht das allergeringste einzuwenden sei.

Er selbst schreibt am Schluß seiner Schrift:

„Zusammenfassend ist also zu sagen: Nicht dem ‚Kapitalismus' im **landläufigen** Sinne wird hier das Wort geredet.

Kapitalismus in diesem Sinne als Erwerbssucht und Gewinnstreben rein nur um des Gewinnes willen, Kapitalismus, der kein höheres Ziel und keinen höheren Daseinszweck kennt als Vermehrung des Besitzes, dieser Kapitalismus ist Mammonismus, ist ein unversöhnlicher Gegensatz zum Christentum . . .

Etwas anderes aber als dieser Mammonismus ist die [von Keller supponierte] Wirtschaftsform der kapitalistischen Unternehmung, kurzweg oft auch Kapitalismus genannt. Sie ist nicht notwendig verbunden, nicht wesenseins mit dem Mammonismus, der sie allerdings nur zu gern in sein Joch spannt. Sie ist ein gewaltiges, sittlich einwandfreies Werkzeug in der Hand dessen, der sie gebraucht.

Der Zweck dieser Untersuchung aber gipfelt eben darin, zu zeigen: der christliche Geist kann die Wirtschaftsform der kapitalistischen Unternehmung gebrauchen, kann sie in den Dienst der höchsten Ideale stellen und soll es tun, um das moderne Geschäftsleben aus der **Knechtschaft** des **Pseudo**kapitalismus, des Mammonismus zu befreien" (S. 94).

Nun sagt aber schon vor mehr als 50 Jahren ein sehr tüchtiger katholischer Theolog und Philosoph:

„Es ist eine der allermerkwürdigsten Eigentümlichkeiten bei den peripatetischen Scholastikern, daß ihre Terminologie eine ganz und gar aus dem gewöhnlichen Leben genommene ist. Wie wird man einst noch staunen, wenn es sich herausstellt, daß das Schimpfen der Neueren auf die Terminologie der Alten bloß daher kommt, daß die Neueren von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des gemeinen Lebens und der allgemeinen Wirklichkeit abgewichen sind, deshalb die Mystifikation der Terminologie den Neueren, nicht aber den Alten zuzuschieben ist! Darüber müßte ein Foliant geschrieben werden" (Plaßmann, Schule des hl. Thomas Ib. Supplement zum I. Bd. Paderborn 1859, S. 370).

Was ist Kellers Verfahren anders als eine solche „**Mystifikation** der Terminologie"?

Der größte Denker des Altertums, auf dessen Schultern die ganze Scholastik steht, dem sie folgt – mitunter selbst zu weit, – sagt, es gäbe **zwei**, wesentlich verschiedene, Wirtschaftsformen: die Ökonomik und die **Chrematistik**.

Dem naturgemäßen Gütererwerb, dessen Ziel die Befriedigung des naturgemäßen Bedarfes des Familien- und öffentlichen (Staats)haushaltes ist (*οἰκονομική, ἡ περὶ τὴν τροφήν*), wird als naturwidrig die Gelderwerbkunst (*χρηματιστική*) gegenübergestellt (Aristot. Polit. I, c. 3; alias 8 ff.).

Diese auf das Geld als solches gerichtete Spekulation tritt zuerst „in ganz einfacher Gestalt" (*ἁπλῶς ἴσως*) auf im Kleinhandel, später „bei vermehrter Erfahrung künstlicher". Alsdann handelt es sich bei dem Umsatz nicht mehr bloß um die Anschaffung des Hausbedarfes, sondern um ein auf den meisten **Profit** (*κέρδος*) gerichtetes Spekulationsgeschäft. Die Erwerbskunst ist die Kunst geworden zu spekulieren, wo viel Geld herauszuschlagen ist. An die Stelle des durch den Hausbedarf begrenzten natürlichen Reichtums und Gütererwerbs ist das spekulative Kapital getreten, das den Gelderwerb als Selbstzweck betrachtet „und maßlos wie diese Geldbereicherung, werden dann die Bedürfnisse der entfesselten schrankenlosen

Leidenschaften, die nach maßlosen Befriedigungsmitteln des schrankenlosen Sinnengenusses streben".

Der Handel erscheint auch bei Aristoteles, ebenso wie bei Plato, in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt wesentlich als ein Parasit der Volkswirtschaft, dessen Tätigkeit zur Produktion nichts hinzufügt, sondern immer nur für den einen gewinnt, was sie den anderen nimmt. Nur so ist es zu verstehen, wenn die auf den bloßen Handelsgewinn berechnete Erwerbskunst getadelt wird, weil sie „οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν" (23, 1258b). Denn der Handel, sagt R. Pöhlmann mit vollstem Recht, kann doch nicht deshalb getadelt werden, weil er in „gegenseitiger Übereinkunft" (statt in der Natur) gegründet ist, wie Susemihl übersetzen will. Denn auch der Gebrauch des Geldes ist „durch Übereinkunft eingeführt" (§ 14) und wird trotzdem von Aristoteles vollkommen gebilligt (Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, 1893–1901, I, 223–231. – Marx, Das Kapital I[4], S. 115, 127).

Man hat die, angeblich irrigen, wirtschaftlichen Ansichten des Aristoteles damit zu entschuldigen gesucht, daß man sagte, sie erklärten sich aus dem primitiven Zustand der wirtschaftlichen Entwicklung seiner Zeit.

Diese Ausrede ist völlig unhaltbar. Über die Intensität der merkantilen Entwicklung s. Beloch, Die Handelsbewegung im Altertum, Jbb. f. NÖk. 1899, S. 626 ff., der die Handelsbewegung des athenischen Reiches auf 500–600 Millionen Mark, die der hellenischen Welt gegen den Ausgang des 5. Jahrhunderts auf kaum unter 2 Milliarden schätzen zu dürfen glaubt. Belege für den Fabrikbetrieb bei Büchsenschütz, Besitz und Erwerb S. 336 ff. und Beloch, Die Großindustrie im Altertum; Ztschr. f. Sozialwissensch. Bd. II, S. 21 ff. Wir finden z. B. fabrikmäßig betrieben: Müllerei, Bäckerei, Gerberei und Lederarbeit, Schreinerei und Töpferei, die Textilgewerbe, die Fabrikation von Lampen, Messern, Schwertern, Schilden, musikalischen Instrumenten, die Zubereitung von Salben usw.

Trotzdem existierte damals, wie im Mittelalter in Italien, die kapitalistische Produktion nur erst keimartig und sporadisch. Doch findet sich schon auch hier die für den entwickelten Kapitalismus charakteristische Scheidung zwischen dem Unternehmer und technischen Leiter (ἐπιστάτης, ἐπίτροπος, ἡγεμὼν τοῦ ἐργαστηρίου).

Der Arbeiter, der als Sklave zur lebendigen Maschine, zum „ὄργανον ἔμψυχον" geworden war, gehörte nicht mehr sich selbst an. Er war dem Kapital „einverleibt" (servus pecunia domini), oder wie Aristoteles es ausdrückt, gleichsam ein „Teil des Herrn selbst" (μέρος τι τοῦ δεσπότου). Die Römer sagten, er sei ein Pertinens des Grund- und Bodens, und nannten daher den Reinertrag aus einem Landgute „fructus fundi", den Ertrag aus einem städtischen Handels- oder Fabrikbetrieb „fructus servi", Einkommen vom Sklaven. Sie hatten noch keinen Grund, sich selbst und anderen blauen Dunst vorzumachen.

Die Arbeitskräfte waren willenlose Werkzeuge in der Hand des Unternehmers: „Hände", wie der kapitalistische Jargon der neueren Zeit, „dienende Leiber" (σώματα οἰκετικά), wie der griechische Arbeitsherr sich ausdrückte.

War der Arbeiter, was nicht selten der Fall, freier Bürger, so war er auch nicht viel besser daran wie der Sklave.

Da Nutzung der Arbeitskraft zugleich Nutzung des Menschen selbst ist, so räumt der Arbeiter durch den Verkauf seiner Arbeitskraft einem anderen zugleich die Herrschaft über seine Person ein, demselben, dem er politisch als „Freier" und „Gleicher" gegenübersteht! Seine Lebensführung wird in körperlicher, moralischer, geistiger und damit auch sozialer Hinsicht abhängig vom Arbeitgeber.

Den Hauptunterschied zwischen freiem Arbeitsverhältnis und Sklavereiverhältnis sieht Aristoteles nur darin, daß der unfreie Arbeiter einem bestimmten Herrn dient, der freie jedem beliebigen. (S. Pöhlmann II, 163 ff. und Histor. Ztschr. Bd. 80, 1898, S. 393 ff.)

Als im 14. Jahrhundert in Italien sporadisch die kapitalistische Produktion aufkam, zeigten sich sofort alle ihre traurigen Wirkungen und Folgen in erschreckendem Lichte. Alfred Doren sagt darüber: Als Betriebssystem charakterisiert sich die Florentiner Wollenindustrie des 14. und 15. Jahrhunderts „als System der Verbindung zwischen Werkstatt- und hausindustrieller Arbeit; als Wirtschaftsform dagegen zeigt sie fast alle Merkmale des ausgebildeten, hochentwickelten Kapitalismus".

„Die menschliche Arbeitskraft galt damals so gut als Teil, als notwendige Ingredienz der Produktion, wie die Arbeitsmittel und sachlichen Produktivkräfte; in allen Äußerungen, die aus den Kreisen des Florentiner Großbürgertums stammen, in den Motivationen der zünftlerischen und staatlichen Gesetze, in den Chroniken der bürgerlichen Geschichtsschreiber, der Villani, Stefani, Capponi und anderer, herrscht die Anschauung vor, die uns aus den Schriften der extremsten englischen Klassizisten geläufig ist: Der Arbeiter als menschliches Wesen, mit Bedürfnissen und Ansprüchen, mit einer Sehnsucht nach Licht, Luft und Freiheit, ist für sie noch nicht vorhanden. Die absolute Herrschaft des Kapitals über alle Arbeitsmittel mit Einschluß der menschlichen Arbeitskraft galt als unumstößliches Naturgesetz; nicht einmal der Gedanke fand Raum, daß es auch anders hätte sein können, daß hier ein Gegensatz zweier Klassen vorhanden sei, daß zwischen denselben ein Kampf stattfinde und sein Recht habe, und daß in diesen neutrale Gewalten, wie Staat und Kirche, sich als außerhalb stehende Mächte einmischen könnten. Das Kapital ist das ursprüngliche, allein berechtigte, arbeitgebende Element, der Arbeiter gleichsam nur durch dieses geschaffen; nur dadurch existenzberechtigt, daß er sich ihm willenlos unterwirft; er ist ihm zum Danke verpflichtet, daß es ihn, den ‚Armen, Elenden', unterhält, wie der Vater das Kind, daß es ihm die Möglichkeit gibt, zu leben; läßt er es an diesem Danke fehlen, so wird er zum Rebellen. So etwa lautet die Quintessenz aller ökonomischen und sozialen Weisheit jener Zeit, wie sie in Chroniken, in Tagebüchern und in den Proömien der Urkunden niedergelegt ist" . . .

Was Pöhlmann von dem Handarbeiter in Athen sagt: „Er ist in der Tat nichts als ein Werkzeug, das einzig und allein um der Produktion willen existierte" . . . das gilt fast wörtlich auch von den Arbeitern der Florentiner Tuchindustrie.

„Die Gewebeindustrie der toskanischen Städte, und am deutlichsten die ihrer Führerin Florenz, zeigt uns das Bild des ausgereiften, brutalen Kapitalismus mit allen seinen Folgen" . . . (Doren, Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte, 1901, Bd. I, S. 449, 471, 475, 481.)

Beim Aufkommen der kapitalistischen Produktion im 14. Jahrhundert zeigte sich auch offensichtlich und handgreiflich, woher der Mehrwert oder Kapitalprofit kommt. Der Verdienst der Arbeiter in Florenz, die bis dahin vielfach oder meist selbständige kleine Handwerksmeister gewesen waren, sank von 12 auf 8, also um ein Drittel des früheren Betrags. Diese Differenz floß jetzt in die Taschen der kapitalistischen Unternehmer und bildete den Kapitalprofit. – In England sank der Arbeitslohn von 1 Schilling auf 1 Sixpence, d. i. ein halber Schilling, also um die volle Hälfte. (S. unsere Schrift: Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 1908, S. 192 ff.)

* * *

Das ist der **Kapitalismus**, der geschichtlich gewordene, der wirkliche und „landläufige", um mit Keller zu reden.

Diesen landläufigen Kapitalismus hat Marx analysiert und kritisiert. Keller glaubt ihn schlagend widerlegt zu haben, indem er sich einen „wahren", „eigentlichen", „sittlich guten" Kapitalismus imaginiert, und den wirklich herrschenden, „das moderne Geschäftsleben" in „Knechtschaft" haltenden Kapitalismus „Pseudokapitalismus" tauft.

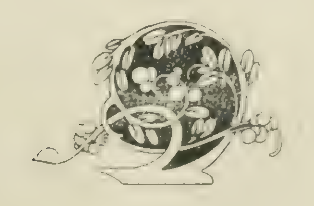
Von Aristoteles' Analyse der Chrematistik hat Schäffle ausdrücklich anerkannt, daß sie „im Kern die ganze moderne Kritik des Kapitals" enthalte (Bau u. Leben des soz. Körpers I, 256), insbesondere sei die Marxsche Werttheorie im letzten Grunde eine Entlehnung aus der Wucherkritik des Aristoteles (Tüb. Ztschr. f. d. ges. Staatsw. 1890, S. 213).

Karl Marx sagt im Vorwort zur ersten Auflage seines Werkes:

„Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Lichte. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die **Personifikation ökonomischer Kategorien** sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt . . . den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag" (S. VIII, 4. Aufl.).

„Die Verwertung des Werts (d. h. die Produktion von Mehrwert) ist sein (des Kapitalisten) subjektiver Zweck, und nur soweit wachsende Aneignung des abstrakten Reichtums (Tauschwerts) das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktioniert er als Kapitalist oder personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital" (S. 116, 4. Aufl.).

„In den Kontroversen über diesen Gegenstand hat man die Hauptsache übersehen, nämlich die **differentia specifica** der kapitalistischen Produktion. Arbeitskraft wird hier gekauft, nicht um durch ihren Dienst oder ihr Produkt die persönlichen Bedürfnisse des Käufers zu befriedigen. Sein Zweck ist Verwertung seines Kapitals, Produktion von Waren, die mehr Arbeit enthalten, als er zahlt, also einen Wertteil enthalten, der ihm nichts kostet und dennoch durch den Warenverkauf realisiert wird. Produktion von Mehrwert oder Plusmacherei ist das absolute Gesetz dieser Produktionsweise" (S. 582 f.). – Der Kapitalismus „proklamierte die Plusmacherei als letzten und einzigen Zweck der Menschheit" (S. 719).





I. Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

1. Constitutio apostolica **de urbis vicariatu:** „Etsi Nos" v. 1. Jan. 1912 (S. 5 ff.).[1] Der Papst nimmt eine vollständige Neuordnung der Verwaltung der Diözese Rom vor, um diese Verwaltung mit der neueren kirchlichen Gesetzgebung in Einklang zu bringen, sie den Zeitbedürfnissen anzupassen und für eine raschere Geschäftserledigung geeignet zu machen. Die römische Diözesankurie (Vikariat) erhält vier besondere und im allgemeinen voneinander unabhängige Ämter mit je einem eigenen Leiter. Geeint ist die Verwaltung in der Hand des Kardinalvikars, dessen Vollmachten auch bei Erledigung des päpstlichen Stuhles bestehen bleiben. – Das Amt des früheren Vizegerenten fällt künftig fort. Der jetzige Inhaber, Josephus Ceppetelli, Patriarch von Konstantinopel, behält den Titel indessen noch bei; er tritt an die Spitze des I. Amtes für Kultus und Visitation als Kommissarius. Die Visitation in Rom wird einer besonderen Kommission übertragen, deren Präses der Kardinalvikar, deren geborene Mitglieder die Kardinalpräfekten der Kongregationen S. Concilii und Religiosorum, deren Sekretär der erwähnte Kommissar sind. Zum erstenmal ist eine Visitation Roms vorgesehen für 1916; sie wird dann regelmäßig von 5 zu 5 Jahren abgehalten. – Dieser Abteilung unterstehen auch die Lipsanothek (für Aufbewahrung bezw. Austeilung der Reliquien), die Vereinigung für Archäologie und Kirchenmusik, wie eine besondere Kommission für kirchliche Kunst. – Das II. Amt ist eingerichtet für die Disziplin des Klerus und des Volkes. An seiner Spitze steht ein Assessor. An der Spitze der vier Abteilungen dieses Amtes für 1. den Klerus, 2. die religiösen Fraueninstitute, 3. die niederen und höheren Schulen, und 4. für die Bruderschaften und Vereine steht je ein Sekretär. Dieses Amt stellt auch für die nach Rom kommenden auswärtigen Priester das Zelebret aus. Die in den Diözesen neu eingerichteten besonderen Organe: die Examinatores cleri (für Rom 18, von denen 9 für dieses Mal auf 10 Jahre bestellt werden), die Konsultoren bei einer amotio parochi, der Überwachungsrat, die Seminardeputierten und eine commissio directiva für den priesterlichen Dienst gehören zum Amte II. – Für die Leitung der Pastorierung des sog. ager Romanus um Rom ist ein eigener Delegat vorgesehen. – Das III. Amt ist für die Gerichtssachen eingerichtet. An seiner Spitze steht als ordentlicher Richter der Kardinalvikar, der indessen durch einen Auditor als den Offizial der Diözese Rom für gewöhnlich vertreten wird. Die Ernennung des Substituten des Offizials und der Mitrichter ist dem Papste vorbehalten; der Promotor iustitiae und der defensor vinculi werden vom Kardinalvikar unter Approbation des

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

Papstes ausgewählt. Zur Kompetenz des Gerichts gehören außer den Zivilstreitigkeiten des Klerus die Straf- und Ehesachen. — Das IV. Amt hat die Kassenführung; an seiner Spitze steht ein Präfekt. Es hat die Gehälter auszuzahlen usw. und die Stiftungen zu verwalten. Besondere Schlußvorschriften regeln Einzelheiten des Geschäftsganges. —

2. Die gleiche Sorge für die Stadt Rom selbst hat auch die päpstliche Bulle: Cum Nos an den Kardinal Pompili v. 30. Novemb. 1911 (S. 169 ff.) veranlaßt. Damit **überweist der Papst dem Kardinal die Kirche St. Maria in Domnica** oder Navicella, auf daß für die in letzter Zeit daselbst stark angewachsene Bevölkerung eine geregelte Seelsorge eingerichtet werden könne. Die zur Kirche gehörigen Gebäude dienten bis dahin den Prokuratoren Melchitischer Mönche.

3. Aus den zahlreichen apostolischen Schreiben und päpstlichen Briefen, welche hauptsächlich der Förderung der Frömmigkeit dienen, seien hervorgehoben:

a) Der Brief an den Erzbischof Johannes Bapt. Castro in Caracas (Venezuela): **de instauranda cleri disciplina** „Sollicitis nobis" v. 8. Dezemb. 1910 (S. 23 ff.). Der Papst tadelt schmerzlich, daß viele Geistliche in Venezuela unter Verachtung aller priesterlichen Pflichten dahinlebten: adeste igitur animis et sine cunctatione, obsecramus, admovete manus ad medendum. Damit ein guter Nachwuchs komme, sollen Tridentinische Seminare errichtet werden. Darin soll gute und strenge Disziplin herrschen. Bei den Studien solle die Lehre des hl. Thomas Führerin sein; die lateinische Sprache dürfe nicht vernachlässigt werden. Die Kandidaten des Priestertums müssen erst im Seminar erprobt werden. Besser ist es, keine Priester zu haben, als schlechte.

b) An Kardinal Gibbons, Erzbischof von Baltimore: **de catholica studiorum Washingtoniensi universitate** „Plane nec praeter" v. 5. Jan. 1912 (S. 98 ff.). Der Papst gibt seiner Freude Ausdruck, daß an der Universität Washington die Schönheit der Wissenschaft mit der Reinheit des Glaubens verbunden werde, und ermuntert die amerikanischen Katholiken, ihre bekannte Opferwilligkeit auch für die Universität zu betätigen. Die Bischöfe mahnt er, talentierte Geistliche zu weiteren Studien an die Universität zu entsenden, die dann mit ihren besseren Kenntnissen auch den Diözesen um so bessere Dienste leisten würden. Lob verdienen die Orden, welche Kollegien neben der Universität gründen, damit auch die jungen Ordensleute weitere Studien machen können. Ganz den Zeitbedürfnissen entsprechend ist es, daß auch Schwestern an der Universität studieren und so der Erziehung der Mädchen erfolgreicher sich widmen können.

II. S. Congregatio S. Officii.

Retractatio v. 9. März 1912 (S. 214). Cyrillus Macarius, ehedem koptischer Patriarch in Alexandrien, veröffentlicht den Widerruf seines Abfalles zur griechisch-schismatischen Kirche und die volle Unterwerfung unter den Hl. Stuhl mit dem Bekenntnis des Glaubens an die katholischen Glaubenssätze über den Primat.

III. S. Congregatio Consistorialis.

1. Dekret über **die seitens der Bischöfe über den Modernismus an den Apostolischen Stuhl einzureichenden Berichte**: „Dubitantes nonnulli" v. 25. Jan. 1912 (S. 101 ff.). Durch die Bulle Pascendi v. 8. Sept. 1907 und das Motuproprio Sacrorum antistitum v. 1. Sept. 1910 war den Bischöfen ein Bericht über den Modernismus von 3 zu 3 Jahren zur Pflicht gemacht. Anderseits war der Bericht auch für den Diözesanbericht gelegentlich der Visitatio liminum durch das Dekret A remotissima v. 31. Dezemb. 1909 für 5 Jahre vorgeschrieben. Nunmehr hat der Papst

entschieden, daß der gelegentlich des allgemeinen Berichtes über die Diözese bezüglich des Modernismus einzuschaltende Abschnitt genüge.

2. Dekret über den **Eid der Synodalexaminatoren und Pfarrer als Konsultoren:** „Cum nonnulla dubia“ v. 15. Febr. 1912 (S. 142 f.). Die vom Bischofe nach dem Dekrete: „Maxima cura“ beizuziehenden Synodalexaminatoren und Pfarrer als Konsultoren sollen den im Wortlaut beigefügten Eid jedesmal in der ersten Sitzung unter Strafe der Nichtigkeit der Akte ablegen.

Andere Entscheidungen und Erlasse der Kongregation beziehen sich auf besondere Verhältnisse einzelner Diözesen ohne allgemeines Interesse.

IV. S. Congregatio Concilii.

1. Gerunden. **Emolumentorum** v. 15. Febr. 1912 (S. 215 ff.). Im Jahre 1906 wurde der Bischöfliche Stuhl zu Gerona in Spanien erledigt. Es entstand ein lebhafter Streit zwischen dem Domkapitel und dem Kapitelsvikar über den Bezug der Gebühren ratione sigilli (für Ausstellung der mit dem Siegel des Domkapitels ausgestellten Dokumente). Der Kapitelsvikar behielt die Gebühren sowohl iurisdictionis wie sigilli für sich. Letztere beanspruchte das Kapitel. Die Parteien unterbreiteten die Streitfrage dem neuen Bischofe. Dieser jedoch hielt keine Partei für berechtigt, sondern beanspruchte die Gebühren für sich und legte die Sache der S. Congr. Concilii zur Entscheidung vor und zwar unter Erweiterung des ursprünglichen dubium für die emolumenta iurisdictionis et sigilli. Die Kongr. vertagte in der Sitzung v. 19. Juni 1911 die Sache und entschied sie am 15. Februar 1912 dahin, daß der Kapitelsvikar das Recht auf den Bezug der Emolumenta (iurisdictionis et sigilli) habe. Das beigefügte votum consultoris ist beachtenswert auch für das ius commune in der Frage und für die juristische Wertung des Gewohnheitsrechtes.

2. Brixien. et aliarum. **Concursuum paroecialium** v. 22. April 1912 (S. 296 ff.). Infolge der Zurückweisung eines Kandidaten bei dem Pfarrkonkurse um die Pfarrei St. Agatha in Brescia wurde die Kongr. veranlaßt, die in der Lombardischen Kirchenprovinz geltenden Vorschriften für den Pfarrkonkurs auf ihre Gültigkeit zu prüfen. Die Examinatoren geben diesem Regolamento per i concorsi alle parrochie zufolge nicht allein ein iudicium absolutum über die Befähigung zum Pfarramte im allgemeinen, sondern auch ein iud. relativum über das Geeignetsein der Kandidaten für die vakante Pfarrei ab. — Bei der Beurteilung des Abstimmungsmodus der Examinatoren, welcher in den einzelnen Diözesen etwas abweichend gehandhabt wird, wurde namentlich das Bedenken geltend gemacht, daß bei dieser Art der Urteilsabgabe die eigentliche Auswahl aus den Bewerbern nicht vom Bischofe, wie es doch rechtlich verlangt wird, sondern von den Examinatoren getroffen werde. Das eingehende Votum des Konsultors geht diesen Fragen nach und setzt auseinander, daß der in Deutschland gehandhabte allgemeine Pfarrkonkurs mit seinem iudicium absolutum seitens der Examinatoren weniger dem Tridentinum entspreche. Dieses lasse nicht nur ein iud. relativum für die bestimmte Pfarrei zu, sondern verlange es eher. Der Bischof brauche ja aus den Konkurrierenden nicht den wirklich für die Stelle auszuwählen, welcher die besten Noten von den Examinatoren erhalten habe. Das lombardische Verfahren wird für rechtsgültig erklärt. Was den allgemeinen Pfarrkonkurs in Deutschland angeht, so wäre hier besonders zu beachten, daß das Urteil der Examinatoren, falls der Konkurs gültig sein soll, sich nicht allein auf die wissenschaftlichen Leistungen, sondern auch auf den Lebenswandel und die sonstigen Anlagen der Kandidaten erstrecken muß.

V. S. Congregatio de Religiosis.

1. Resolutionen über weltliche Tertiaren a) v. 6. Dez. 1911 (S. 143). 1. Kongregationen des dritten Ordens des hl. Franz von Assisi, die von der einen Obedienz des ersten Ordens oder von einem dritten Regularorden errichtet sind, können ohne Befragung und Einwilligung der Obern, welche sie errichtet haben, nicht gültig zu einer andern Obedienz übergehen.

2. Sind eben solche Kongregationen von der einen Obedienz errichtet, werden sie aber von Brüdern der andern Obedienz, die sich in derselben Provinz oder Stadt aufhalten, geleitet, so darf die erste (die errichtende) Obedienz nur dann visitieren und Jurisdiktionsakte vornehmen, wenn sie den Brüdern der andern Obedienz die Leitung nicht in rechtlicher Weise übertragen hat. Hat sie das aber getan, ist sie zu solchen Jurisdiktionsakten nicht mehr berechtigt.

b) v. 12. Jan. 1912 (S. 143 f.). Bezüglich der weltlichen Franziskanertertiaren besagte ein Dekret der S. Congr. Indulgentiarum v. 4. März 1903: 1. Weltliche Novizen des dritten Ordens des hl. Franziskus können in einer Kongregation einer andern, von der, in welcher sie zum Noviziat zugelassen waren, verschiedenen Obedienz, ihre Profeß ablegen, wenn es ihnen bequemer ist.

2. Die Professen können aus demselben Grunde von der einen Kongregation zu einer andern der verschiedenen Obedienz übergehen.

3. Jeder Pfarrer oder Priester, welcher Leiter irgendeiner Tertiarenkongregation ist, darf, wenn er anderswohin versetzt wird, wo sich eine Kongregation einer verschiedenen Obedienz vorfindet, diese ohne neue Approbation leiten; er muß jedoch von der Sachlage den Ordensvisitator benachrichtigen, damit er mit diesem zusammen die Geschäfte der Kongregation führen kann.

Diese Entscheidungen werden nun (12. 1. 1912) auch als gültig erklärt für die weltlichen Tertiaren der beiden Obedienzen der unbeschuhten Karmeliter alter Observanz und der unbeschuhten Karmeliter.

2. Romana: v. 19. Jan. 1912 (S. 245). Bezüglich der von den Regularklerikern a Matre Dei **über die Doktorpromotion** vorgelegten Bedenken wird entschieden:

1. Das in den Konstitutionen (Cap. XIII, Art. 6, Part. I) enthaltene Verbot, den Doktortitel zu erwerben, wird zweckmäßig getilgt.

2. Es gilt mit dieser Entscheidung als aus den Konstitutionen ausgemerzt.

3. Diejenigen Mitglieder, welche den Titel nach dem Eintritt in die Kongregation erworben haben, dürfen ihn ohne weiteres führen; diejenigen, welche den Titel vor Eintritt in die Kongregation bereits besaßen, können von der Kongregation einem neuen Examen unterworfen werden.

3. Romana et aliarum. Deklarationen zum Dekrete: „Inter reliquas" v. 1. Jan. 1911 **über den Militärdienst der Ordensleute** v. 1. Febr. 1912 (S. 246 f.). (Vgl. diese Ztschr. III [1911], S. 834.)

1. Die vor Erlaß des Dekretes: „Inter reliquas" abgelegten ewigen Gelübde zessieren nicht ipso facto mit dem Antritt des Militärdienstes.

2. Auch die zeitlichen Gelübde zessieren nicht sogleich mit Antritt des Militärdienstes. Die Religiosen können jedoch vom ersten Diensttage an Dispens vom Gelübde erbitten, falls sie nicht dem Gelübde treubleiben wollen. Wollen sie dabei verbleiben, so können sie auf keinen Fall ein neues Gelübde vor Ablauf der Dienstzeit ablegen, auch wenn ihre Profeßzeit während des Militärdienstes ablaufen sollte.

3. Eine feierliche Profeß in einem Orden und eine ewige in Instituten mit einfachen Gelübden, die im guten Glauben bei der falschen Annahme, der Professe sei vom Militärdienste frei, abgelegt war, ist ungültig.

4. Eine feierliche Profeß in den Orden und eine ewige in Instituten mit einfachen Gelübden, die vor Vollendung eines vollen Jahres nach Austritt aus dem Militärdienste abgelegt wird, ist ungültig.

5. Hat jemand jedoch nur 3 Monate oder kürzere Zeit als ein Jahr gedient, so braucht er mit der Gelübdeablegung auch nur ein Vierteljahr oder die der Militärzeit entsprechende Frist zu warten.

6. Das Zivilgesetz in Italien gewährt denen, welche 32 Jahre alt sind, Befreiungen vom Militärdienste. Religiosen, die sich den Missionen widmen wollen bis zu diesem Alter, können nicht schlechthin vor Ableistung des Militärdienstes zu der (feierlichen bezw. ewigen) Profeß zugelassen werden. Die Kongregation gestattet jedoch, daß die jungen Leute, welche im letzten Studienjahre stehen und binnen Jahresfrist in die Missionen gehen wollen, für den Fall zur Profeß zugelassen werden, wenn sie sich eidlich verpflichten, so lange dem Missionsdienste sich zu widmen, bis sie die zivilgesetzliche Befreiung vom Militärdienste erlangt haben. Das Gewissen der Obern wird für die rechte Ausführung dieser Konzession belastet.

J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. S. Congregatio Concilii.

3. Mai 1912 (S. 340). An die Congregatio S. Concilii war aus vielen Diözesen die Bitte gerichtet worden, die Festtage in der Zahl, wie sie vor dem Apostolischen Schreiben vom 2. Juli 1911 bestanden, wiederherzustellen. Vor allem hatte man darum ersucht, das Fronleichnamsfest mit der Prozession in herkömmlicher Weise am Donnerstag nach Dreifaltigkeit feiern zu dürfen.

Diese Bittgesuche sind Anlaß gewesen zu folgender im Auftrage des Hl. Vaters gegebener **Erklärung, Anordnung und Vergünstigung bezüglich der Festtage:**

1. Wenn der Papst mit Rücksicht auf die veränderten Zeitumstände verschiedene Feste aus dem Verzeichnis der gebotenen Feiertage gestrichen, wie dies mehr als einmal auch unter seinen Vorgängern geschehen, so hatte er dabei nicht die Absicht, die Feier dieser Feste zu unterdrücken: er will vielmehr, daß sie mit nicht geringerer Feierlichkeit wie früher begangen werden und, soweit es möglich ist, mit derselben Teilnahme des Volkes. Die Absicht des Papstes war und ist die, daß für diese Feste den Gläubigen die Verpflichtung erlassen bleibe, der heiligen Messe beizuwohnen und sich der knechtlichen Arbeiten zu enthalten. Dadurch sollen die häufigen Übertretungen der Gebote vermieden werden und es nicht dahin kommen, daß, während Gott von vielen verehrt wird, andere nicht ohne große Gefahren für ihr Seelenheil ihn beleidigen.

Daher verordnet Se. Heiligkeit, daß alle Seelsorger dies ihren Pfarrkindern mitteilen und sie inständig ermahnen fortzufahren, auch an diesen Festtagen Gott und die Heiligen nach besten Kräften zu verehren, besonders durch Anhörung der heiligen Messe und durch andere fromme Übungen.

2. Damit die Gläubigen mehr angeeifert werden, diese Festtage fromm und heiligmäßig zu begehen, wird durch diesen Erlaß allen Ordinarien die weitgehende Vollmacht erteilt, ihre Untergebenen vom Fasten- und Abstinenzgebote zu dispensieren, so oft ein Abstinenz- oder Fasttag auf einen solchen nicht mehr gebotenen Festtag fällt, wenn derselbe mit gebührender Teilnahme fromm begangen wird.

3. Desgleichen wird durch gegenwärtiges Schreiben gestattet, daß das Fronleichnamsfest da, wo es die Bischöfe für gut halten, wenn auch keine Verpflichtung

wie bisher vorliegt, mit feierlicher Prozession am Donnerstag nach dem Feste der allerheiligsten Dreifaltigkeit begangen werde.

II. S. Congregatio Rituum.

19. April 1912 (S. 322–325). Aus der Lösung von 17 Dubia ergeben sich folgende positive Bestimmungen:

1. Feste der Gottesmutter und der Heiligen, die bisher sub ritu duplici maiori vel minori an Sonntagen begangen wurden, können, selbst wenn sie das Recht oder Privileg der Translation und Reposition haben, nicht auf einen anderen Tag verlegt werden; sie werden vielmehr nach Art eines Simplex kommemoriert oder fallen ganz aus. (Vgl. die Praescript. tempor. lit. e der neuen Rubriken.)

2. Bewegliche Feste, die sub ritu duplici I. vel II. cl. irgendwo gefeiert werden, haben das Recht der Translation und Reposition, obgleich in dem Konzessionsdekret dieses Rechtes keine Erwähnung geschieht.

3. Es gibt Feste, die zwar allgemein in einer Diözese oder in einer Genossenschaft an einem bestimmten Monatstage gefeiert werden, dagegen in irgendeiner Kirche der Diözese oder Genossenschaft sub ritu duplici minori vel maiori an einem Sonntage. Diese Feste dürfen nun in einer solchen Kirche nicht etwa nach den Praescript tempor. kommemoriert werden oder fortfallen, sondern sie sind an der Dies fixa nach dem Kalendarium der Diözese oder der Genossenschaft zu feiern, nur behalten sie in diesem Falle den höheren Ritus der eigenen Kirche bei.

4. Festa mobilia, die sub ritu duplici maiori vel minori an irgendeinem Tage der Woche gefeiert werden, wie z. B. die Feste der Passionsgeheimnisse des Herrn, müssen, wenn sie in einem Jahre durch ein höheres Fest verhindert sind, kommemoriert werden gemäß Tit. III. n. 4 der neuen Rubriken.

5. Die in Tit. X. n. 3 gegebene Erlaubnis, daß durch eine Dominica minor verhinderte Feste insofern gefeiert werden dürfen, als man von ihnen mehrere Messen – eine ausgenommen – lesen darf, gilt nur von solchen Festen, die nach Art der Simplizia reduziert sind, nicht aber von denen, die ganz ausfallen.

6. Diese durch Tit. X. n. 3 gestatteten Messen dürfen nicht gelesen werden, wenn ein Festum duplex I. vel II. classis okkurriert. Unberührt hiervon bleibt die Rubrik des Missale Tit. VI. de translatione festorum.

7. Das in Tit X. n. 2 der neuen Rubriken ausgesprochene Verbot bezüglich der privaten Requiemsmessen in der Fastenzeit, das diese außer an dem ersten freien Tage der Woche nicht erlaubt, ist ein allgemeines und umfaßt daher auch die privaten oder gelesenen Anniversarien, die für einen Verstorbenen von Verwandten erbeten werden, mag nun ein Semiduplex oder eine Ferie okkurrieren.

8. In der Messe, die entsprechend Tit. X. n. 2 der neuen Rubriken de Feria Quadragesimae gelesen wird, darf nach der Kommemoration des okkurrierenden Duplex die Oration A cunctis nicht mehr hinzugefügt werden, wie das bereits durch das Dekret vom 22. März 1912 unter Nr. 5 entschieden ist (vgl. d. Ztschr. lfd. Jhrg. S. 410). Es darf aber auch keine Oration ex devotione celebrantis hinzugefügt werden, ja dies nicht einmal dann, wenn nur ein Semiduplex okkurriert.

9. Nach dem Dekret vom 2. März d. J. (vgl. d. Ztschr. lfd. Jhrg. S. 409) wird die zu antizipierende Dominica II. post Epiphaniam am Samstag oder an einer anderen vorausgehenden Ferie antizipiert, an der ein Semiduplex okkurriert;

fällt in die ganze Woche kein Semiduplex, so hat die Antizipation statt an dem Samstag oder einer anderen Ferie, auf die ein Duplex minus fällt. Hat aber die ganze Woche nur Duplicia maiora vel classica, dann wird dieser Sonntag antizipiert an dem Samstag oder einem anderen vorausgehenden Tage, an welchem ein Duplex maius okkurriert.

10. Am 2. November ist nach den neuen Rubriken nichts mehr de die 2 infr. Octavam Omnium Sanctorum zu feiern, sondern nur die Commemoratio Omnium fidelium defunct. Trotzdem ist aber bei Austeilung der heiligen Kommunion an diesem Tage außerhalb der heiligen Messe nicht etwa die schwarze Stola zu gebrauchen, sondern die weiße oder violette.

11. In Votivmessen ohne eigene Präfation, die an einem Tage mit dem Offizium de S. Maria in Sabbato gelesen werden, wird die Präfation de Beato genommen.

12. Wenn Feste mit eigener Präfation mit der Quadragesimal-, Passions- oder Osterzeit okkurrieren und nach den neuen Rubriken, tit. X. n. 2, die Messe de feria gelesen wird, so ist die Präfation der Zeit, nicht die des Festes zu nehmen, weil sie eine der Messe eigene ist.

13. Wird in einer Messe ohne eigene Präfation ein simplifiziertes Fest mit eigener Präfation und zugleich eine Ferie mit eigener Präfation kommemoriert, so ist die Präfation des Festes zu nehmen, weil dieses an erster Stelle kommemoriert wird.

14. Okkurriert ein Fest mit neun Lektionen mit der Feria II. et IV. Rogationum oder mit den Quatembertagen des Advents oder des Septembermonats, so sind an diesem Feste die Lektionen de Scriptura zu lesen, die etwa an dem unmittelbar vorhergehenden oder nachfolgenden Tage nicht gelesen werden konnten, weil da ein Fest mit eigener Lektion gefeiert wurde. (Danach würde z. B. wenn auf den 19. September, auf das Fest des hl. Januarius, ein Quatembertag fiele, an diesem Tage die Lesung de Scriptura des vorhergehenden Tages genommen, weil auf den 18. September das Fest des hl. Joseph von Cupertino fällt, das in der 1. Nokturn eigene Lektionen hat.)

15. a) Sind in diesem Falle die Lektionen de Scriptura sowohl des vorhergehenden wie auch des nachfolgenden Tages verhindert, dann werden die ausgelassenen Lektionen des vorausgehenden Tages genommen.

b) Damit die Lektionen de Scriptura gelesen werden können an Tagen, die eine Homilie haben, müssen die Lektionen verschoben werden; so müssen z. B. die Lektionen der Feria II. infr. hebdom. III. Adventus, wenn sie verhindert sind, auf die Feria III., die der Feria III. auf die Feria IV. verlegt werden usw.

16. Hat ein Fest mit neun Lektionen in der 1. Nokturn wirklich eigene und historische Lektionen wie Vincula S. Petri Ap., Conversio S. Pauli Apostoli, Inventio S. Stephani etc., so darf auf diesen Tag niemals das Initium irgendeines Buches de Scriptura verlegt werden, mag dann auch das Initium für dieses Jahr gar nicht gelesen werden können.

17. Vorstehende Regel gilt aber nicht von den sogenannten lectiones appropriatae, wie sie die Dedicatio Basilicarum Ss. Petri et Pauli, S. Mariae Maioris etc. haben. Diese Lektionen würden also in obigem Falle zugunsten eines Initium fortfallen.

19. April 1912 (S. 325). Die Anfrage, ob die Ehren-Kapläne von Loreto von den ihnen verliehenen Privilegien und Insignien auch außerhalb der Basilika

und Diözese Loreto-Rekanati Gebrauch machen dürfen, hat die Ritenkongregation auf Grund mehrerer Entscheidungen von früher nochmals verneinen müssen.

15. Mai 1912 (S. 376). Es wird ein **Zirkularschreiben über die Propria officiorum Dioecesana** veröffentlicht, das der Präfekt der Ritenkongregation an alle Bischöfe gesandt hat und das seinem wesentlichen Inhalte nach folgendes enthält: Da es Pius X. eine Herzensangelegenheit ist, die Brevierreform mit aller Sorgfalt zu Ende zu führen, so sollen auch die Proprien jeder Diözese einer eingehenden Prüfung unterzogen werden. Der Hl. Vater bittet deshalb die Bischöfe, daß sie geeignete Männer auswählen, die in gemeinsamer Arbeit und Beratung die historischen Lektionen in ihren Quellen nachprüfen. Stellt sich heraus, daß die Lektionen Glaubenswidriges oder mit der Tradition in Widerspruch Stehendes enthalten, so soll mit allem Bemühen die Wiederherstellung der wahren Geschichte angestrebt werden. Muß nun auch einerseits mit allem Eifer und ohne Säumen an diese Nachprüfung herangetreten werden, so ist eine Übereilung durchaus nicht notwendig, da man annehmen darf, daß bis zur glücklichen Vollendung der Brevierreform ein Zeitraum von mindestens 30 Jahren notwendig sein wird. Inzwischen sind die Prüfungs- und Forschungsergebnisse an die Ritenkongregation einzusenden. Für die in den Lektionen geschehenen Veränderungen, Ergänzungen und Kürzungen ist eine knappe und klare Begründung beizufügen.

Ein ähnliches Schreiben erhielten die Generaloberen der Orden und Kongregationen wegen ihrer Propria Officiorum.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

K. Burdach-Berlin-Grunewald las in der Sitzung der philos.-hist. Klasse der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. über **„Faust und Moses"**. Er legte den Einfluß der Mosesgestalt auf den Schluß der Fausttragödie dar, wie Göthe schon 1781 den Schluß plante, sowie die Wirkung seiner Studie über den historischen Moses auf die Wiederaufnahme der Faustdichtung i. J. 1797. „Die Persönlichkeit des Moses, wie sie aus biblischer, hellenistisch-jüdischer, rabbinischer, neuplatonischer und kabbalistischer Auffassung geformt war zu einem Vorbild magischer Theosophie, hat aber auch den Aufbau des ganzen Faustdramas beeinflußt: die Beschwörung des Erdgeistes, das Gespräch über den schaffenden Spiegel, den Spiegel der Hexenküche, den Monolog in Wald und Höhle, die Sonnenaufgangsszene am Anfang des zweiten Teils" (D. Literatur-Zeit. Sp. 1296).

Wie wir der Deutschen Lit.-Zeit. Sp. 1125 entnehmen, wird das von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums beschlossene **Corpus Tannaiticum** (Mischna, Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifre, Baraita) in einem Jahre mit Bd. 1 der Mischna zu erscheinen beginnen. An der Spitze des Unternehmens steht E. Baneth-Berlin, der neben anderen als hauptsächlichsten Mitarbeiter für die Edition J. Horowitz-Breslau zur Seite hat.

Die vortreffliche **Kurz gefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache** (Berlin 1911, Reuther u. Reichard; ℳ 4,50, geb. 5,30) von K. Marti-Bern erschien in 2., vielfach verbess. Aufl. Sehr praktisch ist die Hinzufügung der zwei wichtigsten Pap. aus Elephantine (Sachau Nr. 1 2 und 5) zu den Texten; vielleicht wird Verf. bei einer zukünftigen 3. Aufl. hier noch weitergehen. Ein paar vielleicht der Berücksichtigung werte Kleinigkeiten teilte ich demselben brieflich mit.

G. Wobbermin-Breslau, **Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft** (Tübingen 1911, Mohr [Siebeck]; ℳ 2,–), will Mißverständnisse seiner Abhandlung „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung" (1910) ausräumen. Die Schrift ist ein Ausschnitt aus der dem Ringen nach einem Glaubensfundamente ohne ein unfehlbares kirchliches Lehramt gewidmeten protestantisch-theologischen Literatur. W. will in aller Schärfe unterscheiden zwischen „Geschichte" und „Historie". Unter Historie will er verstanden wissen die „mit den Mitteln und nach den Methoden der Geschichtswissenschaft zu erforschende bzw. erforschte Geschichte". „Die bloße Geschichte – die geschichtliche Überlieferung als solche – muß in Historie, in historische Einsicht umgesetzt werden" (S. 5). Diese Unterscheidung von Geschichte und Historie wird von W. auf den Jesusglauben gegen Drews angewendet. So ist ihm das Bild Jesu Christi als unmittelbar gegebene „geschichtliche Größe die Norm und nicht bloß

das Symbol der christlichen Religion . . ." „Zwar nicht als dogmatisches Bekenntnis schreibt er (S. 72), aber auch nicht nur als Erzeugnis dichterischer Phantasie, sondern als Bekenntnis des die Offenbarung Gottes in der Geschichte suchenden und findenden Glaubens, eignen wir uns das Wort an: der Logos ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit. Ja wir dürfen es uns noch rückhaltloser aneignen und sagen: der Logos ward Fleisch und wir sehen seine Herrlichkeit." „Für die religiöse Erfahrung ist das neutestamentliche Christusbild eine unmittelbar gegebene geschichtliche Größe" (S. 75) und sein Wert für sie von der historischen Kritik unabhängig (S. 73 f.).

In dem in kongenialem Geiste, mit herzerquickender Geradheit und männlicher Offenheit geschriebenem Buche **Paul de Lagarde und die deutsche Renaissance** (Leipzig, Xenienverlag, 155 S.) will P. Friedrich die Goldadern freilegen, die in den mit allzuviel „Augenblicksschutt" beladenen „Deutschen Schriften" des großen Göttinger Bibelphilologen noch unerschlossen und verborgen lagen, um zu zeigen, „was für ein immenser Reichtum an lebenfördernden und zukunftweisenden Ideen in diesem seltsam knorrigen und manchmal fast verbohrten Manne lag". So sehr der Widerspruch, zumal des Katholiken, manchmal herausgefordert wird, die Lektüre ist ein Genuß für jeden, der seines Geistes einen Hauch verspürt. Wer aber auf „Monsieur Toutlemonde" einiges hält, der findet Gelegenheit — sich zu ärgern.

F. Schollmeyers (O. F. M.-Dorsten) Münstersche philosophische Inauguraldissertation **Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš** (Paderborn, Schöningh, 50 S.) ist ein Teildruck einer größeren Arbeit. Sie bringt als Einleitung zusammenfassende wertvolle Ausführungen über: Namen und Wesen des Šamaš, Šamaš in den babylonischen Götterlisten, Namen für Šamaš, Gemahlin, Söhne und Töchter, Hofstaat, Symbole und Darstellungen des Šamaš, Darstellung von Kult und Kultstätten des Šamaš, die Šamaštexte. Das Ganze wird 36 Texte behandeln, von denen diese Dissertation aber erst zwei (transskribierter Text, Übersetzung, Bemerkungen) mitteilt. Die Schrift ist ein mit Freude zu begrüßender neuer Beweis, daß auch auf unserer Seite, insbesondere bei unseren Ordensmännern, die altorientalischen Studien fortschreiten.

E. Mader-Jerusalem, **Das altkanaanitische Heiligtum in Gezer** (Bibl. Zeitschr. S. 1—12), zweifelt, daß die von den Engländern in Gezer ausgegrabene Anlage (Macalister) wirklich eine altkanaanäische Bama sei. „Eine sorgfältige Prüfung der Beweise zeigt, daß man einstweilen nur mit Vorsicht von einem ‚Höhenheiligtum' sprechen kann und wohl auch an die Möglichkeit eines teilweise sepulkralen Charakters der Anlage (Gedenksteine und Zubehör für die Totenpflege) gedacht werden darf."

S. Landersdorfer-Ettal stellt fest, daß **Der Gottesname יהוה in den Keilinschriften** (ebend. S. 24—35) auch für die vormosaische Zeit kaum noch angezweifelt werden kann. „Wir hätten demnach in keilinschriftlichen Belegen aus vormosaischer Zeit, also unabhängig von Ex. 3, 14, die drei Namensformen des alttestamentlichen Bundesgottes, und zwar genau in der durch die griechische Transkription verbürgten Aussprache: *Ἰαβε* — יהוה — Ia-[illegible]-ve, *Ἰαω* — יהו — Ia-u, *Ἰα* — יה — Ia."

P. Leander, **Der elephantinische Gottesname יהו** (Or. Lit.-Zeit. 1912, 151—53) tritt für die Lesung Jáhō ein.

Als ganz vorzüglicher Bibelphilologe führt sich ein J. Schäfers-Lützen, ein junger Priester unserer Diözese, der als Literarkritiker durch seine schöne Arbeit über Sam. schon bekannt war, mit einer sehr wertvollen, seinem Bischof Karl Joseph Schulte gewidmeten Inauguraldissertation **Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias** (Breslau 1912, 72 S., Druck von G. Krensing in Leipzig). S. unterscheidet

wie Heider drei Typen der äthiopischen Übersetzung, die er aber anders charakterisiert: 1. die „altäthiopische" aus LXX übersetzte, 2. die unter Zugrundelegung der alten stark um Lesarten eines syrisch-arabischen Typus einer arabischen Bibel vermehrte „vulgäre", 3. die unter Zugrundelegung der alten nach griechischen (hexaplarischen? lukianischen?) Handschriften und besonders nach dem Hebr. korrigierte „akademische" Rezension. Die Arbeit wird vollständig bei Herder erscheinen; sie soll zugleich dienen als Einleitung der in die Patrologia Orientalis übernommenen Ausgabe des äthiopischen Jeremias durch Schäfers, die ebenfalls im Ms. fertiggestellt ist. Wir werden s. Z. auf diese Werke zurückkommen.

Auch der Theologe wird die Abhandlung des Juristen G. Förster-Freiberg Sa. **Alttestamentliche Grundlage der Sonntagsfeier** (D. Zeitschrift f. Kirchenrecht 1912, 349—86) mit Nutzen lesen

F. Nau-Paris, **Ahiqar et les papyrus d'Éléphantine** (ebend. p. 68—79), kommt zu dem Resultate, daß die aramäische Achikargeschichte und diejenige der orientalischen Legenden nicht aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle geflossen sein können, sondern nur eine gemeinsame mündliche Tradition voraussetzen. Diese hat ein wirkliches Geschehnis des 7. Jahrhunderts zur Grundlage, das von der Legende ausgeschmückt ist. Den Helden der Geschichte faßt N. als „Hofjuden" Sennacheribs und Asarhaddons; zum Vergleiche zieht er Abarbanel heran, den Schatzmeister Alphons' V. von Portugal. Jedenfalls erscheint das, was im Buche Tobias über Ahiqar (Achior Vulg.) steht, heute in einem viel günstigeren Lichte als früher.

Die von A. Jaussen und R. Savignac mitgeteilte **Inscription Minéenne religieuse de Hereibeh** (ebend. p. 80—85) lautet: „Hâni', Sohn des Wahab'il von Malih seufzte in seinen Sünden. Nakrah und Wadd legten ihm dieses (sc. an jeder Seite seines Grabes [abgebildet S. 83] das Bild der zwei Götter anzubringen) auf, damit er Verzeihung erhalte. Das Grab wurde im selben Jahre und zur selben Zeit angefertigt." Also Entführung durch eine Strafauflage; vgl. etwa 1. Sam. c. 6.

S. Daiches macht für **Das Gilgameš-Epos und das Hohelied** (Or. Lit.-Zeit. Sp. 60—62) auf einige formale Parallelen aufmerksam, insbesondere aus der Ansprache der Ištar an Gilgameš VI, 7 ff. und aus seiner Antwort VI, 43 f.

W. Stölten-Gerstungen stellt viele **Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos** in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissen. S. 29—58 zusammen und schließt, daß die Oden der frühen Form des Gnostizismus angehören (100—150 n. Chr.), „wo die Spekulation nach ganz hinter der Frömmigkeit zurückstand". N. Peters.

Kirchengeschichte.

Die einzelnen Lieferungen der **Illustrierten Kirchengeschichte** von Rauschen, Marx und Schmidt erscheinen in schneller Folge. Heft 5 ist namentlich den großen Kirchenlehrern gewidmet. Mit Heft 6 beginnt die Darstellung des kirchlichen Mittelalters. Dieselbe wird durch die Hefte 7—11 bis zur großen abendländischen Kirchenspaltung geführt. Auch jede dieser Lieferungen ist mit Tafelbildern und zahlreichen in den Text verwobenen Bildern und Handschriftenproben geziert. Gerade die Bilder geben dem Werke einen eigentümlichen Wert und Reiz und erleichtern dem Laien das Verständnis erheblich. Sie sind mit großer Sorgfalt in sehr zweckdienlicher Weise ausgewählt, in weitem Maße noch unbekannt oder unveröffentlicht.

Während wir über die Entstehung der protestantischen Union gut informiert sind, ist dies hinsichtlich der katholischen Liga nicht der Fall. Die Ligapolitik des Mainzer Kurfürsten Johann Schweikhart von Cronberg ist allerdings durch W. Burger

dargestellt worden. Ein Seitenstück hierzu liefert F. Hefele in seiner Schrift **Der Würzburger Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn und die Liga** (Würzburger Studien zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, hrsg. von A. Chroust. Heft 6. Würzburg, Königl. Universitätsdruckerei H. Stürtz A.-G.; ℳ 3,50). Julius Echter war bereits ein betagter Mann von 63 Jahren und saß schon 35 Jahre auf dem Stuhle des hl. Burkard, als Maximilian von Bayern i. J. 1608 mit dem Plane der Gründung eines Bündnisses der katholischen Reichsstände hervortrat. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, daß er dem neuen Bundesplane zunächst mit Abneigung begegnete, daß ihm ein Bund paritätischen, vermittelnden Charakters, wie es der Landsberger Bund war, sympathischer erschien. Erst die Ereignisse des Jahres 1610, welche ihm die Gefahren, die seinem Stifte von seiten der Union drohten, fühlbar vor Augen stellten, änderten seine Gesinnung zugunsten der Liga, und nun wurde er eines der eifrigsten Mitglieder derselben. Sein Beitritt war besonders wegen der großen finanziellen Leistungsfähigkeit des Würzburger Hochstifts, die durch Julius Echters gute Verwaltung herbeigeführt war, für die Liga von Bedeutung. Als der alte Bund zerfiel, schloß er Ende Mai 1617 nebst Bamberg, Eichstätt und Ellwangen ein neues Bündnis mit Maximilian. Der am 13. September 1617 erfolgte Tod ließ ihn die Rekonstruktion der alten Liga nicht mehr erleben. Der Verfasser kommt zu dem Resultate, daß Julius Echter nicht der große Reichsfürst war, wofür er bisher meist gehalten wurde, und daß insbesondere seine Bedeutung für die Liga immer noch zu hoch angeschlagen ist. Er war eben in erster Linie Landesfürst. Um sein Hochstift hat er sich allerdings unsterbliche Verdienste erworben. Die in anziehender Sprache gehaltene Schrift Hefeles ist ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Dreißigjährigen Krieges und bietet wichtiges Material zu einer noch zu schreibenden modern-wissenschaftlichen Monographie des großen Fürstbischofs von Würzburg.

J. Spindler behandelt in der Schrift **Heinrich V. von Knöringen, Fürstbischof von Augsburg (1598–1646)** seine innerkirchliche Restaurationstätigkeit in der Diözese Augsburg (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch des Histor. Vereins Dillingen 1911. Zugleich Freiburger theologische Dissertation. Dillingen a. D., J. Keller u. Co.). Die Arbeit ist ein weiteres schönes Zeugnis des Eifers des Augsburger Klerus auf dem Gebiete der Lokalgeschichte. Der Verfasser hat viel ungedrucktes Material verwendet, das er namentlich den Archiven von Augsburg, Dillingen, München und Rom entnommen hat. Als Heinrich, der im Germanikum gebildet war, zur Regierung kam, und auch in den beiden ersten Jahrzehnten seiner Regierung waren die religiös-sittlichen Verhältnisse der Diözese noch recht trübe. Der Verfasser schildert sie an der Hand der Pfarrvisitationsakten und der bischöflichen Diözesanberichte. Seit jener Zeit machten sich in steigendem Maße die Folgen der Reformtätigkeit Heinrichs, namentlich der heilsamen Bestimmungen der Augsburger Diözesansynode vom Jahre 1610, bemerklich, wie besonders die Berichte der Generalvisitation der Jahre 1642–1644 zeigen. „In Vielem, im Wichtigsten war es besser geworden." Heinrich gab der Dillinger Universität eine genügende Fundation und gründete ebendort ein tridentinisches Seminar. Der Schrift sind ein Anhang Urkunden und Akten und 6 Abbildungen beigegeben.

Die Straßburger Rektoratsrede A. Ehrhards: **Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin.** Seine äußere Lage und innere Entwicklung (Straßburg, Heitz; ℳ 1,20) rückt die Hauptprobleme des Urchristentums in das Licht der neuesten Forschung und eigener Spekulation. Aus den interessanten Darlegungen sei nur einiges hervorgehoben. Nach Ehrhard waren die Christenprozesse keine Strafprozesse

im eigentlichen Sinne des Wortes, auch kein gewöhnliches Koerzitionsverfahren. Sie bildeten vielmehr eine Eigenart für sich, in der Mitte zwischen beiden stehend, ohne daß man genauer sagen kann, ob die Judikation oder Koerzition überwog. Der Grund, weshalb sie auf keins der im früheren römischen Rechte gebräuchlichen Verfahren adäquat zurückgeführt werden können, liegt darin, daß die römische Staatsgewalt noch nie zuvor in die Lage gekommen war, gegen eine so eigenartige Religion zum Zwecke der Behauptung der römischen Staatsreligion vorzugehen. Die Episkopen der apostolischen Kirche sind Ehrhard identisch mit den Presbytern, einer aus der Synagogalverfassung herübergenommenen Bezeichnung der Inhaber desselben Amtes, die man sich wohl am entsprechendsten nicht an der Spitze der Urkirchen, sondern in ihrem Mittelpunkt stehend, als ihr Herz und ihre Seele vorstellt. Im Verlaufe der nachapostolischen Zeit verzweigte sich der Presbyterepiskopat in das doppelte Amt des Episkopates und des Presbyterates nicht durch eine Zuspitzung nach oben, sondern durch die aus der Konsolidierung der Einzelkirchen und ihren wachsenden Bedürfnissen sich ergebende Differenzierung nach unten.

In einer ursprünglich als Dissertation (Freiburg i. d. Schw.) erschienenen und G. Schnürer gewidmeten Schrift behandelt K. Graf v. Żmigrod Stadnicki **die Schenkung Polens an Papst Johannes XV.** (um das Jahr 995) (Freiburg i. d. Schw., Kommissionsverlag der Universitätsbuchhandlung; ℳ 2,50). Der vorliegende Text ist ein Auszug aus der verschwundenen Originalurkunde und findet sich zuerst in der Collectio Canonum des Kardinals Deusdedit. An der Echtheit der Urkunde scheint nicht zu zweifeln zu sein. Die Interpretation, welche der Verfasser ihr gibt, ist ansprechend. Der Pommernfürst Dagone und seine Gemahlin Oda (Ote), die Witwe des ersten christlichen Polenherzogs Miesco I., und Odas Söhne aus erster Ehe, Miesco (Misica) und Lambertus, haben dem Papste Johannes XV. ihre Länder, Pommern östlich der Oder und Polen zwischen der Weichsel, den Sudeten und der Oder, geschenkt (eine Karte erläutert die in der Urkunde angegebenen genaueren Grenzen). Boleslaw (Chrobry), welcher nach dem Tode des Vaters seine Stiefmutter Oda und deren Söhne aus dem Reiche vertrieben und sich der seinen Brüdern hinterlassenen Teile des Landes bemächtigt hatte, erkannte den durch jene Schenkung geschaffenen rechtlichen Zustand an und bekannte sich als tributpflichtig gegenüber dem Apostolischen Stuhle, um auf diese Weise die Bildung einer selbständigen, von Deutschland (Magdeburg) unabhängigen kirchlichen Organisation seines Landes zu erreichen und sein Reich der Tributpflicht an das Deutsche Reich zu entziehen.

Die Grabdenkmäler der Päpste von F. Gregorovius sind in dritter Auflage erschienen, jedoch mit der wichtigen Neuerung, daß 73 Abbildungen dem Texte eingefügt sind, während dieser selbst vom Herausgeber Fr. Schillmann nicht wesentlich geändert ist (Leipzig, Brockhaus; geb. ℳ 4,—). Der Text genügt, da die zweite Auflage 1880 erschienen ist, naturgemäß nicht mehr dem heutigen Stande der Forschung; der Herausgeber hat deshalb in den Anmerkungen die Resultate der neueren Forschung verwertet. Wenn auch die Bilder bei dem Formate des Buches, das in erster Linie den Zweck hat, dem gebildeten Italienreisenden auf seiner Fahrt zu begleiten, nur klein sind, so sind sie doch in ihrer Art wohlgelungen und geben eine hinreichend deutliche allgemeine Anschauung von den Grabdenkmälern der Päpste. Manches Denkmal ist hier zum ersten Male abgebildet. Zugleich sind manche Inschriften in deutschen Reimen wiedergegeben. An der Hand der Grabdenkmäler zieht die ganze Geschichte des Papsttums an unserem geistigen Auge vorüber, verfolgen wir die Entwicklung der Plastik. Der Text zeigt die glänzende, anregende Sprache des Verfassers der Geschichte der Stadt Rom, ist aber wie diese von einem pro-

nonciert antipäpstlichen Standpunkte geschrieben, was der Leser stets im Auge behalten muß.

Den Katholiken, namentlich der Paderborner Diözese, wird sehr willkommen sein: P. Didacus Falke O. F. M., **Geschichte des früheren Kapuziner- und jetzigen Franziskanerklosters zu Werl.** Nach meist ungedruckten Quellen zusammengestellt. Mit vier Abbildungen und vier Tafeln. (Paderborn, Schöningh; ℳ 1,—.) Das Kapuzinerkloster zu Werl wurde 1651 gegründet. Im Jahre 1661 wurde das Gnadenbild von Soest, wo es vor der Reformation in der Kirche Maria zur Wiese verehrt worden war, nach Werl gebracht. Im Jahre 1848 wurde das Kloster von den Franziskanern übernommen, die in den Jahren 1903—1906 Kloster und Kirche neubauten. Das zuverlässig gearbeitete Buch bietet viele lokalhistorisch interessante und statistische Einzelheiten. Von Interesse sind auch die als Anhang gegebenen Tafeln der Präsides und Guardiane beider Klöster und die Totentafeln. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Vom Leben und vom Licht. Skizzen für nachdenkliche Leute. Von Prof. Dr. E. Dennert (Halle a. S. 1911, Rich. Mühlmanns Verlag; ℳ 1,50). In siebzehn Kapiteln bietet Verf. teils Betrachtungen über die Natur, ihre Kräfte und ihr Leben, teils Zwiegespräche, welche zwischen einem Gläubigen und einem Atheisten geführt werden. Daß Gott existiert als Schöpfer und Lenker der Welt, daß der Menschengeist turmhoch über der Materie steht, daß er unsterblich und für den Himmel bestimmt ist und nur durch Christus gerettet werden kann, das sind die Gedanken, welche der tiefgläubige Naturforscher seinen Lesern als unerschütterliche Überzeugung auf den Lebensweg mitgeben will. Das mit vieler Wärme und oft mit poetischem Schwung geschriebene Werkchen ist gewiß geeignet, Protestanten den Weg zum Glauben zu zeigen. Ist es auch nicht für Katholiken geschrieben, so ist es doch ein Buch, über dessen Erscheinen wir uns aufrichtig freuen können angesichts der verheerenden Flut atheistischer Schriften, mit der unser Volk überschüttet wird.

Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. Von Dr. G. Wobbermin, Professor in Breslau. Drittes Tausend mit Zusätzen und Nachträgen (Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung; ℳ 2,50). Verf. sucht den christlichen Gottesglauben als mit dem modernen Denken wohl vereinbar zu erweisen. Nachdem er einleitend über die verschiedenen Richtungen der modernen Philosophie orientiert hat, stimmt er in einer erkenntnistheoretischen Erörterung dem Grundgedanken des Kantischen Kritizismus zwar zu, hält jedoch eine Revision der weiteren Durchführung desselben für unerläßlich. Er sucht zu zeigen, daß es keineswegs eine notwendige Konsequenz des Kritizismus sei, den Gottesglauben der denkenden Reflexion vollständig zu entziehen, ihn in ein Gebiet zu verweisen, auf dem das vernünftige Denken überhaupt nichts zu sagen hat. Daß die Gottesbeweise in der traditionellen Schulform durch Kants Kritik hinfällig geworden sind, steht ihm freilich fest. Dagegen hält er die Gottesbeweise keineswegs überhaupt für wertlos, teilt also hier die Ansicht des protestantischen Theologen Kater, über dessen einschlägige Schrift S. 59 d. Jahrg. berichtet wurde. Er glaubt sogar, daß die jenen Beweisen zugrunde liegenden Tendenzen in der Gegenwart eine stärkere Beweiskraft gewinnen könnten, als es früher möglich war. In dem folgenden Hauptteil seiner Schrift sucht er dies zu zeigen, immer betonend, daß es sich nicht um eine exakte Demonstration der Existenz Gottes handle. Seine Ausführungen laufen darauf hinaus, daß auch gegenüber den heutigen Resultaten der Kosmologie und der Biologie sowie

gegenüber den psychologischen Tatbeständen eine Deutung der Welt mit Gott, wie sie der christliche Glaube bietet, einer Deutung derselben ohne Gott vorzuziehen sei.

Mariavitensekte. Einige Blätter aus der neuesten Kirchengeschichte Russisch-Polens. Von Kasimir Gajkowski (Krakau 1911, Universitäts-Buchdruckerei). Nachdem die mariavitische Bewegung im vergangenen Jahre durch den protestantischen Pfarrer A. Rhode eine höchst einseitige und irreführende Darstellung gefunden hatte (vgl. Jahrg. 1911, S. 681), war eine objektive Schilderung des Mariavitentums zu einer unabweisbaren Notwendigkeit geworden. Verf. hat sich deshalb durch Herausgabe seines Schriftchens, welches nüchtern und objektiv berichtet und seine Ausführungen hauptsächlich auf mariavitische Urkunden stützt, den Dank aller verdient, denen es um eine zuverlässige Kenntnis dieser Sekte zu tun ist, und zugleich der katholischen Sache einen wertvollen Dienst geleistet. Inzwischen ist es bekanntlich bereits dazu gekommen, daß das mariavitische Oberhaupt die Hilfe der russischen Polizei gegen den Fanatismus der eigenen Anhänger hat zu Hilfe rufen müssen. Daß übrigens auf katholischer Seite keinerlei Anlaß zu einer Gewissenserforschung gegeben sei, wird man nicht leicht annehmen können. So ungerecht es wäre, den unerhörten Skandal von Tschenstochau dem polnischen Klerus als solchem zur Last zu legen, so sicher ist es doch auch, daß bei einem in jeder Hinsicht hochstehenden Klerus ein Abfall wie der der Mariaviten nicht denkbar gewesen wäre.

Mein Beweis-Material gegen Jahve. Von Theod. Fritsch. 2. Aufl. (Leipzig 1911, Hammer-Verlag). Verf. ist wegen eines in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Hammer" veröffentlichten Merkspruchs wegen Gotteslästerung verurteilt worden. In diesem Merkspruch war Jahve als Personifikation des bösen Prinzips gekennzeichnet. Das Gericht ließ den vom Verf. angetragenen Wahrheitsbeweis nicht zu. In vorliegender Schrift übergibt er nun sein Beweismaterial der Öffentlichkeit. Ein eingehender Bericht über die Gerichtsverhandlung wird vorausgeschickt. Das Beweismaterial setzt sich aus Stellen des A. T. zusammen, welche Jahve als Stammesgott und Völkerfeind, als Schützer des Unrechts, als grausamen Menschenhasser und als Geist der Finsternis erscheinen lassen sollen. Des weiteren zieht er den Talmud heran, um zu zeigen, daß die Juden auch heute noch „das Werkzeug Jahves im Vernichtungskampfe gegen die ehrenhaften Völker" seien.

Theologie als freie Wissenschaft und die wahren Feinde wissenschaftlicher Freiheit. Von Universitätsprofessor Dr. Simon Weber (Herder, ℳ 1,20). Die aus Anlaß des Motuproprios Pius' X. vom 1. September 1910 gegen die Kirche und insbesondere gegen die katholisch-theologischen Fakultäten erhobenen Anklagen waren so schwere, daß es — Verf. betont dies mit Recht — nicht anging, diese Angriffe einfach zu ertragen; sie mußten vielmehr als ungerecht zurückgewiesen werden. Wenn nach Mausbach, der als erster auf katholischer Seite sich dieser Aufgabe unterzog, nun noch ein weiteres Mitglied der angegriffenen Fakultäten das Wort ergreift, so ist dies im Hinblick auf die zahlreichen gegnerischen Schriften sehr zu begrüßen. Die klaren und ruhigen, alle in Betracht kommenden Momente überschauenden und abwägenden Ausführungen des Verfassers sind geeignet, jedem Vorurteilslosen zu zeigen, daß auch nach dem Antimodernisteneide der katholische Theologe die notwendige wissenschaftliche Freiheit genießt. Wenn Mausbach mit Recht auf die bekenntnismäßige Verpflichtung der protestantischen Theologen hingewiesen hat, so lenkt W. mit dem gleichen Rechte die Aufmerksamkeit auf die eidliche Dienstverpflichtung aller Universitätslehrer hin und zeigt, daß diese z. B. für den Juristen, den Staatsrechtslehrer, den Nationalökonomen manchmal eine größere Beschränkung der freien wissenschaftlichen Bewegung bedeutet, als sie der Antimodernisteneid den Theologen auferlegt.

Die Schrift wird namentlich auch für die Zukunft ihren Wert haben, da sicher damit zu rechnen ist, daß der jetzt in der Hauptsache abgeschlagene Sturm sich bei der nächsten Gelegenheit wiederholen wird.

Lourdes, die größte Gnaden- und Wunderstätte der katholischen Kirche. Von Karl Christoph Strecker Obl. M. I. (Dülmen, Laumannsche Buchhandlung; ℳ 1,80). Das mit neun trefflichen Illustrationen ausgestattete Büchlein berichtet ausführlich über die Erscheinungen, welche Lourdes zu einem Wallfahrtsort gemacht haben, über die Wunder, die seitdem dort geschehen, über die heutige Wallfahrtsstätte mit ihren verschiedenen Heiligtümern und Einrichtungen, sowie über die Veranstaltungen, welche während des gewöhnlich fünftägigen Pilgeraufenthalts in Lourdes stattfinden. Das Büchlein ist mit großer Begeisterung für den Gegenstand geschrieben. Wenn Verf. die Notwendigkeit genauer ärztlicher Tagesberichte bis zur Ankunft der Kranken in Lourdes behufs Konstatierung des wunderbaren Charakters einer Heilung bestreitet, so ist ihm zwar darin Recht zu geben, daß dies an sich eine wohl zu weitgehende Forderung ist. Es ist aber unseres Ermessens der einzige Weg, auf dem man die Gegner, wenn nicht zur Änderung ihrer Überzeugung, so doch zum Schweigen zu bringen vermag.

Von der in 2. Auflage erscheinenden **Allgemeinen Religionsgeschichte** von Conrad von Orelli, Professor der Theologie in Basel, liegen uns heute die Lieferungen 2 bis 5 vor. Hiermit ist der erste Band dieses gründlichen und schon in seiner 1. Auflage mit großer Anerkennung aufgenommenen Werkes zum Abschluß gelangt (Bonn, A. Marcus u. E. Weber, pro Band 5 Lieferungen, à ℳ 2,–). Zur Behandlung gelangten in diesem Bande die Religionen der Chinesen, der mongolisch-tartarischen Völker, der Finnen, der Japaner, der alten Ägypter, der Babylonier und Assyrer, der Phönizier, Kanaaniter und Karthager, der Aramäer, Amoniter, Moabiter, Araber und Edomiter, die Religion Israels, der Manichäismus, die mandäische Religion und der Islam. Das Christentum wird, wie in den meisten Handbüchern der Religionsgeschichte, nicht ausführlich behandelt. Da es auf katholischer Seite noch kein Handbuch der Religionsgeschichte in deutscher Sprache gibt, ist das vorliegende Werk für alle, die sich auf unserer Seite mit der Religionsgeschichte befassen, um so unentbehrlicher, als es das einzige ist, welches vom Standpunkte gläubigen Christentums geschrieben ist. Hoffentlich wird der zweite Band nicht lange auf sich warten lassen. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Paulus und die evangelische Geschichte von Olaf Mon, Prof. in Christiania (Leipzig, Deichert; ℳ 4,50). Ein Schüler R. Seebergs widersetzt sich in dieser Schrift der liberalen Kritik mit ihrer stereotypen Behauptung von den großen Lehrunterschieden im Urchristentum, besonders zwischen Paulus und den Evangelien, und zeigt, „daß Pauli Evangelium viel geschichtlicher angelegt war, als es nach seinen Briefen zunächst aussehen könnte, und daß die Evangelien viel lehrhafter gerichtet sind, als unsere einseitig historisch interessierte Theologie erkannt hat" (S. 6). Zum Beweise behandelt er erst das Verhältnis Pauli zu den Evangelien und dann umgekehrt das der Evangelien zu Paulus. Über den ersten Punkt zeigt er, daß Paulus, obschon er vielfach auch eigene Begriffe prägt, doch in seiner Missionspredigt sich wesentlich „im Rahmen der evangelischen Geschichte" hält, „die Worte Christi in dogmatischer und ethischer Beziehung als Norm verwertet" und da oft für das Verständnis seiner Begriffe auf die als durch seine mündliche Missionspredigt bekannt gewordene Lehre

Jesu hinweist. Als solche Begriffe nennt und prüft er dann das Apostolat, das Evangelium, das Reich Gottes, die Fülle der Zeit, die Buße, Glaube, Hoffnung und Liebe, die Erlösung, die Rechtfertigung, Sündenvergebung, der Neue Bund, der Heil. Geist, die Gotteskindschaft, die Gemeinde (Kirche), der Vater, die triadische Formel, die Taufe, das Vaterunser, das Herrenmahl, die Parusie, Gericht, Auferstehung, Leben und Tod. Dann geht er umgekehrt von den Evangelien aus, hebt die Lehrpunkte Jesu hervor und prüft daran die paulinische Dogmatik, macht also gleichsam die Probe auf das Exempel. Wer sich für biblisch-dogmatische Begriffe, ihre Herkunft und Beziehung interessiert, findet in der vorliegenden Schrift ein reiches aus Paulus und den Evangelien ruhig und besonnen verarbeitetes Material, besonders aus der Christologie, Soteriologie und Eschatologie.

Die urchristliche Überlieferung von **Johannes dem Täufer** untersucht von Dr. M. Dibelius, Privatdozent in Berlin (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 4,80). Von einem literarischen und historischen Interesse ist diese der freieren Richtung angehörigen Schrift – sie erschien in den von Bousset und Gunkel herausgegebenen Forschungen – geleitet worden. „Eine Geschichte des Täufers und seiner Taufe ist noch nicht geschrieben; ich kann die literarische Vorarbeit dazu liefern“ (Vorw.). Das zu lösende Problem sieht Verf. darin, daß „in der Schilderung der Beziehungen Jesu zum Täufer bereits die Synoptiker eine auffallende Unklarheit zeigen, und dem entspricht auch ihr Urteil über Johannes: eine starke superlativische Hochschätzung steht unvermittelt neben der Herabsetzung seiner Person unter die Kleinsten im Himmelreiche“. Er erinnert an Mt. 11, 11 = Lk. 7, 28 und erklärt das aus dem Zweck der Täuferberichte. Den Stoff gliedert er in vier Punkte: 1. Jesu Urteil über den Täufer. 2. Die Berichte der Synoptiker über Leben und Wirken des Täufers. 3. Das Zeugnis der Apostelgeschichte (19, 1 ff.) von den Beziehungen der Christen zum Täuferkreis (vgl. noch Apg. 1, 5; 1, 22; 10, 37; 11, 16; 13, 24 f.; 19, 4). 4. Der Täufer im vierten Evangelium. Anhang: Die Josephusnachrichten über den Täufer und Geschichte Johannes des Täufers. Schon diese Einteilung des Stoffes bedarf der Erklärung. Verf. sucht gemäß seiner kritischen Richtung die älteste „Schicht der Überlieferung“ über Johannes zu gewinnen; er findet diese nicht in den Synoptikern, sondern in den ihnen vorgelagerten „Worten Jesu“. Deshalb geht er von diesen aus. „Seine (Christi) Aussprüche sind, wo sie sich sicher stellen lassen, bessere Quellen für die Geschichte des Johannes, als die vom Standpunkte der Gemeinde aus komponierten Berichte der Evangelien über den Täufer“ (2). Schon hiernach ist zu vermuten, daß der Griffel der Kritik in der Behandlung der Texte stark waltet. Doch ist sofort beizufügen, daß vielfach wirkliche Probleme berührt werden, die noch ihrer Lösung harren. Das wichtigste ist die Stellung Jesu zum Täufer. Nach Dibelius wurde Jesus ein Schüler und Anhänger des Täufers, hat in dessen „Bewegung das Kommen des Reiches Gottes erlebt“ (!). „Zwischen den Zeilen des Markusberichtes liest man, daß Jesus einmal Anhänger des Täufers gewesen ist.“ Als Beweis dient hauptsächlich Mt. 11, 11, dessen zweite Hälfte als Einschub behandelt wird, um das spätere Ärgernis zu heben, daß Johannes größer als Christus sei. Umgekehrt wieder heißt es: „Ein bestimmtes Verhältnis zu Jesus hat Johannes zur Zeit seines Wirkens nicht eingenommen; eine nicht ganz sichere Stellung der Christen zu den Johannesjüngern war die Folge davon“ (86). Beachtenswert ist, was an der Hand von Stellen wie Apg. 18, 19; 18, 25; 19, 13 ff.; Mk. 9, 38–40; Mt. 7, 22 f.; Mk. 9, 38 über das „Problem des Halbchristentums“ in der christlichen Urzeit gesagt wird. Die Vertreter des „ungeschichtlichen Jesus“ nutzen das für ihre synkretistische Theorie aus, Dibelius verweist auf die Verschiedenheit der Wirksamkeit Jesu in Galiläa und Jeru-

salem und erklärt aus ersterer das Halbchristentum, sofern sich von Galiläa aus leicht der Titel Soter (σωτήρ) im hellenistischen Sinne zu einem eigenartigen Jesuskulte ausbilden konnte, der von dem in Jerusalem begründeten und gelehrten verschieden war. – Bei dieser Gelegenheit sei nochmal hingewiesen auf die von Dr. theol. Potgeißer über den Täufer früher angezeigte Schrift (1911 S. 516), die zwar nicht vom historischen, sondern vom apologetischen Standpunkte aus verfaßt ist, aber eben deshalb eine Reihe von Einwänden, die die Kritik erhebt, gut wiederlegt und auch in positiver Hinsicht manche haltbare Aufstellungen macht.

Können wir noch Christen sein? fragt Rudolf Eucken (Leipzig, Veit u. Comp.; ℳ 3,60). E. geht aus von dem im Protestantismus herrschenden religiösen Chaos, womit die Fragestellung gerechtfertigt wird. Dann prüft er die Stellung der Gegenwart zum Christentum und konstatiert in den wichtigsten Punkten eine große Kluft; so besonders in der Schätzung der Welt, des Menschen und der Arbeit. Aber er sieht doch in diesen Momenten auch noch Anknüpfungspunkte zu einer Fortbildung. Und dieses zeigt er im zweiten Teil seiner Schrift (Grundlegung für eine Antwort. Entwicklung der Antwort). Das Heil erwartet er in einer Hinwendung zur idealistischen Philosophie in Anknüpfung an Hegel. Näherhin soll der Mensch und die Menschheit sich bewußt werden, daß sie in ihrem höheren Geistesleben ein Ganzes bildet. In dieses Ganze soll jeder einzelne eingehen, soll dafür wirken, soll das Ganze an Wahrheit und Sittlichkeit zu erleben suchen, soll in sich alles, was dem Ganzen dienen und es steigern kann, ausbilden. „Das Ganze erscheint dem allgemeinen Umriß nach als von Anfang an wirksam und das Einzelne mit seinen Normen beherrschend, seiner näheren Durchbildung nach aber als Ziel, dem alles Streben dient" (97). Dieses Streben zum Ganzen eines erhöhten Geisteslebens erhebt den einzelnen über Zeit und Raum und gibt ihm Ewigkeitscharakter. „So steigen mit der Wendung zur Geistigkeit die Ideen eines inneren Zusammenhanges und einer Ewigkeit auf und werden zu Mächten des Lebens" (98). Ein selbständiger Geistesstrom rauscht durch die Menschheit. Aber wie steigen wir zu ihm hinauf und gelangen zur Teilnahme an seiner Lebenskraft? Darin liegt für E. die Wendung zur Religion. Wir müssen uns frei machen von unserem eigenen Kleingeiste und uns leiten lassen von der übermenschlichen Macht jenes die Menschheit durchwaltenden Geistesstromes, wobei wir den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Ideal, Natur und Geist, Lebensinhalt und Lebenskraft und unsere Abhängigkeit von jener weltüberlegenden Macht stets empfinden, aber unser besseres Selbst und sein ideales Ziel durch alle Hindernisse hindurch retten und fest im Auge halten. Im letzten Abschnitte zieht E. die Richtlinien einer Reform des Christentums. Er bejaht eine solche. Aber nicht innerhalb der jetzt vorhandenen Kirchen. Sie sind ihm zu eng und veraltet. Er anerkennt „das Christentum als eine noch mitten im Fluß befindliche weltgeschichtliche Bewegung", aber es muß nach ihm „aus der kirchlichen Erstarrung aufgerüttelt und auf eine breitere Grundlage gestellt werden". Darin, so schließt er, „liegt die Aufgabe der Zeit und die Hoffnung der Zukunft". E. hat auch auf katholischer Seite manche Beachtung gefunden; wohl hauptsächlich wegen des moralischen Elementes, das seine idealistische Philosophie enthält. E. selbst urteilt aber über die katholische Kirchlichkeit sehr abfällig, wenn auch nicht polemisch schroff. Sie paßte ins Mittelalter, nicht in unsere fortschreitende Zeit, der sie sich entgegensetzt und in gleichförmigem Beharren einen unerträglichen Druck auf ihre Anhänger ausübt. Das Mittelalter faßte die Lebensformen geschickt zur Einheit zusammen, aber durch „die Idee der Abstufung", durch „Zusammenschichtung". Heute aber herrscht überall das „Verlangen nach Selbständigkeit und Ursprünglichkeit und daher nach innerer Einheit

des Lebens". Im Mittelalter herrschte die Autorität der Kirche, heute ist die Menschheit mündig geworden und ist sich selbst Autorität, sie will sich ihr selbständiges Denken, Wollen und Leben nicht verkümmern lassen. „Die Größe der Kirche macht den einzelnen Menschen klein." Schließlich „wird die Kirche Selbstzweck". Daher kommt E. zu dem Schluß, daß „innerhalb des Katholizismus eine gründliche Erneuerung des Christentums und eine Verständigung mit dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens sich nicht erreichen läßt" (216). Das sei für die gesagt, welche bei E. glauben Anklänge an den Katholizismus und Anknüpfungspunkte für eine katholisch-theologische Fortbildung zu finden. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Super systema theologiae moralis hodie in scholis evulgatum hat D. M. Valensise (Polistena in Calabrien; Titularerzbischof von Oxyrhynchos) ein Buch erscheinen lassen, das jüngst in 2., verbesserter Auflage erschienen ist (Neapel, Typog. Pontificia Adoles. Artificum; 3 L.). In der Hauptsache beschäftigt sich der hochwürdigste Verf. zuerst mit dem Begriff der conscientia probabilis. Die Definition in der Theologia moralis des hl. Alphons (l. 1, tract. 1, c. 3 n. 40) lehnt er ab; dort sei in Wirklichkeit die conscientia reflexa, nicht die probabilis definiert. Sympathischer ist ihm die Begriffsbestimmung, die sich im Homo apostolicus des heil. Alphons findet und die der reflexen Prinzipien keine Erwähnung tut. An zweiter Stelle geht er ausführlich auf die Frage ein, ob die reflexen Prinzipien nötig seien zur Erlangung einer moralischen Gewißheit. Wo der sittliche Charakter einer Handlung nicht offensichtlich ist, kann nach ihm der Rekurs auf reflexe Prinzipien an sich recht wohl geeignet sein zur Erlangung einer moralischen Gewißheit; man könne jedoch nicht sagen, dazu seien die reflexen Prinzipien ein absolut notwendiges Mittel, als wenn der Mensch nicht auch ohne sie eine moralische Gewißheit von der Erlaubtheit einer Handlung zu gewinnen imstande sei. Sachlich entfernt sich der hochwürdigste Verfasser von der gewöhnlichen Lehre der Schule nicht so weit, als es hier und da den Anschein haben dürfte. Die Dinge liegen nicht gar so sehr auseinander. Im übrigen liest man die Ausführungen mit Interesse. Wenn nur die Druckfehler nicht wären! Wer ist der auf S. 18 genannte katholische Theologe Sehuzurl?

Über **Moralität und Verbrecherstatistik in Frankreich** macht K. Höfler in der Salzburger Kathol. Kirchenzeitung (1912, Nr. 2) einige Angaben, die eine furchtbar ernste Sprache reden. Man kann zwar nicht gerade alles auf das Konto der jetzt in Frankreich herrschenden religionslosen Schule setzen. Trotzdem ist es sehr lehrreich, zu sehen, wie schlimm sich die Moralität der französischen Jugend seit der Einführung der „neutralen" Schule i. J. 1882 entwickelt hat.

Altchristliche Blutverbote des Orients bespricht K. Lübeck in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1912, Nr. 18. Das Verbot des Blutgenusses (Apg. 15, 29) wurde „von den Christen zumal des Morgenlandes teilweise bis ins Mittelalter hinein befolgt". Der Orient war so rigoros in dieser Sache, daß z. B. Kaiser Leo VI. der Weise für das Verfertigen von Blutwürsten den Verlust des Vermögens, körperliche Züchtigung und dauernde Verbannung androhte.

Der Beitrag zur Erforschung des Phänomens der Stigmatisation, den Prof. Ludwig (Freising) unter dem Titel **Gemma Galgani, eine Stigmatisierte aus jüngster Zeit** in der Passauer Theol.-prakt. Monatsschrift 1911/12, Heft 8, zu veröffentlichen beginnt, behandelt ein hochinteressantes Problem. Nach dem Verf. wirkt bei dem Phänomen der Stigmatisation „eine psychische plastisch wirkende Kraft vorbereitend

und begleitend mit"; allerdings komme man mit einer natürlichen Kraft nicht völlig aus, es finde vielmehr ein Zusammenwirken von Natur und Übernatur statt; die Stigmatisation sei als göttlicher Gnadenerweis anzusehen. Gerade in dem Fall Gemma Galgani (geboren 1878 zu Camigliano in Toskana) findet Ludwig seine Auffassung bestätigt, daß es sich bei der Stigmatisation in der Tat um ein harmonisches Zusammenwirken von Natur und Gnade handele. Von einem eigentlichen Wunder kann man bei der Stigmatisation nicht reden. Das Dilemma Virchows: „Betrug oder Wunder" hat der belgische Arzt Dr. Warlomont für die Ekstasen und Stigmata der Luise Lateau s. Z. bereits zurückgewiesen, indem er ihre Wirklichkeit annahm, sie aber physiologisch durch Wirkung der Imagination erklärte. Ludwig schreibt: „Nur an Personen, die innerhalb des Bereichs des Gnadenlebens der kath. Kirche standen, konnte bisher eine wirkliche Stigmatisation konstatiert werden, und man muß das Wirken von Kräften einer höheren Natur leugnen, um allein im Bereich der natürlichen Kräfte stehen zu bleiben. Damit stehen wir wieder beim Kampf um Weltanschauungen, dessen Lösung auf anderem Gebiete zu suchen ist."

Von der Kraft der „Imagination" bezüglich der Stigmatisationen will Dr. Robert van der Elst, wohl ein Arzt, nicht viel wissen (**Les stigmatisations**; in: Revue pratique d'apologétique, 15 décembre 1911. Nr. 150. S. 423–48). Er betont, daß die Stigmatisationen vom natürlichen Standpunkt aus unbegreiflich und unerklärlich sind.

In Anlehnung an den diesjährigen Fastenhirtenbrief des Bischofs Felix v. Hartmann (Münster) veröffentlicht Hermann Herz (Bonn) einige Gedanken über literarische Kritik (**Bischofsworte und seelsorgerliche Kritik**; Die Bücherwelt 1912, S. 139–44). Bei der Empfehlung eines Buches sind in erster Linie die Grundsätze der katholischen Moral und dann erst die der Ästhetik maßgebend. „Sogenannte rein literarische Kritik treiben zu wollen, ist für jeden Christen ein Nonsens." „Der Glaube und die Tugend sind unvergleichlich höhere Güter als ein noch so großer Kunstgenuß."

Über **Die Bekämpfung der Schundliteratur** hielt Frl. H. Dransfeld auf dem 16. Caritastage in Dresden (26. September 1911) eine Rede, die in der Caritas Jahrg. 1911/12, Nr. 3 und 4 abgedruckt ist.

Der Aufsatz **Der Prozeß gegen die „Iustificatio Ducis Burgundiae" auf der Pariser Synode 1413–1414** von C. Kamm (Römische Quartalschrift 1912, Heft 1, Abt.: Kirchengeschichte, S. 3*–19*) hat Bedeutung für die Lehre vom Tyrannenmord. Johann von Burgund hatte 1407 seinen jugendlichen Vetter Ludwig von Orleans durch eine gedungene Schar ermorden lassen. Der Theologieprofessor Jean Petit suchte diese Schandtat des Burgunder Herzogs durch eine vor dem Könige Karl VI. verlesene „Iustificatio" zu rechtfertigen; danach hätte der Herzog seinen Gegner mit Recht unschädlich gemacht, weil dieser dem Könige nach Krone und Leben gestrebt habe und deshalb ein Tyrann gewesen sei; ein solcher aber dürfe nach göttlichem und menschlichem Rechte von jedermann getötet werden. Gegen diese Lehre machte der berühmte Kanzler der Pariser Universität Jean Gerson entschieden Front. Der Aufsatz wird fortgesetzt.

Mausbachs geistvolle und gedankenreiche Studie **Nationalismus und christlicher Universalismus** (Hochland 1911/12, Heft 4 und 5) kann hier nur kurz erwähnt werden. Sie beschäftigt sich mit dem berechtigten Nationalgefühl, dessen Überspannungen und dessen Eingliederung ins christliche Ideal der Menschenwürde und des einen Menschheitsreiches.

Einige Worte zur Abwehr schreibt J. Biederlack S. I. (Soziale Kultur 1912, S. 257–267) gegen die Bemerkungen, die die Leitung des Verbandes katholischer Arbeitervereine (Sitz Berlin) im Anhange der italienischen Ausgabe des bekannten Bayardschen Buches „Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit" gegen B. gerichtet hatte. Die klaren Darlegungen Biederlacks sind auch jetzt noch – nach den bekannten Vorgängen der letzten Wochen – lesenswert.

Als eine schöne Frucht der mit dem sechzehnten Caritastag in Dresden verbundenen Jugendfürsorgekonferenz vom 25. September 1911 ist das Buch **Die staatliche und gemeindliche Jugendfürsorge und die Caritas** zu begrüßen (hrsg. vom Vorstand des Caritasverbandes; Caritas-Schriften Nr. 22; Freiburg i. B., Caritasverband für das kath. Deutschland 1912; br. ℳ 1,80, geb. ℳ 2,25). Dr. Würmeling-Berlin, Dr. O. Pollak-Berlin, Pfarrer Cloidt-Dortmund, Beigeordneter Coßmann-Straßburg, Frau Amtsgerichtsrat Neuhaus-Dortmund, Assessor Rachfall-Berlin, Frl. Käthe Kiesel-Dresden, Landrichter Mengelkoch-Düsseldorf und ein ungenannter „badischer Oberamtsrichter" haben an dem Werke, zu dem Dr. Werthmann-Freiburg i. B. das Vorwort schrieb, mitgearbeitet. In fünf Kapiteln werden behandelt „Die gesetzliche Fürsorgeerziehung", „Vormundschaft" (Bestimmungen darüber, Notwendigkeit der Einzelvormundschaft, die Berufsvormundschaft usw.), „Die praktische Bedeutung des § 1666 BGB" (gesetzliche Fürsorge für gefährdete Kinder), „Jugendgericht und Jugendgerichtshilfe", „Zentralen der Jugendfürsorge und Jugendämter". Das Buch vermeidet in glücklicher Weise den Ton trockener Lehrhaftigkeit. Es bietet in frischer Darstellung treffliche Aufschlüsse und Winke und verdient, dem Seelsorgsklerus als ausgezeichneter Ratgeber in dieser schwierigen Frage der pastorellen Praxis empfohlen zu werden.

P. Oderich O. Cap. (Burghausen) gibt in den Monatsblättern für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten (1912, S. 14–21) im Anschluß an die französische Monographie von P. Noble (Paris, Lethielleux 1910) unter der Überschrift **P. Lacordaire als Jugendapostel. Ein Gedenkblatt zu seinem fünfzigsten Todestage** einen Abriß der vielverzweigten fruchtbaren Tätigkeit Lacordaires als Jugendseelsorgers.

Der Artikel Éclaircissements sur une question de théologie morale von J. Guibert (Revue pratique d'apologétique, 1. Mai 1912, S. 199–205) beschäftigt sich mit der Frage der sexuellen Aufklärung der Jugend, die große Vorsicht und Diskretion erfordert. H. Müller.

Kirchenrecht.

Walter Winkelmann, **Die rechtliche Stellung der außerhalb der Landeskirche stehenden Religionsgemeinschaften in Hessen.** Geschichtliche Entwicklung und geltendes Recht. Ein Beitrag zur Geschichte der Bekenntnisfreiheit (Darmstadt 1912, H. L. Schlapp; ℳ 2,80). In der Darstellung sind hauptsächlich die hessischen Stammlande berücksichtigt. Die gründliche rechtshistorische Übersicht bestätigt die fast in allen deutschen Territorien gleiche Entwicklung des Toleranzgedankens auch in Hessen. Nach Einführung des lutherischen Bekenntnisses kannte man keine Duldung anderer Religionsanschauungen. Allgemein wurde bis spät ins 18. Jahrhundert von dem ius reprobandi Gebrauch gemacht. Die Katholiken wurden bis 1718 ausgewiesen, dann unter der Verpflichtung zugelassen, die Nachkommen der herrschenden Konfession zuzuführen. Eine Änderung der Religionspolitik wurde notwendig seit 1803, wo größere katholische Gebiete Hessen einverleibt wurden. Nunmehr wurden die Katholiken gleichberechtigt. Die Darstellung des geltenden Rechtes ist allseitig unter Be-

rücksichtigung der Reichsgesetzgebung und aller noch geltenden Normen des hessischen Staatsrechtes.

Max Müller, **Die Lehr- und Lernfreiheit.** Versuch einer systematisch-historischen Darstellung mit besonderer Berücksichtigung der französischen, deutschen und schweizerischen Verhältnisse (Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft XXXVIII. Aarau, H. R. Sauerländer u. Co.; ℳ 5,–). Verf. versteht unter Lehr- und Lernfreiheit „die Unabhängigkeit vom Staate hinsichtlich dauernder, von Mensch zu Mensch stattfindender, systematischer Übermittlung geistiger Kulturwerte". Unter Verwerfung jedes rechtlichen oder tatsächlichen Unterrichtsmonopols betrachtet er die Lehr- und Lernfreiheit als ein individuelles Grundrecht, dem allerdings die Interessen der Gesamtheit mehr Schranken gezogen haben als anderen Grundrechten. Die Prüfung der bestehenden Verhältnisse führt zur Feststellung einer nur teilweisen Freiheit. – Die Simultanschule hält er abgesehen von den Gesichtspunkten einer nationalen Unterrichtspolitik aus ökonomischen Rücksichten für notwendig, doch will er dem gläubigen Katholiken das Recht gewahrt wissen, sein Kind einer nichtstaatlichen konfessionellen Lehranstalt zuführen zu dürfen. M. stützt sich bei seinen Ausführungen viel und zu viel auf Enzyklopädien. Das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft hat er nicht benutzt, es hätte ihn vor manchen schiefen Behauptungen über die Ansichten der Katholiken von dem Unterrichtswesen und ihren rechtlichen Anschauungen vom Verhältnisse der Kirche zum Staate bewahren können.

Karl König, **Staat und Kirche.** Der deutsche Weg zur Zukunft (Jena 1912, Eugen Diederichs; ℳ 1,–). K. will nicht Trennung von Kirche und Staat; diese wäre „ein romanischer Import, der die germanische Entwicklung zwar beschleunigen, aber unmöglich ersetzen könnte" (S. 49) Da die Religion seit Luther prinzipiell entkirchlicht, prinzipiell verweltlicht sein solle (S. 66), müsse der Staat nach dem Vorbilde Basels den technisch äußeren Verwaltungsapparat verstaatlichen und das innere kirchliche Leben entstaatlichen (S. 69 ff.). – Der katholischen Kirche ist K. ehrlich feind, muß aber anerkennen, daß sie ihre Kraft in Amerika am besten von allen religiösen Gemeinschaften entfaltet habe. Darum auch seine Furcht vor der Trennung von Kirche und Staat (S. 43 ff.).

Valerian Šesan, **Kirche und Staat** im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels. I. Bd.: Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313–380). (Czernowitz 1911, Bukowinaer Vereinsdruckerei; ℳ 5,–). Der Verf. will zunächst das Verhältnis zwischen der griechisch-orientalischen Kirche an der Hand der Gesamtheit der historischen Tatsachen, die in ihren Ursachen geprüft werden sollen, darstellen und dann das prinzipielle Verhältnis der beiden Mächte in ein System zusammenfassen. Der I. Bd. beschäftigt sich hauptsächlich mit Konstantin d. G.; die anderen Kaiser bis 380 treten demgegenüber zu viel zurück. Die Politik Konstantins charakterisiert S. so: „Aus politischen Gründen durfte Konstantin das überwiegende Heidentum noch nicht als Staatsreligion kassieren, aus religiösen Gründen mußte er die bloße Duldung des Christentums durch Galerius zur vollen Gleichberechtigung mit der alten Staatsreligion erweitern" (S. 285 f.). – In dem Buche steckt ehrliche Arbeit!

W. Lohmann, Gesetz betreffend die **Feuerbestattung**, vom 14. September 1911 nebst Ausführungsanweisung vom 29. September 1911. Text-Ausgabe mit Anmerkungen und Sachregister (Berlin 1912, J. Guttentag; geb. ℳ 1,50). Die Guttentagschen Textausgaben Preußischer Gesetze mit Anmerkungen und Sachregister sind bequem und für die Praxis ausreichend. Die Einleitung gibt eine kurze Übersicht über den

Verlauf der parlamentarischen Behandlung des Gesetzes, welches bekanntlich mit 157 gegen 155 Stimmen in dem entscheidenden Paragraphen angenommen wurde. Der Verf. ist Anhänger der Feuerbestattung. – Dagegen sagt Albert Hellwig, der Verf. der Schrift: **Feuerbestattung und Rechtspflege** (Leipzig, F. C. W. Vogel; ℳ 4,–) von sich, daß er ein Gegner der Feuerbestattung sei, freilich ein Gegner „aus sachlichen Gründen, dessen Feindschaft sich in Freundschaft verwandeln kann, sobald ihm der Nachweis erbracht ist, daß die von ihm erhobenen kriminalistischen Bedenken nicht stichhaltig sind" (S. 5). Vorwiegend werden diese Bedenken erörtert, doch ist auch für die Würdigung der kirchlichen einige Literatur angeführt (S. 26), wie auch die angeblichen Vorzüge des Gesetzes in hygienischer und volkswirtschaftlicher Beziehung kritisch geprüft werden. Das Buch sei wegen seines schwerwiegenden sachlichen Materials der Aufmerksamkeit empfohlen. Wie in der Deutsch. Juristenzeit. XVI (1911), 23, Sp. 1460 behauptet wird, handelt es sich übrigens um einen S.-A. aus dem Archiv f. Kriminal-Anthropologie 1911.

J. Breuer, **Friedhof und Feuerbestattung** (Berlin 1912, Franz Vahlen; ℳ 2,–). Die Schrift trägt das Motto: De mortuis nihil nisi bene und versucht auch die durch das neue Gesetz geschaffenen neuen Rechtsfragen möglichst irenisch zu behandeln, so auch die Frage, ob die Aschenreste beigesetzt werden können auf Friedhöfen. B. ist der Ansicht, daß die Kommunen kraft ihrer Autonomie Aschenreste von den kommunalen Friedhöfen nicht zurückweisen können. Aus den Entscheidungen des Reichsgerichts vom 7. Juni 1909 und 4. März 1911 folgert er: Verbietet einer Konfessionsgemeinde Vorschrift und Sitte die Beisetzung von Aschenresten auf ihren Friedhöfen, so kann sie die Beisetzung überhaupt ablehnen. Ist das nicht der Fall, oder geht man einmal von dieser Regel ab, so dürfte die Beisetzung auch innerhalb der Reihe erfolgen.

Diese letzte Konsequenz ist indessen nicht im ALR. II, 11 § 188 eingeschlossen. So betont mit Recht Ludwig Schultz, **Das preußische Feuerbestattungsrecht.** Gesetz vom 14. September 1911 nebst Erläuterungen sowie Erörterung der übrigen in Betracht kommenden Gesetze und Verordnungen. Für Behörden, Juristen und Rechtsuchende (Berlin 1912, Julius Springer; ℳ 2,–), S. 72. Dieses praktische Schriftchen bietet nicht nur einen kurzen Kommentar zum Gesetze, sondern behandelt auch namentlich die Frage: Kirche und Feuerbestattung. Die kirchlichen Anschauungen werden an der Hand der bestehenden Rechtsvorschriften zutreffend wiedergegeben.

Franz Heiner, **Der kirchliche Strafprozeß.** Nach geltendem Rechte praktisch dargestellt (Köln 1911, J. P. Bachem; ℳ 3,40). Heiner hat seinem Versprechen gemäß (s. diese Ztschr. III [1911], S. 73) der Darstellung des kirchlichen Zivilprozesses die des kirchlichen Strafprozesses rasch folgen lassen. In Deutschland gehören kirchliche Zivilprozesse zwar zu den Seltenheiten, die Strafprozesse aber müssen vor den geistlichen Gerichten häufiger geführt werden. Da ist es nun recht dankenswert, daß H. auch die bereits im „Zivilprozesse" behandelten Abschnitte allgemeiner Natur über die Gerichtsorganisation, Instanzen, äußere Einrichtung und Ordnung des Gerichtes in den „Strafprozeß" mit übernommen hat, so daß hier auch eine geschlossene Gesamtdarstellung vorliegt. Maßgebend ist für den Strafprozeß noch immer die Instructio S. Congr. Epp. et Reg. vom 11. Juni 1880, die denn auch den Gang der Erörterung bestimmt hat. Was die S. 154 ff. behandelten außerordentlichen Prozeßarten angeht (Häresie, Sollicitatio, Verfahren gegen clerici suspecti, Entlassung der Religiosen, amotio parochi), so wäre man dem Verf. für eine etwas weitläufigere Kommentierung aus dem Schatze seiner reichen praktischen Erfahrung dankbar gewesen.

Es sei noch hingewiesen auf den Aufsatz von Eibach, **Die Religionsfreiheit**

im preußischen Staate (Dtsch. Ztschr. f. Kirchenrecht 1911, S. 276 f.) und die etwas älteren Ausführungen von Kausen, **Freireligiöser Kultus und Bayerische Verfassung** (Allgem. Rundschau 1910, Nr. 10, S. 160 ff.).

Arthur von Kirchenheim, **Lehrfreiheit und Bekenntnisgebundenheit des evangelischen Geistlichen.** Ein Wort zur kirchenpolitischen Lage. (Leipzig, J. C. Hinrichs; ℳ 0,50.) v. K. hält daran fest, daß der evangelische Geistliche als Diener der Gesamtkirche ihren Satzungen unterworfen ist und keine dem Bekenntnis widersprechende eigene Ansichten vortragen darf. Das „Spruchkollegium" entspräche der neuen Rechtsentwicklung. J. Linneborn.

Christliche Kunst.

Hans Holbein der Jüngere. Des Meisters Gemälde in 252 Abbildungen. Von Prof. Dr. Paul Ganz (Klassiker der Kunst Bd. 20. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt; geb. ℳ 9,–). Verf. ist Direktor der Kunstsammlung der Holbeinstadt Basel und mit Recht als einer der besten Holbeinkenner der Gegenwart geschätzt. Seine Arbeit ist um so willkommener, als seit dem Erscheinen des zweibändigen Woltmannschen Werkes (1876), wenn man von der kleinen Knackfußschen Monographie absieht, nichts Zusammenfassendes mehr über Holbein d. J. erschienen ist. Verf. ist deshalb in der Lage eine Reihe bisher unpublizierter sowie wenig bekannter Werke des Meisters zu bieten, deren Abbildungen er in jahrelanger Sammeltätigkeit zusammengebracht hat. Der vorliegende Band beschränkt sich auf die Gemälde Holbeins, begnügt sich jedoch nicht mit der Darbietung der uns erhaltenen Originale, bringt vielmehr auch eine große Reihe untergegangener Wandgemälde, soweit davon Originalentwürfe oder Kopien erhalten sind. Die zweifelhaften oder dem Meister zu Unrecht zugeschriebenen Werke sind in einem Anhang zusammengestellt. Die Reproduktionen des Bandes sind von der hervorragenden Qualität der bisher erschienenen Bände der „Klassiker der Kunst". Der knappe Text ist so reich an neuen Forschungsergebnissen, daß er von keinem Kunsthistoriker ignoriert werden darf. So haben wir hier eine in jeder Hinsicht hochstehende Publikation, welche sich ebensosehr an Fachgelehrte wie an das kunstfreundliche Publikum wendet und überall einer freundlichen Aufnahme sicher sein darf. Die graphischen Arbeiten Holbeins werden später in einem besonderen Bande folgen.

Arbeiter und Kunst. Ein Beitrag von A. Springer (Stuttgart, Verlag für Volkskunst, Rich. Keutel; ℳ 1,80). Es ist von höchstem Interesse, dieses Schriftchen zu lesen, welches von einem Manne, der aus dem Arbeiterstande emporgestiegen ist, geschrieben wurde. Mit Wärme und Nachdruck tritt Verf. dafür ein, daß die Kunst allen Schichten des Volkes zugänglich gemacht werde. Im einzelnen bespricht er das Verhältnis zwischen Arbeiter und Dichtkunst, Tonkunst, bildender Kunst und religiöser Kunst, das Recht des Arbeiters auf Kunstgenuß und die Möglichkeiten der Kunsterziehung und Kunstverbreitung. Es läßt sich nicht bestreiten, daß in unseren Tagen, wo eine kraftvolle Bewegung die allseitige Hebung des Arbeiterstandes erstrebt, die hier behandelte Frage ein ernstes Problem darstellt. Allen, die an der sozialen Hebung des Arbeiterstandes mitarbeiten, sei das Büchlein deshalb empfohlen. In vielen Punkten können wir ihm unbedenklich zustimmen. Allerdings sei nicht verschwiegen, daß dies doch nicht überall der Fall ist, so z. B. nicht, wenn er Zolas „Germinal" mit höchstem Lobe bedenkt und als Arbeiterlektüre empfiehlt, oder wenn er Heine als zuverlässigen Führer in das Gebiet der Philosophie anpreist.

Berühmte Kathedralen der nachmittelalterlichen Zeit. Von Dr. O. Doering-Dachau (Die Kunst dem Volke Nr. 8. Hrsg. von der Allg. Vereinigung für christl.

Kunst, München, Karlstraße 33; einzeln ℳ 0,80; Abonnement [jährlich 4 Hefte] ℳ 3.–; bei Bezug von 20 Expl. je ℳ 0,50). Dieses neue Heft der bekannten und von uns wiederholt (s. o. S. 436) wärmstens empfohlenen Publikation ist eine willkommene Ergänzung zum 5. Hefte, in welchem derselbe Verfasser die Kathedralen des Mittelalters behandelt hatte. Es sind die prachtvollen Kathedralbauten des Renaissance- und Barockstils mit ihren weiträumigen Hallen und ihrer prunkenden Ausstattung, welche in dem neuen Hefte in 50 gut gewählten und gut reproduzierten Abbildungen zur Anschauung gebracht werden. Der mit Wärme und Begeisterung geschriebene Text verzichtet auf die Vermittlung fachmännischen Detailwissens, sucht vielmehr die Schönheiten jener Bauten dem Gemüte nahezubringen.

Die Mosaiken von Santa Costanza in Rom. Von Rud. Michel (Studien über christl. Denkmäler, hrsg. von Johannes Ficker. Neue Folge, H. 12. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchh.; ℳ 2,40). Der unter dem Namen Santa Costanza bekannte eigenartige Zentralbau wurde früher irrtümlich als ein ursprünglich dem Bacchuskult geweihtes Heiligtum angesehen. Inzwischen ist so viel festgestellt, daß die Kirche von Anfang an christlichen Zwecken gedient hat. Sie war einmal Grabkirche der Constantina, dann aber auch, wie Ausgrabungen der siebziger Jahre ergaben, Taufkirche. Während nun de Rossi in der Kirche ein ursprüngliches Baptisterium erkennen zu müssen glaubte, welches später zum Mausoleum wurde, kommt Verf. zu dem Resultate, daß es sich umgekehrt verhalte. Dieses zunächst auf den Befund einzelner Bauteile gestützte Resultat findet dann seine Bestätigung durch die Untersuchung des Mosaikschmuckes der Kirche, mit welchem sich der Hauptteil der Untersuchung befaßt. Diese Untersuchung bietet besondere Schwierigkeiten, weil die Mosaiken im 17. Jahrhundert größtenteils zerstört wurden und zum Teil nur noch in Zeichnungen von verschiedener Hand überliefert sind, die manchmal in unüberwindlichem Widerspruch zueinander stehen.

Die Altlerchenfelder Kirche. Von Franz Rieger, k. u. k. Feldmarschalleutnant (Wien, Gerlach u. Wiedling 1911; ℳ 12,–). Die vorliegende mit 21 Vollbildern und zahlreichen Textillustrationen prächtig ausgestattete Schrift erschien aus Anlaß des 50. Jahrestags der Einweihung der Altlerchenfelder Kirche in Wien. Wenn irgendeine der um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts entstandenen Kirchen eine eingehende monographische Behandlung verdient, dann ist es gewiß die hier beschriebene. Sie bedeutet nach dem Darniederliegen des Bauwesens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine geradezu glänzende Leistung und war von weitgehendem Einfluß auf die nunmehr einsetzende rege bauliche Entwicklung Wiens. Die Kirche ist das Werk des früh verstorbenen Johann Georg Müller, eines hochbegabten Architekten, der stürmisch und erfolgreich gegen die an den staatlichen Akademien fast ausschließlich geübte Pflege der Antike bezw. des Renaissance-Stils vorging und für die kirchliche Baukunst ein Wiederaufnehmen der unterbrochenen mittelalterlichen Tradition forderte. Während man sich jedoch am Rhein und in München, wo sich ein gleiches Bestreben bereits Bahn gebrochen hatte, an die Gotik hielt und auf „Stilgerechtigkeit“ größten Wert legte, knüpfte Müller an oberitalienische Vorbilder an, welche nicht die reine Gotik, sondern eine Vermählung nordisch-gotischer und italienisch-klassischer Formen verkörpern. Er schaltete überdies vollkommen frei mit den verschiedenen Stilelementen und schuf sich einen eigenen Stil, der der Ausgeglichenheit und Harmonie nicht entbehrte. So kann die Altlerchenfelder Kirche allen, die heute ein Fortschreiten der Baukunst erstreben, zum Studium nachdrücklich empfohlen werden. Sie zeigt, wie man frei schaltend die Tradition weiterbilden und so zu neuen und glücklichen Lösungen gelangen kann. Überdies erhielt die Altlerchenfelder Kirche durch einen ganzen Stab von Künstlern unter der Führung Joseph von

Führichs eine glänzende und bis ins kleinste sorgfältig durchgearbeitete Ausschmückung durch Freskomalereien, wie sie seither niemals wieder einer Kirche in Wien zuteil wurde. Im einzelnen gibt Verf. zunächst eine Geschichte des Baues, hierauf würdigt er die Kirche als Kunstwerk einschließlich der Gemälde und Ausstattungsstücke und zum Schluß bringt er dann noch Nachrichten über das Leben und Wirken der vier bedeutendsten an dem Bau und seiner Ausschmückung beteiligten Künstler: Johann Georg Müller, Franz Sille, Jos. von Führich und Ed. van der Nüll.

Religiöse Bilder aus dem Verlage der Photographischen Gesellschaft in Berlin (ℳ 0,50). Das gut illustrierte Heft gibt eine Übersicht über die teils modernen teils älteren Werke, welche die Photographische Gesellschaft auf den Markt bringt. Es kann deshalb namentlich bei Auswahl von Geschenken gute Dienste leisten. Es sei ausdrücklich betont, daß die genannte Gesellschaft nicht nur Photographien liefert, daß vielmehr die meisten Blätter als Photogravüren, manche sogar als farbige Faksimiledrucke hergestellt werden. Der Verlag ist als sehr leistungsfähig längst rühmlich bekannt.

A. Fuchs.

Philosophie.

Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. Band 122. **Wolffsche Begriffsbestimmungen.** Zusammengestellt von Julius Baumann, ord. Prof. der Philosophie in Göttingen (ℳ 1,—). Der Titel will besagen, daß es sich handelt um prägnante Feststellung der Begriffe der Wolffschen Philosophie. Wenn der Untertitel hinzufügt „Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants", so wird das für jeden sofort begreiflich, dem die innigen Beziehungen Kants zu Wolff nicht unbekannt sind. Diese Zusammenstellung der Wolffschen Begriffe mit dem sorgfältigen Register ist in der Tat ein vortreffliches Hilfsmittel beim Studium Kants. Die Parallelen in der Terminologie vermitteln eine sorgfältige Inhaltserfassung der Termini und befördern daher auch die Klarheit des Denkens und die Richtigkeit des Verständnisses. — Band 123: **Wilhelm von Humboldts ausgewählte philosophische Schriften.** Herausgegeben von Johannes Schubert (ℳ 3,40). Nach dem Verf. hat die Philosophie W. v. H.s bisher keineswegs die ihr gebührende Beachtung gefunden. Es kommt das auch wohl zum Teil daher, daß H. nicht Vater eines eigenen, charakteristischen, formell abgeschlossenen philosophischen Systems ist, obwohl ihm eine gewisse Einheit und Geschlossenheit als Denkerpersönlichkeit nicht abgesprochen werden kann. Sch. bringt in einer orientierenden Einleitung zuerst eine allgemeine Charakteristik von Humboldts, seiner Geistesart und Gesamtrichtung, dann behandelt er sein Leben und seine Werke und begründet die in der vorliegenden Publikation getroffene Auswahl der Werke H.s, welche Träger seiner Hauptideen sein sollen. Seine Ästhetik lernen wir kennen aus den Schriften: Über Goethes Hermann und Dorothea, über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung und aus seiner Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt, seine Geschichtsphilosophie aus den drei Werken: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, Betrachtungen über die bewegenden Ursachen der Weltgeschichte und Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Altertum, seine Sprachphilosophie aus der Schrift: Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, seine Religionsphilosophie aus dem Werke: Über die unter dem Namen Bhagavadgita bekannte Episode des Maha-Bharata und endlich seine Pädagogik aus seiner Darstellung der inneren und äußeren Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. Die dargebotenen Stücke aus den Gesamtwerken von Humboldts sind wohl geeignet, uns einen willkommenen Einblick in sein Geistesleben und seine Eigenart zu verschaffen.

Michael de Montaigne, **Ausgewählte Essais** (Berlin, Erich Reiß; ℳ 2,80). M. ist bekannt als der feingebildete Weltmann unter den Philosophen des 16. Jahrhunderts. Seine Essais, glänzend und geistreich geschrieben, wurden zu ihrer Zeit allgemein in der gebildeten Welt gelesen. Wohl wegen ihrer skeptischen und epikureischen Tendenz wurden sie 1676 auf den Index gesetzt. Die vorliegenden Ausgewählten Essais enthalten M.s Gedanken über die verschiedensten Gegenstände. Bei verschiedenen Stichproben stießen wir auf manche geistreiche und nützliche und lebenswahre Ideen. Im übrigen werden auch diese Essais teilhaben an den Vorzügen und Schwächen solcher aphoristischer Darlegungen, die aus der Subjektivität des Verfassers mit ihrer ganzen Eigenart geboren sind.

Im Katholik Band 9 Heft 2 und 3 wird P. A. Poulains S. J. Handbuch der Mystik (Des grâces d'Oraison) besprochen, speziell die dort vertretene **Theorie von den fünf geistigen Sinnen.** Es sollen nach P. für den mystischen Zustand fünf geistige Sinne anzunehmen sein, vermittels deren der Mystiker unmittelbar Gottes Wesen und Gegenwart in der Seele wahrnehme. In dieser „geistigen Sinneswahrnehmung" des in der Seele gegenwärtigen Gottes soll überhaupt das Wesen des mystischen Zustandes bestehen. Besonders wichtig ist dabei der Gefühlssinn, der der eigentliche Vermittler einer geistigen substantiellen Berührung Gottes und der Seele sein soll; das sei die allein richtige und echt traditionelle Lehre. Gegen diese Theorie wird die allgemeine Lehre von den nur zwei Grundfähigkeiten der Seele, erkennen und streben, geltend gemacht. Auch das sogenannte geistige Berühren der Seele mit Gott, diese „Fundamentalwahrheit der Mystik" wird auf diese beiden Grundtätigkeiten der Seele zurückgeführt. Im folgenden Heft 4 beseitigt Poulain in einer kurzen Entgegnung einige Mißverständnisse. Es wird die Kontroverse noch weiter fortgesetzt werden.

Das Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft Band 25 Heft 1 beginnt mit einer Abhandlung Clemens Bäumkers **über die Philosophie von Henri Bergson,** deren Resultat der Verf. in die durch die vorausgehenden Ausführungen bewiesenen Sätze kleidet: Bergsons Philosophie ist gewiß eine hochbedeutsame Erscheinung, vor allem in ihren Streben, aus dem dumpfen Nebel des Materialismus und aus der flachen Ebene des metaphysikfeindlichen Positivismus aufzusteigen und eine ideale Lebensanschauung zu erringen. Aber man sei sich klar: Wer aus voller Überzeugung den theistischen Gottesbegriff festhält, kann von Bergson recht vieles lernen, Bergsonianer kann er nicht sein. — Der folgende Artikel aus der bewährten Feder C. Gutberlets orientiert vorzüglich über die verschiedenen Positionen **im Kampf um die Seele.** — Die dritte Abhandlung von E. Fränkel **Begriffsbildung und Abstraktion** wird gut ergänzt durch die weiter sich anschließende Arbeit von W. Switalski **Probleme der Begriffsbildung,** in welcher der Verf. die Differenz zwischen alter und neuer Auffassung in dem Kernproblem der Erkenntnis, der Begriffsbildung, charakterisiert; er bezeichnet auch seine eigene Ansicht als „idealistische", sofern er „das ideale Erkenntnissubjekt mit voller Entschiedenheit als die göttliche Vernunft bestimmt". — Im folgenden Heft 2 behandelt M. Lechner **Die Erkenntnislehre des Suarez,** die seines Ermessens in der Verbindung mit der Metaphysik der spanischen Philosophen zum „vollendeten Nominalismus" führen müsse. — **Zur Frage der Objektivität der Sinnesqualitäten** will D. Feuling O. S. B. einige Gesichtspunkte zur Erörterung des Problems kurz entwickeln, „Aussichtspunkte, deren Beachtung manch unnötigen Streit beseitigen und eine größere Klärung zur Verständigung mit sich bringen dürfte". Die von dem Verf. in irenischer Absicht und Form dargebotenen Winke zur Fragestellung und Behandlungsmethode werden nicht ohne Gewinn beachtet

werden. – Dr. Minjon faßt die Resultate einer interessanten Untersuchung über den **Schönheitsbegriff der Hochscholastik** zusammen in der aristotelisch-scholastischen Definition: Die Schönheit besteht fundamental betrachtet in der Klarheit der naturgemäßen Determination der (verschieden bestimmbaren) Teile eines Objekts im Hinblick auf seine Natur oder natürliche Tätigkeit, oder: Schönheit ist die klare Charakteristik der harmonisch geordneten Teile im Hinblick auf die Natur oder Idee des Ganzen, oder: Schön ist das klare auf den charakteristischen Ausdruck der zugrunde liegenden Natur oder die Idee des Ganzen geordnete, harmonische Verhältnis aller Teile eines Objektes; claritas proportionis oder splendor ordinis.

In den Histor.-polit. Blättern Band 149 verbreitet sich Heft 1 und 2 Th. Droege in gutverständlicher, populär-wissenschaftlicher Form über **Die Philosophie des hl. Thomas und modernes Denken**, in dem Zeitalter des Modernismus eine zeitgemäße und nützliche Abhandlung. Die Philosophie des hl. Thomas ist ihm die Philosophie der Kirche, dieses unverrückbaren Felsens in der wogenden Brandung der modernen Irrtümer, auf dessen „friedlich strahlenden Leuchtturm in großen flammenden Buchstaben geschrieben steht: Veritati". – Ebenso aktuell und nützlich ist in Heft 5 und 6 die Abhandlung D. Feulings über den **philosophischen Pragmatismus der Gegenwart.** Er zeigt, daß diese neue Theorie weder eine Klärung noch Vertiefung des Erkenntnis- und Wahrheitsproblems bietet oder bieten kann, und daß die berechtigten Momente in seinen Grundgedanken von der alten und doch im Wesentlichen immer jungen Philosophie der Vorzeit seit langem klar erkannt und in das rechte Licht gesetzt sind.

In der Theol.-praktischen Quartalschrift 1912 Heft 2 schreibt G. Reinhold über **moderne und unmoderne Philosophie** und begründet seine Empfehlung der aristotelisch-scholastischen Philosophie mit ihren ebenso einfachen wie einleuchtenden Grundgedanken, die gegenüber den modernen Tagesgebilden die Probe von Jahrtausenden bestanden haben.

P. Jos. Gredt O. S. B. wendet sich im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Band 26 Heft 4 gegen **Gründers Schrift de qualitatibus sensibilibus.** Eine gründliche Diskussion der sehr schwierigen Frage ist mit Freuden zu begrüßen. Der Verf. glaubt nicht nur die Schwierigkeiten gegen die formelle Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten gelöst, sondern zugleich auch gezeigt zu haben, daß seine Lehre auf dem Boden der modernen Physik und Psychologie sich sehr wohl befindet. Es ist kein Zweifel, daß Gründer und mit ihm viele andere diese Ansicht nicht teilen. Jedenfalls geht es zu weit zu schreiben: „Wenn leider heutzutage viele die Objektivität der sinnfälligen Beschaffenheiten leugnen, so zeigt das nur, daß viele erkenntnistheoretisch angekränkelt sind, und daß der Skeptizismus und Subjektivismus zum Zeitgeist geworden sind."

In der Revue pratique d'apologétique Band 13 Nr. 157 bringt X. Moisant eine lesenswerte Fortsetzung seines Artikels aus Heft 153: **Psychologie scolastique et psychologie moderne.** J. B. Sulzer behandelt im gleichen Heft: **L'origine de la vie d'après M. le Dantec,** welch letzteren er als Häckelianer abweist. Er schließt: L'hylozoisme, c'est la mort de la pensée, le coup de désespoir de la biologie, l'abdication de la recherche en faveur de l'apriori materialiste.

B. Funke.





Missionswesen.

Am 7. Mai fand in Münster die erste Diözesan-Missionskonferenz des Klerus der Diözese Münster statt. Ihre Einberufung wurde durch Prof. Schmidlin in der Münsterschen Stadtdekanatskonferenz angeregt und mit Gutheißung des Diözesanbischofs durch ein Komitee unter Leitung von Regens Domkapitular Greving vorbereitet. Die ideelle Veranlassung und der Zweck der Konferenz wird ersichtlich aus dem Januarheft der Zeitschrift für Missionswissenschaft. Es heißt da (1912, 19): „Wenn der heimische Klerus in allen Ländern die weltumspannende Missionsaufgabe der Kirche und deren äußerste Dringlichkeit erfaßt und den Gläubigen entsprechend darlegt, dann wird die katholische Kirche nach wenigen Jahren die Missionskirche sein, die sie nach dem Willen ihres Stifters stets sein sollte. Dann wird sie ihre Apostolatspflicht mit solcher hinreißenden Energie erfüllen, daß die gewaltige Missionsmacht des Protestantismus vor ihr in den Schatten tritt und die Grundfesten des Heidentums zu wanken beginnen. Aber auch der Klerus kann seiner unsäglich wichtigen Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn er hinreichende Aufklärung über Wesen, Verpflichtung, Verwirklichung und Bedürfnisse der Mission und namentlich über die brennenden Missionsfragen der Gegenwart erhält." Als Mittel zu einer ausreichenden Information des Klerus wurden in dem Artikel bezeichnet: Berücksichtigung der Mission in den theologischen Vorlesungen, akademische Ferienkurse und Missionskonferenzen des Klerus. Wie sehr gerade diese Konferenzen geeignet sind, dem genannten Zwecke zu dienen, hat das Ergebnis der ersten grundlegenden Missionskonferenz zu Münster bewiesen. An den Vorberatungen am Morgen des 7. Mai beteiligten sich 64 Delegierte der Pfarrkonferenzen aus allen Teilen des Bistums. In der Plenarversammlung am Nachmittag, an welcher gegen 250 Welt- und Ordensgeistliche teilnahmen, konstituierte sich nach den Vorträgen über die Notwendigkeit der Mitarbeit des heimatlichen Klerus am Werke der Heidenmission von Prof. Schmidlin, über die pastoralen Mittel zur Hebung des heimischen Missionssinnes vom Ref. eine ständige Missionsvereinigung des Münsterschen Diözesanklerus, die künftig jedes zweite Jahr eine eigene Tagung abhalten wird. Über die Resolutionen, die mit großer Einmütigkeit gefaßt wurden und zum Teil von nicht geringer grundsätzlicher Bedeutung sind, Näheres, sobald sie zur Veröffentlichung gelangt sind.

Zu nicht minder erfreulichen und nützlichen Entschließungen im Interesse der Mission kam es in der Pfingstwoche auf der Generalversammlung des Katholischen Lehrerverbandes zu Erfurt. Es wurde den Lehrerkonferenzen das Studium der Mission, den Lehrern die planmäßige Berücksichtigung der Missionskunde in den geeigneten Fächern empfohlen. Wenn die Missionssache zur Herzenssache der Geist-

lichkeit und der Lehrerwelt wird, dann braucht uns um das Missionswerk nicht mehr bange zu sein.

In **China** ist die politische Lage immer noch unentschieden. Die Kaiserlichen geben sich noch nicht allerorts zur Ruhe, und nur zu leicht wäre es möglich, daß die diplomatischen Kämpfe zwischen den Republikanern des Nordens und des Südens um die Hegemonie im Reiche zum vollen Bruche und zum blutigen Bürgerkriege führen. Die Briefe der Missionare verraten darum zumeist eine gedrückte, unsichere Stimmung. Doch müssen sie anerkennen, wie groß der Unterschied zwischen den Wirren von 1900 und denen der Gegenwart ist. Damals waren Missionare und Christen die Verfolgten, jetzt sind sie – einstweilen wenigstens – die am meisten Gesicherten, da die Rebellen und Räuber sich hüten, die Missionare anzugreifen, um keine Intervention der europäischen Mächte zu veranlassen. In Tschutschöng (Süd-Schantung) z. B. war die Station des P. Kösters S. V. D. der Zufluchtsort der Mandarine und Notabeln gerade während der kritischsten Periode. Die Folge war eine überaus günstige Stimmung für das Christentum und eine Massenbewegung, von der abzuwarten ist, ob sie wirklich viele Chinesen zur aufrichtigen Annahme der Lehre Christi bringt. – Unter den niederen Volksklassen sind die Bekehrungsaussichten in manchen Provinzen andauernd günstig, wie der Zuwachs um 70–80 000 Getaufte im Berichtsjahr beweist. Die Gesamtzahl der Getauften beläuft sich nach dem Calendrier-Annuaire 1912, 170 auf 1 363 697. In der Provinz Tscheli haben die Lazaristen, die in den letzten Jahren die größten Erfolge aufwiesen, schon wieder ein neues Vikariat: Tientsin errichtet. Noch eben vor Absendung des Manuskriptes läuft aus China die hocherfreuliche Meldung ein, daß die Propaganda Anweisung zur Vorbereitung eines Plenarkonzils der chinesischen Bischöfe gegeben habe. Das Bedürfnis nach einem solchen Konzil zur Vorbereitung gemeinsamer Aktionen hat sich seit Jahren geltend gemacht, und man darf mit Spannung die Ergebnisse desselben erwarten.

In **Afrika** haben die Priester des hlst. Herzens von Sittard ein neues Gebiet in Kamerun und zwar in Adamaua zwischen dem 10° n. Br. und dem bisherigen Vikariat Kamerun übernommen. Man darf gespannt sein, wie sich diese schwierige, tief in Innerafrika gelegene Mission entwickeln wird. Die Mission steht einstweilen unter der Jurisdiktion des Apostolischen Vikars von Zentralafrika Mgr. Geyer. Die letztgenannte Mission hat außerdem ihren belgischen Anteil an die Präfektur Uelle, den französischen an das Vikariat Ubanghi-Schari abgetreten, behält aber trotzdem noch eine riesige Ausdehnung. Ihre Hauptfortschritte erzielt sie zurzeit im Uganda-Protektorat, freilich nur unter starkem Wettbewerb mit den Protestanten. „Wie in Uganda, ist es auch hier ihr System, sich zuerst die Häuptlinge zu gewinnen. Diese können anfangs nicht unterscheiden zwischen Katholiken und Protestanten, und da sie sehen, daß der Protestantismus die Religion der großen Mehrzahl der Beamten ist, glauben sie, sich der Regierung gefällig zu erweisen, wenn sie den Protestanten ein gutes Gesicht machen und die Kinder in ihre Schule schicken. Der Obere suchte einen Häuptling zu gewinnen, der zwei Söhne zu den Protestanten schickte, und lud ihn ein, die Kinder zu uns zu senden. Der gute Mann antwortete schließlich, er wolle alle befriedigen und einen Sohn zu den Protestanten und den anderen zu uns schicken. Im Jahre 1910 auf der Reise von Butiaba nach Entebbe in Uganda besuchte ich eines Tages eine Bagandafamilie in ihrer Hütte und fand eine heidnische Mutter mit drei erwachsenen Söhnen, von denen einer katholisch, einer protestantisch und der dritte Mohammedaner war. Der Katholik begleitete mich zu meinem Zelt zurück und sagte mir, in Uganda müsse heutzutage jeder eine Religion haben und jeder der drei Brüder habe die Religion gewählt, die ihm zugesagt" (Stern

der Neger 1912, 105). Ein drastisches Bild der religiösen Zukunft, die uns bevorsteht! Die ganze Welt wird nach einem Jahrhundert eine ungeheure Diaspora sein. Sorgen wir, daß die Katholiken keine gar zu geringe Minorität bilden!

Der neueste Jahresbericht der Väter vom Hl. Geist im Vikariat Bagamojo weist 13 209 Getaufte, einen Zuwachs um 1000 Getaufte und um 1500 Katechismusschüler sowie zwei neue Hauptstationen auf (Echo 1912, 209). In ähnlicher Weise ist auch die Benediktinermission von Daressalam mit 7751 Katholiken, drei neuen Stationen und einem Mehr von mehr als 3000 Schulkindern merklich vorangekommen (Missionsblätter von St. Ottilien 1912, 190).

Aus der **Südsee** kommt die Nachricht vom Tode Mataafas, des alten Königs von Samoa. Er war ein vorzüglicher Katholik und ein treuer Anhänger der deutschen Herrschaft. „Als 1904 ein neuer Aufstand auf Samoa auszubrechen drohte, stand Mataafa, welcher seit der Besitznahme Samoas durch Deutschland von Sr. Kaiserlichen Majestät zum Alii Sili ernannt war, mit Rat und Tat der deutschen Regierung bei, und seinen Bemühungen ist es zum größten Teil zu verdanken, daß die Unruhen in ihrem Keime erstickt werden konnten" (Missionskorrespondenz 1912, Nr. 10).

Steyl, Anfang Juni. F. Schwager S. V. D.



(27. 6. 12.)



Astarte-Adonis.

Religionsgeschichtliche Studien.

Von Pfarrer H. Doergens, Traar-Krefeld.

In der äußerst lesenswerten Abhandlung „Adoniskult und Christentum auf Malta" (Fulda 1904) hat Oberlehrer Dr. Lübeck den Versuch des Gießener Altphilologen Wünsch, einen während des 17. Jahrhunderts auf der Insel Malta herrschend gewesenen religiösen Brauch als Ausläufer des phönizischen Adonisfestes zu charakterisieren, scharf zurückgewiesen. Dem Wesen nach handelt es sich um eine jener modernen religionsgeschichtlichen Arbeiten im Sinne Useners, in denen auf Grund bestrickender Analogien und überraschend wirkender Kombinationen die katholische Heiligenverehrung, in diesem Falle die des hl. Johannes Baptista und des hl. Gregorius, als ein Erbstück aus dem antiken Heidentum dargestellt wird. „Dieselbe Straße" (Wünsch: Das Frühlingsfest der Insel Malta. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Religion. Leipzig, Teubner 1902, S. 70) „wie die heutige Prozession sind bereits die ersten Besiedler des Eilandes gepilgert, wenn sie zur Totenklage um Adonis von der Stadt zum Baaltempel zogen, und am Strande von Marsa-Scirocco, jener Bucht, die nach Phönizien schaut, haben sie das Fest der Freude gefeiert, wenn die Fluten von dort den Herrn des Frühlings wiedergebracht hatten. Genau zur selben Stelle steigt noch heute der Malteser am Feste des Gregorius hernieder, nicht weil es der Heilige verlangt, sondern weil der Väter Brauch diese Stelle geweiht hat."

Die Gegenargumentation Dr. Lübecks mit dem Resultate, daß gar kein Johannes-Gregorius-Adonisfest in Frage steht, sondern die Passionsfeier der drei letzten Tage der Karwoche, ist durchaus siegreich und überzeugend. Nur einige Gedanken und Erwägungen über die in der Kontroverse berührten Beziehungen zwischen Adoniskult und Orient seien mir gestattet.

Wünsch stellt die Behauptung auf, daß „der Kult des Adonis den Kultus der Astarte postuliere; überall da, wo Astarte sei, erscheine auch Adonis, ihr Geliebter" (S. 13). Diese Meinung will Lübeck nicht gelten lassen: es gebe bis jetzt keinen einzigen Fall, in welchem man „eine Vermengung des Astarte- und Adoniskultes mit Sicherheit nachzuweisen vermöge" (S. 36), die „Quellen ließen nicht auf eine ganz allgemein durchgeführte Verschmelzung des Adonis- und Astartekultes schließen" (S. 36).

Zunächst sind die Ausdrücke „Verschmelzung", „Vermengung", „Mischung" zu beanstanden, denn eine solche hat Wünsch nicht behauptet. Er redet nur von einem Nebeneinanderstehen der beiden Kulte nach Art von korrelativen Begriffen (S. 12, 14) und eine derartige coordinatio ideeller Art kann auch Lübeck bis zu einem gewissen Grade nicht von der Hand weisen. Im Gegenteil, er bestätigt sie; wenn er z. B. konstatiert, daß das Fest des Adonis niemals zu seiner Ehre allein, sondern stets auch zu Ehren einer weiblichen Gottheit, die allerdings ausschließlich die griechische Aphrodite gewesen (S. 31), gefeiert worden sei. Ebenso Greve „De Adonide" (Leipz. Dissert. p. 31): „Addo denique Adonia festa nusquam Adonidi soli sed illi et Veneri celebrata esse."

Etymologisch sind ohne Zweifel אדן und עשתרת (astarte) orientalischer Herkunft. Ein altphönizischer ba'al-samaim ist in einem keilschrifttextlichen Vertrage zwischen Asarhaddon (681 – 688 v. Chr.) und Baal, König von Tyrus, bezeugt. Daß wir berechtigt sind, dessen Kult in eine noch ältere Zeit zurückzudatieren, als er uns durch die genannte assyrische Inschrift zufällig bekannt geworden ist (vgl. Keilinschriften und A. T.[3] von Zimmern und Winckler, S. 357), zeigt eine von Pognon gefundene Inschrift des Königs Zakir, wonach der gleiche „Himmelsgott" im 8. vorchristlichen Jahrhundert bei den Aramäern verehrt wurde (Pognon: Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris 1907, S. 156 ff.; Übersetzung bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, Bd. I, S. 173 f.). Nun begegnet uns auf dem sidonischen Sarge Esmunazars (5. Jahrh. v. Chr.) eine „Astarte-schem-ba'al" („Astarte des Himmels Baals") – die aramäische Atar-samain „die Göttin des Himmels" –, deren Kult wir analogerweise ebenfalls für eine weit ältere Zeit präsumieren dürfen (Erman kennt für das neue Reich der Ägypter [1500 – 1100 v. Chr.] eine „Astarte von Syrien, die Herrin des Himmels, die Herrin beider Ägypten, die Herrscherin der Götter". Die ägyptische Religion, Berlin, Reimer 1909, S. 86). Damit haben wir eine in die siderische Welt hineinprojizierte Gottesvorstellung konstatiert, die ein zeugendes männliches – ba'al-samain = Sonnengott – und als notwendige Ergänzung ein empfangendes weibliches Prinzip – Astarte = Mondgöttin oder irgendein anderes Gestirn – aufstellt. Diese naturalistische Gottesidee, vermittels und unter dem Einflusse primitiver Naturbeobachtung von der siderischen in die tellurische Welt verlegt, hat Astarte zur Personifikation der menschlichen, animalischen und vegetativen Fruchtbarkeit gemacht. Lübeck selbst konstatiert (S. 36): „der Name Astarte diente nicht sowohl zur Bezeichnung einer und derselben genau fixierten Göttin, sondern war ein Sammelname für dem Wesen nach ein und dasselbe, wenn auch an den verschiedenen Kultstätten verschieden aufgefaßtes und verehrtes religiöses Prinzip" sc. weiblich empfangender Art. Wenn dem aber so ist, so entspricht ihm a priori ein männlich-erzeugendes Prinzip im Terminus adon, der ebensogut wie jener der Astarte ein nomen appellativum ist ohne persönliche Differenzierung (Lübeck, S. 34; Wünsch, S. 34). W. R. Smith, Religion der Semiten, Freiburg 1899, S. 316 Anm. 704 sagt: „Es ist nicht einmal sicher, daß es einen Gott Adonis gab. Was die Griechen als Eigennamen auffaßten, ist vielleicht nichts weiter als ein Titel des Gottes, Adon = Herr, der verschiedenen Göttern beigelegt werden kann, s. CIL. VIII, 1211." Ebenso Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I[2], 1909, S. 378:

„Die Gottesbeinamen Adon, Melek, Malkat sind alle niemals Eigennamen von Einzelgöttern.“ Es handelt sich also dem tiefsten Grunde nach um zwei vollständig korrelative Gattungsbegriffe, von denen der eine seine Existenzberechtigung im anderen hat, genau so wie baalat in baal, el in ilat, melek in malkat und adon in dem Fem. rabbat. Mader (Die Menschenopfer der alten Hebräer, Herder 1909, S. 93) führt zwei punische Inschriften an, in denen baal, melek und adon als Synonyma und gegenseitige Epitheta figurieren; die eine: בעלמלך אדם und die andere: לאדן לבעל דמי מלך אדן. Ebendeshalb, mit anderen Worten mit Rücksicht auf den naturalistisch-zweigeschlechtlichen Grundzug der phönizischen Religion konnte auch Astarte ohne weiteres an Stelle der Baalat treten, wenn sie schließlich auch wieder sekundär zu einem Eigennamen geworden ist. Ich kann mich deshalb auch nicht zu einer so scharfen Unterscheidung zwischen Baalat und Astarte entschließen, wie dies Lübeck (S. 27 ff.) tut. Gerade die stete Verbindung des Tamuz mit der Istar, mit der wieder Astarte-Atargatis dem Sinne nach eins ist, hält mich davon ab. Zudem trägt der Kultus der Astarte in den phönizischen Kolonien dieselben Züge der Wollust wie jener im Tempel der Baalat von Byblus. Doch Lübeck lehnt die Gleichstellung Adonis = Tamuz ausdrücklich ab; „nach meiner Ansicht ist die Adonissage eine selbständige griechische Parallele zur Tammuzsage. Später wurde allerdings der Kult der beiden Gottheiten vermengt: siehe Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 44“ (S. 31, Anm. 2). Zimmern meint demgegenüber, daß „die Gestalt des babylonischen Tamuz nachweislich das Vorbild abgebe für den syrischen Tamuz-Adonis“ (Zum Streit um die Christusmythe, Berlin 1910, S. 34), wobei er sich für die Richtigkeit seiner Ansicht auf allerlei neue den Kult betreffende Funde der letzten Jahre beruft (Literatur S. 62 der genannten Broschüre, Anm. 34). In der Tat ist das hohe Alter der sumerisch-babylonischen Tamuzlieder geeignet, Zimmern recht zu geben. Damit wächst aber die Präsumption, daß auch Adonis innerhalb des Kreises der eigenen religiösen Landesanschauungen ein weibliches Gegenstück zur Seite gestanden hat, so gut wie Ischtar Tamuz, zumal die babylonische Astarte auch den Genitiv der Lokalität führt, „Herrin von“ irgendeinem Orte, z. B. in einem Zwiegespräch Assurbanipals: „Herrin von Arbela“ (Zimmern S. 37) oder die „Istar von Ninua“ (Meyer I², S. 540). Auch Greve gesteht: „non dubitari potest, quin iam in Phoenicum fabulis dea quaedam Adonidi amica fuerit“ (S. 4). Warum diese Paredros bei den Griechen suchen? Etwa weil von dorther zufällig die öftere Verbindung Adonis-Aphrodite auf uns gekommen ist? Schriftlich fixierte Überlieferungen machen uns doch nur mit einem größeren oder geringeren Bruchteil der Tatsachen bekannt. Wenn man in Babylonien und Ägypten ohne Zweifel von jeher das weibliche Prinzip des Naturkultes in Harmonie zum männlichen gekannt hat, so muß die religiöse Ideenwelt Phöniziens, die stets unter der babylonisch-ägyptischen Machtsphäre gestanden hat, innerhalb ihrer selbst das gleiche Produkt geschaffen haben.

Ebendeshalb ist die Beziehung des Osiris zu Adonis nicht in die Periode des synkretistischen Mischmaschs der ausgehenden Antike zu verlegen, sondern die Beziehungen zwischen den einzelnen Staaten Vorderasiens und Nordafrikas sind, wie die Tell-Amarna-Briefe beweisen, uralt. Ed. Meyer schreibt: „Das Material für Byblos mehrt sich fortwährend; eine Expedition nach Byblos

kommt, wie Gardiner erkannt hat, in einem Grabe der 6. Dynastie (um 2500 v. Chr.) aus Elephantine vor (neben einer Expedition nach Punt) und die Göttin Hathor von Byblos kann Erman für das Alte Reich nachweisen" (Geschichte des Altertums, Berlin 1909, I², Berichtigungen und Nachträge, S. XIX zu § 357, weiteres S. 394). Es ist deshalb zum mindesten mißverständlich, wenn es bei Lübeck (S. 48) heißt: „Im Laufe der Zeit" — nach Greve p. 29 und Lübeck scheint dem zuzustimmen ‚primis Ptolemaeis regnantibus' — „hatte der ägyptische Osiriskult mit dem phönizischen Adoniskulte eine Verbindung eingegangen, so zwar, daß in Alexandrien Osiris auch die Bedeutung des Adonis annahm, während umgekehrt in Phönizien der einheimische Adonis unter der Form des Osiris verehrt wurde." Hier rächt sich die schon berührte Vernachlässigung der Chronologie, auf die sowohl Lübeck als Wünsch verzichten zu können glauben. Ersterer gibt die Adonissage „in ihrer vollständigen Ausbildung ohne Rücksichtnahme auf zeitliche und lokale Entwicklung" (S. 29 Anm. 2), letzterer meint: „wenn ich die örtliche Gliederung vorziehe, so ist eine Vernachlässigung der Chronologie unvermeidlich" (S. 21 f.). Diese Außerachtlassung hat doch geschadet. Die Beziehungen zwischen Syrien, Kleinasien und Ägypten sind sehr eng und alt „vor allem die enge Verwandtschaft, ja Identität des Kultes und der Sage des Adonis von Byblos mit dem Attiskult, überhaupt die ganze Ausgestaltung des Kultes der großen Naturgöttin, welche den Namen der semitischen ʿAthtar-Astarte trägt . . . Diese Berührungen reichen auch nach Sinear und zu den Sumerern: — also ins 2. und 3. Jahrtausend! — der mit Attis und Adonis eng verwandte Tamuzkult, die religiöse Prostitution — diese auch wieder in korrelativen Begriffen: Hingabe der Jungfrauschaft einerseits und Entmannung anderseits — sind beiden Gebieten gemeinsam. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß vielfach nur gleichartige Entwicklungen vorliegen, daß z. B. Tamuz ebenso selbständig neben Attis steht wie in Ägypten Osiris, und daß dann in Byblos alle drei durch sekundäre historische Berühung im Adoniskult zu einer Einheit zusammengeflossen sind" (Ed. Meyer I², S. 655). Man darf, wie gesagt, einzelne durch den Zufall der Überlieferung, zumal der phönizischen, die ja äußerst dürftig ist, auf uns gekommene Zeugnisse, die Adonis in stete Verbindung mit Aphrodite stellen, nicht höher einschätzen als innere Gründe, die uns die Folie des gesamten orientalischen Religionslebens in den drei ältesten semitischen Schichten zeichnet: in der assyrisch-babylonischen, in der kanaänischen und aramäischen. Wenn auch die Quellen, die für die Adonis-Religion in Betracht kommen, ausschließlich griechische sind und sich über rund 1000 Jahre, von ca. 700 v. Chr. bis 400 n. Chr. erstrecken, so reichen sie doch bis zu Hesiod und Homer, also in jene Zeit — 900 v. Chr. — in der die akrophonische Buchstabenschrift erwacht und die westsemitischen Gebiete erobert. Ja „schon in der ‚vorhomerischen' Periode (1000 v. Chr.) sind starke Einflüsse der Phönizier auf hellenistische Lebensweise und religiöse Gedankenwelt nachgewiesen, aus welchem allein sich viele griechische Mythen und Lokalkulte erklären lassen" (vgl. Gruppe, Griech. Mythologie I, 12 ff.). (Mader, S. 79). In ähnlicher Weise konstatiert Sellin (Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient, Leipzig, Deichert 1905, S. 28): „Der phönizisch-griechische Einfluß tritt (in Kanaan) ums Jahr 1200 vollständig zurück . . . Plötzlich, im Norden wohl schon seit dem 8., im Süden etwa seit dem 7. Jahrhundert sehen wir denselben (nämlich den phönizisch-griechischen Einfluß) sich

wieder mächtig regen . . . Griechische Ware findet (durch phönizische Vermittlung) massenhaft Eingang." Das ist eine Tatsache, auf die sich Greßmanns Worte wohl anwenden lassen: „Es scheint, wenn man den vorläufigen Stand der Forschung zusammenfassen darf, als ob die ursprünglich aus dem Orient stammende Kultur schon in uralter Zeit zu den Griechen gekommen ist und dort unter günstigen Umständen eine eigenartige und kraftvolle Weiterentwicklung erlebt hat, daß sie dann aber zum Orient zurückgekehrt ist und nun ihrerseits die Kultur des vorderen Asiens und auch Ägyptens beeinflußt hat" (Religionsgeschichtliche Volksbücher III. Reihe, 10 Heft). Auch Greve meint: „Nam quum hoc solum mythi argumentum in Asia inveniamus, cetera additamenta postea apud Graecos orta et in Asiam videntur reportata esse" (p. 4). Allerdings, das sind Hypothesen. Es darf aber mit ihnen gerechnet werden, wenn wir hören, daß im großen Tempel zu Paphos — ein Ort, für den die Adonisverehrung feststeht, — bis in die römische Zeit hinein ein Abbild der Astarte sich befand (W. R. Smith, S. 157 mit Berufung auf Tacitus, Hist. II, 2), wenn Greve im Anschluß an Musaeus für eine andere dem Adoniskult angehörende jonische Insel, Cythera, den Kult einer „Astarta Ascalonia" konstatiert (p. 27), wenn es bei Ed. Meyer (I², S. 474) heißt: „Damals (um 2500 v. Chr. unter dem semitischen Könige Sargon von Akkard) ist die Tonfigur der Istar nach Cypern gekommen und hat sich weiter in die Welt des Ägäischen Meeres verbreitet: diese Göttin, die dem Naturakte eine religiöse Weihe verlieh, hat offenbar auf die Vorstellung der Völker im Westen einen besonderen Reiz ausgeübt." Und nochmals für das Gebiet von Cypern und Kleinasien um 2500: „Aus Sinear wird die Göttin des Geschlechtslebens übernommen, . . . sie gilt hier als das Bild der großen Göttin der Insel, welche die Griechen Aphrodite nennen" (a. a. O. S. 670). Nehmen wir angesichts der Bemerkung Lübecks, daß Aphrodite „zuerst und hauptsächlich von den thessalischen Pelasgern verehrt worden sei" (S. 29) hinzu, daß die Pelasger wahrscheinlich ein vorgriechischer Stamm gewesen sind, der auch auf Kreta angetroffen wird (Ed. Meyer I², S. 685 ff.), so tritt das große Gewicht hervor, das wir, im Gegensatz zu Wünsch und Lübeck, auf die Chronologie legen.

Aus denselben und weiteren Gründen wird es wohl unmöglich sein, zwischen den Adonisfeiern als Trauerfesten des Hochsommers und den Osiris- resp. den griechischen Frühlingsfesten als Tagen der Freude so scharf zu unterscheiden, wie Lübeck das tut. Er beruft sich dabei auf Wilamowitz, Bion von Smyrna (Berlin 1900) S. 12: „In der südlichen Welt stirbt die Natur im Sommer. Die bunte, strotzende Vegetation des Frühlings erliegt der Glut, die sie zu kurzem üppigen Leben erweckt hatte. Man empfindet das, wenn man Empfindung hat, auch heute als gewaltsam, vorzeitig, als den Tod der Jugend und der Schönheit. Menschen, welche die brünstig schwellende, verschwenderisch schaffende Natur als eine üppige Frau anzuschauen gewohnt waren, haben nun ihren Schmerz um diesen vorzeitigen Untergang in das Bild gekleidet, daß der Naturgöttin ihr üppig schöner, kaum mannbarer Geliebter durch ein grausames Ungetüm entrissen ward, und sie haben die eigene Trauer um die verdorrende Schönheit in der Liebesklage der Natur um ihren zarten Freund ausgeweint." Das ist naturwissenschaftlich gewiß richtig und sollte dementsprechend auch für Ägypten seine Geltung haben. Und doch schreibt Erman über Osiris: „Was seine ursprüngliche Rolle

gewesen ist, läßt sich noch ungefähr erraten; er muß der Gott gewesen sein, dem man die jährlichen Schicksale des Erdbodens zuschrieb. Wenn die Überschwemmung kommt, so ist Osiris das ‚neue Wasser', das die Felder grünen macht; wenn die Pflanzen welken und absterben, so ist das ein Zeichen, daß Osiris auch gestorben ist. Aber er ist nicht ganz tot, denn im neuen Jahre kommen die Kräuter wieder aus seinem Leibe empor und zeigen, daß er lebt. Daß Osiris einst ein solches Wesen gehabt hat, zeigt sich später noch in der Feier eines seiner Feste, wo man sein Aufleben wirklich durch keimende Pflanzen darstellte (l. c. S. 21). Hart im Raume stoßen sich die Gedanken, so daß auch Zimmern hinsichtlich des sumerischen Tamuz eingestehen muß: „Noch nicht recht ersichtlich ist aus den Texten, ob man in Babylonien das Verschwinden und Wiedererscheinen des Tamuz zu ein und derselben Zeit, mit einem Zwischenraum von nur wenigen Tagen, etwa im Hochsommer im Kultus festlich begangen hat, oder ob etwa einer Trauerfeier im Hochsommer eine Freudenfeier zur Zeit der Wintersonnenwende oder der Frühjahrstag- und Nachtgleiche gegenüberstand" (l. c. S. 36). Mit Rücksicht auf die engen Beziehungen der altorientalischen Religionen untereinander glaube ich kaum an eine ganz exakte Reinkultur eines phönizischen Adonisfestes hochsommerlichen Charakters, bei dem gar kein Unterton hinübergeklungen sei zu den entsprechenden Gefühlen eines Frühlingsfestes. Viel eher flossen die Töne zusammen, wie die Auffassung von der segnenden und verderbenden Kraft ein und desselben Naturelementes zeigt, die uns überall im Altertum begegnet und gerade an die Istar-Astarte-Figur sich anschließt. Ich halte es hier mit Mader (l. c. S. 104): „Es ist schon in sich kaum denkbar, daß ein Volk als höchsten Gott" — und das trifft meines Erachtens etwas modifiziert auch für den Adoniskult zu! — „ein Wesen verehrt, das seinem Grundcharakter nach nur lebenzerstörend und verderbenbringend ist. Daher stehen dann auch bei den Semiten den Unglücksgottheiten stets entsprechende Glücksgottheiten gegenüber, wenn nicht der Gott allein schon beide Elemente in sich vereinigt. So kennen wir die Götteramalgamationen: Samas-Istar bei den Babyloniern, Ba'al-Astarte bei den Kanaanäern, die Göttin Bona coelestis und inferna coelestis bei den Karthagern, Melkart-Dido (Mylitta) bei den Phöniziern, Esmun-Melkart und Adonis-Osiris auf Cypern." Hierhin gehört auch die schwierige Frage nach dem androgynen Charakter, der der Istar wie der römischen Venus und der Aphrodite auf Cypern beigelegt wird (Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. Aufl., S. 112). Mag die „bärtige" Astarte, wie Ed. Meyer meint (Artikel „Astarte" in Roschers Mythol. Lexikon I, 645—655), immerhin dem kultischtheologischen System, nicht der Volksreligion angehören, so liegen doch die Wurzeln für diese Spekulation wiederum im grauen Altertum. Beweis ist das schwankende Geschlecht der astart = attar, die in Südarabien zum männlichen Gott geworden ist. Weiteres über diese, wie gesagt, schwierige Frage bei W. R. Smith S. 31, Anm. 17 und S. 348, Anm. 804, bei Ed. Meyer, S. 650 f.

Auch da wo Istar-Astarte als Kriegsgöttin erscheint, z. B. in Assyrien, wo in ihrem Namen größtenteils die Feldzüge erfolgten (siehe das Felsrelief im Zagros-Gebirge mit dem Lulubäer-König Anubanini bei Lehmann-Haupt „Die historische Semiramis und ihre Zeit", Tübingen 1910), oder für Ägypten Astarte zu Roß in der Wüste bei Redesie (Erman, Ägypt. Reli-

gion, S. 88), scheint mir eine Relation zum Begriff der Mannbarkeit vorzuliegen.

So soll alles, was ich zur Frage nach dem Ursprung des Adoniskultes vorgebracht, nur eine Paraphrase sein zu Willmanns Worten: „Daß in dem glänzenden und farbenreichen Gewebe der griechischen Bildung ein Einschlag morgenländischer Elemente nicht fehlt, wird heutzutage unbefangener zugegeben als in der Zeit des übertriebenen Kultus des Hellenentums, wo man diesem durch die Annahme hamitischer und semitischer Einflüsse zu nahe zu treten glaubte . . . Es ist sicher, daß vielfach morgenländische Kulte, Mythen, Sagen, Geschichten, Lieder, Sprüche von den Griechen angeeignet wurden und daß diese schon in vorhomerischer Zeit von den Semiten den Schriftgebrauch überkamen" (Didaktik als Bildungslehre[3], Braunschweig 1903, Bd. I, S. 152 f.). Vielleicht liegt gerade in der „Zeit" die Lösung unserer Frage, wie es ja schließlich Lübeck auch wieder andeutet, wenn es bei ihm heißt: „Wir wollen nicht bestreiten, daß vielleicht in der ältesten Zeit Adonisfeste von verschiedenem Charakter oder wenigstens mit verschiedener Szenenfolge gefeiert worden sind" (S. 40).



Olivers, des Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina († 1227), Kenntnis des Mohammedanismus.

Von Dr. Jos. Schäfers, Lützen.

Boleslaw Ziolecki, der erstmalig m. W. der Entwicklung der Mohammedlegende im christlichen Mitttelalter nachgegangen ist,[1] spricht sich am Ende seiner überaus fleißigen Studie dahin aus, daß, während das arabische Volk seinen Propheten in unzähligen Legenden verherrlichte, es geschehen sei, daß die abendländischen christlichen Völker im Kampfe gegen ihren ärgsten Feind aus Haß ihm alle nur möglichen Untaten anzudichten kein Bedenken getragen hätten. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß es auch im Abendlande unter den Christen rühmliche Ausnahmen gab, Männer, die sich ernstlich bemühten, die Wahrheit über Mohammed und den Islam zu finden. Zu diesen gehört der Mann, dessen Kenntnisse bezüglich des Islams hier beleuchtet werden sollen: Oliver, der 1227 als Kardinalbischof von S. Sabina das Zeitliche segnete.

Über sein Leben seien nur einige kurze Angaben gemacht. Oliver scheint Westfale von Geburt gewesen zu sein. Etwa 1192 wurde er Vorsteher der Paderborner Domschule. Bereits 1201 erscheint er als Domscholaster in Köln ohne Verlust seiner Paderborner Domherrnwürde. 1207 finden wir ihn in Paris. Vorher hat er wahrscheinlich als Prediger gegen die Albigenser gewirkt. In den Jahren 1214 15 betätigte sich Oliver als Kreuzprediger. Mit großem Erfolge zog er durch Lüttich, Namur, Brabant, Flandern, Geldern, die Diözese Utrecht, durch Friesland mit ungeheurem Erfolge. Das Volk der Friesen vergötterte ihn geradezu. Er nahm selbst das Kreuz und zog 1217 mit zum Hl. Lande, machte dabei den Feldzug in Ägypten mit, wo er den

[1] In der Einleitung zu Roman de Mahomet, Oppeln 1887.

Fall von Damiette erlebte. 1222 finden wir ihn in Köln wieder; er predigte von neuem das Kreuz. 1223 erfolgte seine Wahl zum Bischofe von Paderborn. Wegen Streitigkeiten unter den Wählern konnte er das Bistum zunächst nicht übernehmen. Schon am 18. September 1225 finden wir ihn als Kardinalbischof von S. Sabina. Papst Honorius zeigte am 27. September dem Domkapitel in Paderborn die Ernennung an und forderte zur Neuwahl auf. Im Spätsommer 1227 starb der verdiente Mann. Von seinen Schriften sind uns erhalten: 1. Descriptio terrae sanctae, 2. Historia de ortu Ierusalem et eius variis eventibus, 3. Historia regum terrae sanctae, 4. Historia Damiatina, 5. Zehn Briefe.[1]

Mohammeds Aufstieg vollzog sich nach Oliver unter Kaiser Heraklius (Hoogeweg S. 78), während die Sarazenen unter der Herrschaft der Perser standen (a. a. O. S. 303). Mit dieser richtigen Erkenntnis verbindet sich die andere, daß Mohammed „ex orphano et inope sublimatus fuit per connubium cuiusdam cognatae suae praedivitis nomine Cadiga(m)" (S. 300), nur müßte man die „Verwandte" Chadiga nicht zu sehr pressen. Von dem Klatsch über Mohammed und die Chadiga, der in der mittelalterlichen Mohammedlegende so weit verbreitet war, deutet Oliver nichts an, scheint demnach nichts davon zu halten. Auch das stimmt, daß Mohammed „luxuriosus et bellicosus" (205) war, denn wohl noch niemand hat bestritten, daß Mohammed ein ebenso sinnlicher Mensch, wie kriegerischer Geist war. Als Gottgesandten hat sich Mohammed durch Wunder nicht bezeugen können. Er bekenne selbst öffentlich in seinem Buche, schreibt Oliver, „gratiam miraculorum non habuisse". Es ist durchaus richtig, daß Mohammed das Wirken von Wundern abgelehnt (vgl. Sure 3, 179 ff.), jedenfalls niemals den Anspruch erhoben hat, eines gewirkt zu haben (vgl. etwa H. Grimme, Mohammed, Münster, Aschendorffsche Buchhandl. II, S. 105).[2]

Den Koran hat nach Olivers Meinung Mohammed verfaßt unter Beihilfe des „apostatischen und häretischen Mönches Sergius diabolo dictante" (Hoogeweg S. 201); im Briefe an al-Kamil tritt dazu noch als weiterer Helfer „quidam Iudaeus" (a. a. O. S. 299). Die hier ausgesprochene Anschauung hat im ganzen Mittelalter geherrscht. Die Keime der christlichen Sergiussage liegen offenbar in der mohammedanischen Bahira-Legende. Bahira ist nach Angaben arabischer Schriftsteller ein christlicher Einsiedler, der dem jungen Mohammed, als dieser nach Syrien reiste, seine zukünftige Prophetengröße vorhersagte. Zu Bahira tritt dann schon bald bei den arabischen Schriftstellern ein zweiter christlicher Mönch, Varaqa, dem weitgehender Einfluß auf

[1] Vortrefflich ist alles ediert von Hoogeweg, Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S Sabina, Oliverus. Gedruckt für den liter. Verein in Stuttgart, Tübingen 1894. CLXXXIII u. 352 S., 8°.

[2] Röhricht Westd. Ztschr. X bemerkt: „Der Pseudoprophet ‚ipse testimonium miraculorum et divinorum operum perhibet'. – In der Tat beruft er sich auf Wunder oder eigentlich Zeichen (Gottes), aber er meint damit nicht von ihm selbst verrichtete Wunder, sondern die ihm zuteil gewordenen Offenbarungen und Aussprüche, die er selbst nicht habe erfinden können; deshalb heißen auch die Koransprüche ‚Wunder'." Röhricht hat die Stelle „ipse testimonium perhibet etc." gründlich mißverstanden, der Prophet meint nach Oliver nicht sich, sondern Jesus. Abgesehen davon, daß der Text bei Hoogeweg (S. 300) ausdrücklich bietet „. . . perhibet Ihesu Christo", führt schon auf Jesus der Zusammenhang, namentlich „et merito, quia nunquam sic locutus est homo, nunquam talis apparuit in Israel".

Mohammeds Lehre und Emporkommen zugesprochen wird. In der arabischen Prophetenlegende wurden diese Züge immer weiter ausgeschmückt. Nach dem Zeugnisse arabischer Schriftsteller nannten die Christen Bahira zumeist Sergius, wie das auch bei Oliver der Fall ist, gelegentlich trägt er aber auch andere Namen. Im christlichen Abendlande entwickelte sich die Sergiuslegende unter mancherlei Umbildungen weiter. Im 13. Jahrhundert wahrscheinlich, sicher zu Beginn des 14. Jahrhunderts war aus dem Mönche ein Kardinal geworden, der wegen unbefriedigten Ehrgeizes apostasiert war. Letztlich wurde dieser mit Mohammed selbst identifiziert, so daß nun Mohammed als Kardinal der hl. römischen Kirche als Urheber der islamischen Religion erscheint: ein Gedanke von so grotesker Form, wie das Mittelalter sie liebte.

Näheren Aufschluß über diese mittelalterliche Mohammedlegende bieten A. Sprenger[1], Th. Nöldeke[2], Bol. Ziolecki[3], E. Doutté[4] und namentlich Alessandro d'Ancona[5].

Zu den Ausführungen der Genannten möchte ich hier nur einige Verbindungslinien aufzeigen, die bisher größtenteils übersehen wurden.

Arabische Schriftsteller berichten selbst, daß die Christen ihren Mönch Bahira unter dem Namen Sergius kennten, und zwar als nestorianischen Mönch. Wie man christlicherseits zu dem nestorianischen Mönche kam, ist leicht einzusehen: Nestorius leugnete die Gottheit Jesu Christi gerade so wie Mohammed. Nöldeke (a. a. O. S. 704 f.) teilt eine arabische Quelle mit, in der dieselben Dinge, die anderswo Bahira zugeschrieben werden, geradezu von einem Mönche Nestorius berichtet werden, mit dem Mohammed auf seiner zweiten syrischen Reise zusammengetroffen sei. Auf den Namen des Nestorius konnte man leicht verfallen, einerseits wegen des inneren Verhältnisses des Nestorius zu Mohammeds Lehre bezüglich der Person Jesu, andererseits aber auch deswegen, weil Nestorius mit Arabien in persönliche Berührung gekommen ist. Er wurde nämlich auf kaiserlichen Befehl aus seinem Kloster bei Antiochien zuerst nach Arabien und weiterhin nach Ägypten exiliert. (Hier liegen nahe Berührungen mit der Waraqa-Legende und der Erzählung des Theophanes Confessor über den Pseudoabbas Chadigas und Mohammeds vor. Siehe die Edition des Theophanes von de Boor p. 333 4. Von Theophanes haben zahlreiche abendländische Chronisten ihre Mohammedlegende.) Sobald man sich nun innerhalb der Christenheit darüber klar wurde, daß Mohammed auftrat, als in Ostrom der Kaiser Heraklius regierte (was die Chroniken wiederholt vermelden), d. i. in der Zeit von 610 – 641, war es natürlich nicht mehr angängig, den bekannten Häresiarchen Nestorius, der fast 200 Jahre vor Heraklius gestorben war, als den Helfershelfer Mohammeds

[1] „Mohammads Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrâ." Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1858, S. 228 ff.

[2] „Hatte Muhammad christliche Lehrer?" Ebd. S. 699 ff.

[3] Alixandre dou Pont: Roman de Mahomet. Oppeln (Berlin) 1887.

[4] Mahomet Cardinal. Châlons-sur-Marne 1889. (Ist im Buchhandel nicht zu haben, auch die Königl. Bibl. in Berlin besitzt es nicht. Besonderen Eigenwert hat das Schriftchen übrigens nicht. Ich habe es durch die Güte des Leipziger Arabisten Prof Aug. Fischer, dem ich auch die Anregung zur Beschäftigung mit der mittelalterlichen Mohammedlegende verdanke, einsehen können.)

[5] La leggenda di Maometto in occidente, Giornale storico della letteratura italiana, vol. XIII, S. 199 ff. Interessant ist auch noch über Mohammed als Götze ein Aufsatz von René Basset im Journal des savants 1903.

zu betrachten. Es mußte also ein anderer Häresiarch gewesen sein. Nichts lag näher, als den Urheber der großen christologischen Streitigkeiten des 7. Jahrhunderts und Freund des Kaisers Heraklius,[1] den Sergius I. Patriarchen von Konstantinopel (610–638) mit dem arabischen Propheten in Verbindung zu setzen, zumal das Schriftstück, an das sich die monotheletischen Kämpfe anschlossen, der Brief des Sergius an Theodor von Pharan, an einen arabischen Bischof gerichtet war. Zudem soll Sergius von syrischen monophysitischen Eltern abstammen.

War nun einmal der Name Sergius für den Mönch, der Mohammed inspiriert haben soll, aufgekommen, so ist die weitere Entwicklung leicht zu verstehen. Außer dem eben genannten Patriarchen und Irrlehrer hieß auch Sergius einer der hervorragendsten Führer der Paulizianer, jener Sekte, die zeitweise sehr libertinistisch gerichtet war. Daher mögen auch die zum Teil stark übertriebenen Vorstellungen des Mittelalters über die Unsittlichkeit des Islams (nicht nur darf ein Mann 10 Weiber, sondern auch ein Weib 10 Männer haben, um ein Beispiel anzuführen) geflossen sein. Dieser Sergius war aus Galatien gebürtig. Viele seiner Anhänger fielen in die Hände der Sarazenen, mit denen sich die Geschichte dieser Sekte auch in der Folge noch wiederholt berührte. Sergius gebärdete sich wie ein Wesen höherer Ordnung. Als Organ des Hl. Geistes oder als Paraklet[2] ließ er sich von den Seinen göttliche Ehren erweisen.[3] Die letzteren Züge im Bilde des Sergius mögen der Anlaß gewesen sein, daß die christliche Legende Mohammed die Äußerung zuschrieb, der Koran sei ihm vom Hl. Geiste diktiert (vgl. dazu Olivers „diabolo dictante"), womit wieder die Taube der christlichen Mohammedlegende zusammenhängen dürfte, die Mohammed sich abgerichtet habe, ihm aus dem Ohre zu picken, von der er die Leute habe glauben gemacht, sie sei der Hl. Geist (vgl. d'Ancona l. c. S. 235).

Wenn man nun weiter bedenkt, daß noch vier Päpste den Namen Sergius führten, sowie noch ein um 1000 regierender Konstantinopeler Patriarch, der in Rivalitätsstreitigkeiten mit dem Papste lebte, so kann es nicht weiter wundernehmen, wenn der Mönch Sergius zum hohen Kleriker gestempelt und an die römische Kurie versetzt wurde. So stand der Verwandlung in den Kardinal nichts mehr im Wege. Nach d'Ancona hat Michaele Amari die Hypothese aufgestellt, daß ghibellinische Bosheit der römischen Kurie zum Ärger Mohammed in einen römischen Kardinal verwandelt habe, der aus verletztem Ehrgeiz eine der schlimmsten Häresien in die Welt setzte, um das geistliche Regiment der römischen Kurie für alle Übel verantwortlich zu machen. d'Ancona lehnt das ab. Nun, es brauchen gerade keine Gegensätze zwischen Welf und Waibling sich hier offenbaren, daß aber ein ähnlicher, wenn auch mehr unpolitischer Gegensatz, von Einfluß gewesen ist, möchte ich doch wohl glauben. Möglicherweise waren es Albigenser, die die Legende von Mo-

[1] Mohammed soll an Kaiser Heraklius auch einen Brief geschrieben haben. Siehe zu dem Schreiben z. B. Moritz Steinschneider, Polemische und apologet. Literatur usw., Leipzig 1877, S. 36.

[2] Sure 61, 6 behauptet Mohammed, Jesus habe einen nach ihm kommenden Gesandten verheißen, der Ahmed — „der Gepriesene" heiße. Gemeint ist nach einer Erklärung der περικλυτός, fälschlich für παράκλητος genommen. Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 36.

[3] Vgl. Ign. von Döllinger, Beitr. z. Sektengeschichte des Mittelalters I, Kap. 1 u. 2, München 1890.

hammed als Kardinal zur letzten Ausbildung brachten. Diese verachteten ja vor allem den hohen Klerus aufs äußerste. In Frankreich zuerst und dann in Norditalien nämlich tritt die Legende von Mohammed dem Kardinal zuerst auf. Vielleicht ist unser Oliver mit Veranlassung zu der gehässigen Ausbildung der Legende gewesen, falls er nämlich vor seinem Wirken als Kreuzprediger auch seine glänzende Beredsamkeit gegen die Albigenser entfaltet und sich dadurch deren Haß zugezogen hat.

Wenn Oliver sagt, Mohammed habe unter Mitwirkung des Sergius „diabolo dictante" den Koran verfaßt, so könnte darin ein im Mittelalter verbreiteter Glaube zum Ausdruck kommen, wonach der Erzengel Gabriel, von dem Mohammed die ersten Gottesbotschaften bekommen haben will, kein anderer, als der leibhaftige Teufel gewesen sei. So ist im Chronicon Hugonis abbatis (Monum. Germ. Hist. Script. VIII, 323) zu lesen: „Die igitur quadam cum reverteretur (scl. Mahomet) ab auditorio, obviam habuit diabolum habentem os aureum, et dicentem se esse Gabrielem archangelum missum a Deo ad ipsum, ut praedicaret genti suae, quae audierat et sciebat." „Machometus iste illiteratus fuit, sicut ipse testatur in Alcorano suo" (Hoogeweg S. 205) schreibt Oliver in seiner Historia Damiatina, und in seinem Briefe an al-Kamil bemerkt er: „doctor tuus publice profitetur in libro suo . . . se litteras ignorasse" (S. 299). Diesem homo illiteratus stellt Oliver die Apostel gegenüber, welche Gott durch die Herabsendung des hl. Geistes in einer Stunde „omnem scientiam et omnia linguarum genera" gelehrt habe. Mohammed als Illiterat hat bis in die neueste Zeit auch unter gelehrten Forschern eine Rolle gespielt. R. Röhricht, der sich der Beihilfe des bekannten Orientalisten Gildemeister erfreute, bemerkt mit Recht: „Muhammeds mangelhafte Bildung wird aus Sure VII, 156 gefolgert, wo er sich al-nabi al ummi nennt. Das letztere Wort erklären die Kommentatoren fast durchgängig durch ‚ungelehrt', während es in Wirklichkeit zu erklären ist als ‚Laie' resp. ‚Heide' im Gegensatze zu den Juden und Christen, die hl. Schriften haben." [1]

Mohammed hat den Koran selbst promulgiert und durch Drohungen zu beobachten aufgestellt (205); denen, die keinen Geschmack daran fanden, nötigte er sein Gesetz mit Drohungen auf, die Widerspenstigen unterwarf er mit Krieg und Schwert (299). Das sind keine Märchen, sondern Tatsachen. Der Koran enthält zahlreiche und leidenschaftliche Drohungen gegen Mohammeds und seiner Religion Gegner. Sowohl beim Aufkommen, als auch bei der weiteren Ausbreitung hat Krieg und Schwert eine ganz bedeutende Rolle gespielt, so daß wir wohl verstehen, wenn Oliver sagt, Mohammed habe sein arabisch geschriebenes Gesetzbuch „vom Schwerte genommen, durchs Schwert werde es erhalten und im Schwerte zu Ende geführt". Aber auf diese Weise allein erklärt sich die große Gefolgschaft, die der Islam fand, nicht. Oliver denkt, Mohammed habe sein Gesetz aus unreiner Gesinnung und Eitelkeit erlassen, weshalb es die fleischlich lebenden, da wo es Vergnügen schaffe, getreulich beobachteten. „Und wie unser Gesetz Wahrheit und Reinheit befestigen, so erhalten den Irrtum jener irdische Furcht und Menschenfurcht

[1] Westdeutsche Ztschr. X, 166 ff.: Die Briefe des Kölner Scholastikus Oliver. Vgl. auch Hubert Grimme, Mohammed, 2. Teil, S. 4 ff.

und fleischliche Wollust aufs festeste." Auch darin liegt viel Wahres. An die Zustände, die Mohammed in Arabien vorfand, konnte im Mittelalter niemand denken, erst heute sind wir einigermaßen in der Lage, Mohammed und den Islam aus der umgebenden Kulturwelt zu verstehen.

Wir kommen nun zur Lehre Mohammeds. In welchem Verhältnis steht sie zum Christentum? Da könnte es auf den ersten Blick befremden, daß Oliver (S. 204) die Ansicht äußert, der Mohammedanismus sei als Häresie zu betrachten. Er begründet das so: Die Sarazenen hatten wohl den Plan, das glorreiche Grab Jesu in Jerusalem zu zerstören, sie wagten aber aus Ehrerbietung gegen den Ort nicht, Hand anzulegen. „Wie sie nämlich im Alkoran dem Buche ihres Gesetzes geschrieben besitzen, glauben sie, daß Jesus Christus unser Herr von Maria der Jungfrau empfangen und geboren sei, von dem sie bekennen, daß er ohne Sünde gelebt habe, ein Prophet, ja mehr als ein Prophet sei;[1] daß er Blinde erleuchtet, Aussätzige gereinigt, Tote erweckt habe, bejahen sie fest, daß er Wort und Geist Gottes und lebendig zum Himmel aufgestiegen sei, leugnen sie nicht. Aber Leiden und Tod, ebenso die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen Natur in Christo und die Dreiheit der Personen (die Trinität) leugnen sie. Unde verius heretici quam Sarraceni nominari deberent, sed usus falsi nominis prevaluit." Zur Zeit des Friedens (tempore treugarum) seien ihre Weisen nach Jerusalem hinaufgestiegen, hätten sich die Evangelienbücher erbeten, die sie küßten und verehrten wegen der Reinheit des Gesetzes, das Christus gelehrt, und vor allem wegen des Evangeliums Lukas': „Gesandt ward der Engel Gabriel", welches die Gelehrten unter ihnen öfter wiederholen und behandeln (S. 204). Abgesehen von dem, was über die Verehrung der Evangelien seitens der mohammedanischen Gelehrten hier erzählt wird, das aber durchaus glaubwürdig klingt, ist das andere über die Verehrung und Hochstellung Jesu durch Mohammed Gesagte durchaus den Tatsachen entsprechend. Man braucht nur die dritte Sure des Korans zu lesen, um alles von Oliver Mitgeteilte aufs trefflichste bestätigt zu finden.[2] Bei einem gänzlich außerhalb des christlichen Bodens stehenden Menschen konnte man sich eine Wertschätzung, wie der arabische Prophet sie dem Stifter des Christentums entgegengebrachte, nicht vorstellen, und so erscheint der Islam so oft bei mittelalterlichen Schriftstellern als Häresie. Den klassischen Ausdruck hat dieser Idee Dante in seinem unsterblichen Gedichte verliehen, wo er Inf. XXVIII, 22 ff. Mohammed mit Ali erscheinen läßt, „e tutti gli altri, che tu vedi qui, seminator di scandali e di scisma fur vivi".

Von den Aposteln sagt Oliver, daß der arabische Prophet sie bezeichne als „viros albis vestibus indutos". Für diesen Ausdruck bringt Röhricht (a. a. O.) schon die richtige Erklärung bei: im Koran heißen die Apostel ḥawari = Boten, aber da man das Wort fälschlich mit dem Stamme ḥawwara „weiß machen" kombinierte, kam man zu den „weißgekleideten".

Von den Dogmen des Islams, die Oliver kennt, verdienen noch Erwähnung das zukünftige Gericht,[3] worin die Mohammedaner mit den Christen

[1] Im Briefe an al-Kamil sagt Oliver noch: „Ipse Mahumeth super omnes Christum Dominum Marie filium extollit, tu . . . Ihesum Christum dominum nostrum sanctissimum virorum, matrem eius virginem sanctissimam feminarum profiteris."

[2] Vgl. dazu etwa Hubert Grimme a. a. O. S. [illegible]3 ff.

[3] Seine große Bedeutung in Mohammeds System geht aus zahlreichen Stellen

nach Oliver übereinstimmen (S. 206). Oliver hat dabei wohl übersehen, daß die Wiederkunft Christi bei dem Endgericht nach christlicher Auffassung die Hauptrolle spielt, wovon bei Mohammeds Gerichtstage keine Rede ist. Oliver weiß, wie die Moslims die christliche Trinität bekämpfen,[1] des weiteren wie sie gegen die Heiligen- und Bilderverehrung im Christentum[2] polemisieren, als sei dies Götzendienst. Bei der mohammedanischen Paradiesesvorstellung stößt sich Oliver an dem allzu Fleischlichen. Interessant ist, wie Oliver voraussetzt, daß die Mohammedaner, an die er sich wendet, al-Kamil und die Gelehrten Ägyptens, eine Beweisführung aus dem Alten Testamente als stringent ansehen. Nur ein paar Beispiele mögen das veranschaulichen. So redet Oliver den al-Kamil an: „Gens tua nos appellat incredulos, quia Deum unum in trinitate et trinitatem in unitate fideliter adoramus. Tu quando psalmum Davidicum[3] decantas: Benedicat nos Deus, Deus, Deus noster, benedicat nos Deus, ter Deum nominas, et licet ignorans verbi virtutem, Deum trinum distinguis" (297). An einer anderen Stelle spricht er zu al-Kamil: „Daniel propheta, quem tu recipis, testimonium dat morti Salvatoris." In dem Briefe an die doctores Egypti führt Oliver aus: Unter Ptolomeus Philadelphus wurde durch die 72 Interpreten das Gesetz Gottes aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt. „Diese Schriften könnt ihr nicht leugnen." Und nun beweist er mit Stellen des Alten Testamentes die christliche Lehre über Jesus, als ob er Juden oder Christen vor sich hätte, denen die Auktorität des Alten Testamentes feststeht. Auf völliger Fiktion beruht die Annahme von der Beweiskraft des Alten Testamentes für den Islam nun keineswegs. Rein theoretisch trifft Olivers Voraussetzung durchaus zu. Mohammed beurteilte die Bibel als eines von den Büchern Gottes, wie er sich selbst den früheren Propheten anreiht und seinen Koran nur einfügt in die früheren Offenbarungen Allahs. Ob aber — da diese Gedankenreihe Mohammeds im Koran nicht widerspruchslos verläuft — nun namentlich auch praktisch die muselmännische Welt geneigt war, Beweise aus den „Blättern Abrahams und Moses" als zwingend hinzunehmen, dürfte doch wohl bezweifelt werden dürfen.[4]

So viel über die islamische Dogmatik. Das Gesetz Mohammeds kann natürlich Oliver nicht imponieren. „Quando Christianus et Iudeus et Sarracenus conveniunt ad colloquendum de tribus legibus, Christianus legem Mosaycam tue legi merito prefert, Iudeus legem Christi legi Mahumeth veraciter anteponit, Sarracenus legem Christi lege

---

des Korans hervor. Ebenso aus dem Schwur al-Kamils, den Oliver (S. 275) mitteilt: „quod si non fecero sim separatus a iudicio futuro ac societate Mahumethet".

[1] S. 306: „consortem Deo nullum damus, sicut falso nobis imponitur". dieser Protest Olivers ist gegen die zahlreichen Anschuldigungen des Korans gerichtet, die Christen gäben Allah einen Genossen. Vgl. z. B. Sure 6, 101.

[2] Wie sich Mohammed selbst zum später im Islam geltenden Bilderverbote gestellt hat, ist m. E. noch nicht geklärt.

[3] Vgl. Sure 4, 161: „Wir gaben David den Psalter".

[4] Zur Illustration setze ich eine Stelle aus der Apologia prima des Ioannes Cantacuzenus (um 1350?) her (aus Biblianders Sammelwerke S. 5: „Mosis enim libros et Davidis psalterium insuper et prophetarum scripta, sed et ipsum Christi evangelium, omnia inquam haec sancta, iusta, vera et bona esse dicunt et confitentur, fatentur autem solis verbis: quae autem in his dicuntur, non intelligunt." Vgl. auch den koranischen Vorwurf der Schriftfälschung.

Mosayca meliorem firmiter asserit; sic coram maioribus tue gentis aliquando factum fuisse cognovimus.[1] Ecce duo testes alieni prorsus a nostra disciplina nec a domo nostra prodeuntes, Iudeus et Sarracenus, nostram legem extollunt, tue legis non invenitur nisi domesticus" (S. 300).

Was hat Oliver hauptsächlich an der islamischen Sittenlehre auszusetzen? „Das Gesetz des Evangeliums lehrt die Keuschheit; das Heil ist uns in der Keuschheit, der jungfräulichen oder ehelichen oder der des Witwenstandes." Das mohammedanische Gesetz hat die breite Straße und das weite Tor, das zur Hölle führt. „Denn gegen die Ehe, die der Herr im Paradiese begründete, wo er einem Manne eine einzige Frau verband, gestattet dein Prophet vier Gattinnen mit Feierlichkeit zu nehmen, Konkubinen ohne Zahl." Die vier Weiber, wie auch beliebig viele Sklavinnen, werden durch Sure 4, 3 bestätigt.[2]

Schlimmer noch als dies sei, daß das Gesetz des Todes lehre „neminem in sua re peccare posse". Röhricht hat sich schon bemüht, zu zeigen, wie dieser Satz Olivers durch Mißverständnis einer Koranstelle entstanden sein könnte. Ich habe die alte lateinische Koranübersetzung nachgesehen, den Satz aber auch nirgendwo gefunden. Er kann dem Koran selber nicht zur Last gelegt werden, findet sich aber möglicherweise in Korankommentaren. Die genannte verderbliche Lehre habe die Sünde wider die Natur und Grausamkeit gegen die Sklaven und Sklavinnen nach sich gezogen. Dabei erinnert sich Oliver wohl tatsächlicher Verhältnisse und Vorkommnisse.

Des weiteren habe der Prophet gelehrt, „quod qui inimicum occidunt vel ab inimico occiduntur, paradisum ingrediantur, iocunditatem paradisi constituens in corporalibus deliciis, ubi esse tres fluvios, vini, lactis et mellis, et commixtionem feminarum asseruit in Alcorano libro tue legis." Die Belegstellen hierfür siehe bei Röhricht a. a. O.[3] Wenn die Sarazenen „mala voluntate vel interruptione forme sacramenti (des Eides) iurant, dicunt se non teneri" (S. 275). Mit der mala voluntas wird wohl der defectus animi iurandi gemeint sein.

Daß den Anhängern Mohammeds das Trinken von Wein und das Essen von Schweinefleisch verboten war, möge zuletzt noch als Oliver bekannt (S. 129) erwähnt sein.

---

[1] Eine im Mittelalter verbreitete Erzählung. Geht auf eine literarische Einkleidung einer Apologie fürs Christentum gegen den Islam zurück. — Sachliche Berührungen hierzu siehe bei Steinschneider a. a. O. S. 93 und 134 unter Nr. 115, ferner S. 114: Juden und Christen legen Moh. 28 Fragen vor.

[2] Röhricht meint in der Westd. Ztschr. „drei wird durch Sure 4, 3 bestätigt". In Wirklichkeit heißt es aber hier — wie auch in der alten lateinischen, vor Oliver angefertigten Übersetzung, die im allgemeinen recht schlecht ist —: „Nehmt euch zu Weibern, die euch gut dünken, zwei oder drei oder vier. (Wenn es euch die Vermögensverhältnisse nicht gestatten — wegen Entrichtung der Morgengabe —), so heiratet nur eine und was eure Rechte (an Sklavinnen) besitzt."

[3] Röhricht macht darauf aufmerksam, daß die Partie quod — tue legis aus Sigeb. Gemblac., Mon. Germ. VI, 323 genommen sei. Die Stelle entspricht zum Teil wörtlich auch dem älteren Theophanes Confessor (ed. de Boor, S. 334): *ὅτι ὁ ἀποκτείνων ἐχθρὸν ἢ ὑπὸ ἐχθρὸν ἀποκτεινόμενος εἰς παράδεισον εἰσέρχεται. τὸν δὲ παράδεισον σαρκικῆς βρώσεως καὶ πόσεως καὶ μίξεως γυναικῶν ἔλεγεν· ποταμόν τε οἴνου καὶ μέλιτος καὶ γάλακτος, καὶ γυναικῶν οὐ τῶν παρουσῶν, ἀλλ' ἄλλων κτλ.*

Die Anschauungen Olivers über den Mohammedanismus können im ganzen als richtig angesehen werden und halten sich weit entfernt von so manch Übertriebenem und Verzerrtem, das dem Mittelalter das Bild des Mohammedanismus entstellte. Es war Oliver heiliger Ernst, wenn er an al-Kamil die fast bittend und wehmütig zugleich klingenden Worte schreibt: „Si gens tua doctrinam Christi et predicatores eius publice admitteret, ecclesia Dei gladium verbi Dei libenter ei mitteret et ad consortium fidei catholicae gaudens invitaret. Sed quoniam alium remedium non invenit contra potentiam Sarracenorum, lex catholicorum principum gladio materiali ad defensionem Christianitatis et iuris sui recuperationem licenter utitur. Nam vim vi repellere omnes leges et omnia iura permittunt." Es war in den Zeiten der Kreuzzüge!

Über die Geschichte des Islams nach Mohammed hat Oliver im ganzen zutreffende Anschauungen. Ich will hier nur eine Stelle anführen, in der sich Oliver auch über die große Spaltung des Islams in Sunniten und Schiiten ausläßt: „Calipha interpretatur ‚successor' vel ‚heres', eo quod locum teneat sui primi prophetae . . . Idem calipha deliciis vacat et otio; negotiorum expers procuratorem habet, qui universa administrat negotia tamquam alter Ioseph; hic potestatem gladii ab eo tenens soldanus dicitur." Der Grund für den Namen Caliph ist, „quod Mehemet, perversor gentis illius, proximum successorem habuit quendam de cooperatoribus suis Bebecre (gemeint ist Abu-Bekr) nomine. Post quem in regno suo successit Homar, Hali autem quintus ab eo plus strenuus ceteris in re militari precellens, ipsius Mehemet patruelis, successor ipsius dedignabatur appellari. Volebat enim maior illo propheta dici et ab hominibus haberi. Predicabat etiam publice, legem per Angelum Gabrielem ad se, non ad Mehmet transmissam, sed errore deceptum Mehemet tradidisse divina precepta, et huiusmodi exhortationibus invenit populum, qui sibi crederet. (So verlief natürlich im wesentlichen die Geschichte nach Anschauung der Sunniten, der Gegner Alis.) Unde scisma factum est inter eos usque in hodiernam diem, aliis asserentibus, hunc perversorem potiorem fuisse, aliis maiorem auctoritatem Mehmet concedentibus. Qui Mehmet sequunter, Sunni dicuntur, qui vero Hali, Sya nominantur. Occisus est predictus Hali et obtinuit pars adversa principatum et fuit penes sequaces Mehemet monarchia in Oriente et alios contrarie opinionis viros opprimebant tamquam potestatem habentes" (S. 122 f.). Oliver hat selbstverständlich auch manche ungeschichtliche Notiz, aber soweit Mohammed und seine Religion in Frage kommt, haben wir das bereits hervorgehoben.

Überblicken wir noch einmal das von Oliver über den Mohammedanismus Ausgesprochene, so müssen wir uns dem Urteil Hoogewegs (a. a. O. CLXVI) anschließen, daß er „selbst gegen die Anhänger des Islams nicht in der Weise töricht eingenommen ist, wie die meisten seiner Zeitgenossen. Er hat sich mit den religiösen Anschauungen der Mohammedaner vertraut gemacht, und wenn er auch an das Märchen von dem apostatischen Mönch Sergius glaubt, der dem ungebildeten Mohammed der erste Ratgeber gewesen ist, so sind seine sonstigen Auslassungen über den Islam doch ruhig und sachlich

und ohne Voreingenommenheit . . . Wir werden nirgends in einer seiner Schriften einen Passus ausfindig machen können, in welchem er, wie oft die Schriftsteller dieses und anderer Kreuzzüge, die Mohammedaner aus angeborener oder durch ihren Glauben ihnen anerzogener Hinterlist, Perfidie und Schlechtigkeit handelnd auftreten läßt."

Die Metaphysik von Welt, Seele und Gott beim hl. Thomas und bei Kant und ihre Stellung zum katholischen Dogma.[1]

Von J. Dindinger O. M. I., Hünfeld bei Fulda.

Sapientia cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat. (Sap. 7, 27.)

Das ist in der Tat der philosophische Geisteskampf: Thomas von Aquin und Kant. Der Modernismus ist ein Versuch der Kantisierung der katholischen Dogmatik. Die strenge Scheidung von theoretischem und praktischem Erkennen beweist es; dem stemmt sich der Scholastiker Thomas entgegen. Etwas Neues ist ja das nicht; es ist noch nicht lange her, daß Kant als ‚Philosoph des Protestantismus' und Thomas als ‚Philosoph des Katholizismus" uns von Paulsen und Eucken vorgeführt wurden; in der Enzyklika erleben wir nur eine bedeutsame kirchenpolitische (sic!) Anwendung früherer Erkenntnis." So schrieb Köhler 1907[2] bald nach Erscheinen der Enzyklika Pascendi. Die Frage ist wieder aktuell geworden. Als Ausfluß der Enzyklika erschien den 1. September 1910 das Motuproprio „Sacrorum Antistitum", das in seiner Antimodernisteneidesformel neuerdings Schutz und Abwehr gegen den Modernismus bezweckt, das aber auch in Deutschlands liberalen protestantischen Kreisen einen Sturm heraufbeschworen, der anscheinend gar nicht mehr zur Ruhe kommen will. Wenn ich also heute den Doctor angelicus und Princeps Scholasticorum dem Criticus generis humani (die Benennung stammt von Herbart) gegenüberstelle, so ist es nicht so sehr, um den Abstand der beiden Denkrichtungen hervortreten zu lassen; der mich leitende Gedanke ist vielmehr ein anderer, entstanden angesichts eben dieser nicht endenwollenden Hetze gegen den Antimodernisteneid. Ein ruhiger sachlicher Beobachter ohne Voreingenommenheit fühlt, wie ihm die Frage sich aufdrängt: Hatte der Papst recht, in der Enzyklika Pascendi einerseits die Metaphysik des hl. Thomas gleichsam als Rettungsanker für das katholische Dogma hinzustellen, anderseits die kantische Philosophie, die ja eingestandenermaßen der Ausgangspunkt und, wie ich zu erweisen hoffe, der Hauptbestandteil der modernistischen Religionsphilosophie bildet, so energisch als Feindin und Zerstörerin des Dogmas abzuweisen? Ein Eingehen auf die drei Hauptgebiete der speziellen Realphilosophie: Kosmologie, Psychologie, Theodizee, wird uns die Antwort

[1] Herangezogen wurden außer den einschlägigen Werken des hl. Thomas und Kants, sowie der Modernisten: Werner, „Der hl. Thomas"; Überweg-Heinze, „Grundriß der Geschichte der Philosophie"[10] 1907; besonders aber Willmann, „Geschichte des Idealismus" 1907; für die übrigen vgl. an den betreffenden Stellen.

[2] Die christliche Welt, Nr. 41 Sp. 997.

geben: Vergessen wir eben nicht, daß Thomas gerade durch seine unerreichte Behandlung der rationell-theologischen, kosmologisch-theologischen und anthropologischen Fragen der katholischen Dogmatik die unschätzbaren Dienste geleistet, von denen seit Jahrhunderten die päpstlichen Dokumente sprechen, und wenn auch bei Kant die ganze Philosophie in Erkenntnistheorie, verbunden mit Psychologie, aufzugehen droht, so bilden doch die metaphysischen Fragen von Seele, Welt, Gott den Kardinalpunkt seiner Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, und auf dem Gottesproblem, wie sie es von Kant überkommen, haben die Modernisten sowohl der rein apologetischen als auch der dogmengeschichtlichen und bibelkritischen Richtung ihren Standort genommen zur „modernen, dem heutigen Geistesleben angepaßten" Umarbeitung der Religionsphilosophie und der Dogmatik. — Mancherorts hat freilich diese Maßregel des Hl. Vaters, die, wie es hieß, unser Geistesleben auf das des 13. Jahrhunderts zurückschrauben wollte, Befremden erregt. Man hat vielleicht, meines Erachtens, drei Punkte nicht in Anschlag gebracht und so auch das Problem in einen etwas anderen Gesichtswinkel gerückt. Erstens einmal will der Hl. Vater, wie das schon Leo XIII. gewollt, dessen Vorschriften ja nur erneuert werden, nova et vetera in des Wortes vollster Bedeutung, wie schon ein flüchtiger Einblick in die betreffende Stelle der Enzyklika Pascendi und der Enzyklika Aeterni Patris zeigt: Nova was besonders die Naturwissenschaften betrifft, Vetera was die ewig wahren und ewig dauernden Prinzipien angeht. An zweiter Stelle dürfte wohl „das deutsche Vorurteil", wie Trendelenburg es nennt, mit in die Sache hineingespielt haben: „Es ist ein deutsches Vorurteil", so führt Trendelenburg aus,[1] „jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein eigenes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzunehmen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxen hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büßt sie an Bestand und Großheit und Gemeinschaft ein . . . Es muß das Vorurteil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Prinzip müsse gefunden werden. Das Prinzip ist gefunden, es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe, sowie der einzelnen Seiten, und in der Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß." Dieses „deutsche Vorurteil", dessen erster Vertreter Kant nicht war, dessen Hauptvertreter er aber werden sollte, ist gerade als sein Geisteserbe auf uns gekommen und das weit über Deutschlands Grenzen hinaus, soweit kantscher Einfluß sich geltend macht. Ein Grund mehr, auf die organische Weltanschauung, die die wahre Immanenz und Transzendenz, das Genetische und das Ontische zu einem Organismus verbindet, und die Thomas, ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν,[2] Aristotelisches mit Platonischem einigend, mit dem Organischen des Glaubensinhaltes und des Dogmas zu einem großartigen System verknüpft, zurückzukehren. Wer aber Organismus sagt, der sagt Weiterentfaltungs- und Entwicklungsfähigkeit und Anpassungsvermögen

---

[1] Logische Untersuchungen I², Vorrede S. IX.
[2] Hierocl. ap. Phot. Cod. 251, p. 750; Hoesch, inbezug auf Ammonius.

einer Sache, die dabei doch dieselbe bleibt, die sie war; also will die Enzyklika nicht starres Festhalten an Totem, sondern Eindringen, Vertiefen, Weiterbilden von Lebenskräftigem. In diesem Sinne fassen wir das „Zurück zu Thomas!" Und: „Wie Döllinger nachgewiesen hat, daß im 19. Jahrhundert alle Wissenszweige sich wunderbar vertieft haben in der Fühlung mit ihrer eigenen Geschichte, so wird eine wissenschaftliche Geschichte der Scholastik, dieses Ideal einer fernen Zukunft" (hoffen wir, daß gerade infolge der Anregung, die die Enzyklika gegeben, diese Zukunft nicht allzufern liege) „der philosophia perennis unschätzbare Dienste leisten und sie befähigen, die gewaltigen Probleme des modernen Lebens von den alten Prinzipien aus selbständig und fruchtbar in Angriff zu nehmen."[1]

Drittens endlich mag auch ein allzu hohes Einschätzen der modernen Geisteserrungenschaften ein Wort mitgesprochen haben. Sicherlich verriete es ein mehr als blödes Auge, dieselben, wie es leider geschehen ist — vollständig ignorieren zu wollen: die Empirischen Wissenschaften haben Staunenswertes geleistet, und es mutet einen an wie Frühlingswehen, wenn man das rege Treiben sieht, in dessen Mittelpunkt wir stehen. — Wie steht es aber mit der spekulativen, philosophischen Wertung des zusammengetragenen Schatzes gerade durch die modernen philosophischen Systeme? Ich fürchte nicht, Lügen gestraft zu werden, wenn ich behaupte, sie haben alle versagt. Ist es nicht gerade wieder das thomistische System, das vor allem in psychologischen Fragen immer noch die Probleme hält, nachdem die experimentelle Psychologie „keine der weittragenden Hoffnungen erfüllt",[2] „bedeutendes Licht in die Fragen des Seelenlebens nicht gebracht, inbezug auf die meisten Probleme ärgere Unsicherheit und Meinungsverschiedenheit als ehedem herrscht"?[3] In der Naturphilosophie herrscht allerdings auch unter denen, die um Thomas sich geschart, Zwiespalt der Geister; hier jedoch dürfte ein ruhiges Abwarten, bis die naturwissenschaftlichen Fragen selber geklärt sind, wenn irgendwo, am Platze sein. —

So betrachtet verliert das „Zurück zu Thomas" das Befremdende, das man darin finden konnte, und wird uns eine Garantie neuen Lebens und frischen Blühens auch auf dem Gebiete der Philosophie in der Jetztzeit und der Zukunft. —

I.

Am leichtesten folgen wir der Doktrin des Aquinaten über Gott, Welt, Seele an der Hand der theologischen Summe, die ja echt spekulativ angelegt ist, und dementsprechend nicht bloß ein System der Theologie, sondern auch ein Lehrgebäude der Philosophie in sich faßt.

1. Im ersten Teile qu. 2—26 erscheint die Lehre von Gott mit der Ontologie verflochten; auch bei den alten Philosophen fielen Gottes- und Prinzipienlehre zusammen, weil eben Gott für sie das höchste Prinzip ist. Während aber Aristoteles die „erste Philosophie" (ἡ πρώτη φιλοσοφία) mit der Gotteslehre schließt, also aufsteigend von dem „für uns Ersten" verfährt, geht Thomas von dem „der Natur nach Ersten" aus und faßt die meta-

[1] Kiefl, Hochland 1907/08 I, S. 462.
[2] B. Erdmann, „Die Psychologie des Kindes und die Schule" 1901.
[3] C. Gutberlet, „Psychophysik", S. 6.

physischen Prinzipien sozusagen von oben her.[1] Die Frage, ob Gott ist, qu. 2, beginnt Thomas mit der Erklärung, daß der Satz „Deus est" ein notum per se, non quoad nos ist, das also nicht a priori, sondern a posteriori für uns beweisbar sei, und dann werden die fünf berühmt gewordenen Argumente vom ersten Bewegenden (der primus motor immobilis des Aristoteles), Wirkenden, Notwendigen, Wahren, Guten, Seienden, regierend Ordnenden angeführt; wobei zugleich ein Standpunkt gewonnen wird, von dem schrittweise die ganze Theodizee sich ableiten läßt. So wird denn alsogleich, qu. 3 unmittelbar aus diesen Begriffen, auf die absolute Einfachheit Gottes, mit Abweisung jeder Zusammensetzung und auf die Identität von esse und essentia bei ihm, geschlossen; wobei die ontologischen Begriffe von Form und Stoff, Wesenheit und Sein, Genus und Differenz, Subjekt und Akzidens, Einfachheit und Zusammensetzung herangezogen werden; zugleich geben die Begriffe des Wirkenden, des Vorbilds und der Wesenheit die Handhabe zur Widerlegung des Monismus: Deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam (seu formaliter).[2] Aus der Fülle des Seins, welche damit für Gott erwiesen ist, folgt die Vollkommenheit des Seins qu. 4, die jedoch eine vielfache analoge Nachbildung nicht ausschließt. Dies führt auf die Bestimmung der Begriffe von potentia und actus, und zum Satz, der den Damm gegen allen Materialismus bildet, daß das Materialprinzip ein höheres, geistiges voraussetzt, weil nur dieses Aktualität hat, während jenes nur Potenzialität besitzt. Qu. 5 wird der Begriff des bonum und des Zweckes erklärt, die dann qu. 6 absolut auf Gott, wie er in den oben aufgestellten Bestimmungen erkannt ist, angewandt werden; aus ihm aber rührt jede andere Gutheit her. Aus dem esse subsistens vindiziert Thomas qu. 7 Gottes Unendlichkeit; hierbei wird er auf das ἄπειρον der alten griechischen Philosophie geführt und auf die Unterscheidung der potenziellen Endlosigkeit, wie sie der ungeformten Materie zukommt, und dem Erhabensein über alle Grenzen, wie es von der reinen Form gilt. In der qu. 8, die Allgegenwart Gottes behandelnd, wird den Fragen der potentia, creatio, conservatio vorgegriffen und die Immanenz und Transzendenz des höchsten Prinzips erörtert. Aus der Einfachheit und Unendlichkeit beweist die qu. 9 die Unveränderlichkeit Gottes, dieselbe unterscheidend von der der Formen, Seelen und Geister. Daraus folgt nun unmittelbar seine Ewigkeit qu. 10 und deren Unterschied von jeder kreatürlichen Dauer, wobei die Begriffe des tempus und aevum ihre Erklärung finden. In der qu. 11 wird auf die Transzendentalien zurückgegriffen, der Begriff des unum bestimmt, der auf Gott, cum sit simplex et infinitae perfectionis im vollsten Sinne (unitas et unicitas) angewendet wird. Die Frage, wie wir Gott erkennen, qu. 12, läßt einen Vorblick auf die Erkenntnislehre tun, und wird sowohl inbezug auf die visio beatifica, als auch inbezug auf die cognitio per rationem naturalem in hac vita gelöst, von der es heißt, sie sei möglich, secundum quod Deus omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundum quod in se est, die Verurteilung des Agnostizismus und des Traditionalismus einerseits, des Ontologismus und falschen Mystizismus anderseits.

[1] Vgl. auch für das Folgende Willmann a. a. O. II, S. 476 ff.
[2] S. Th. I, 3, 8 ad 1 cf. C. G. I, 26.

Qu. 13 von den Gottesnamen ergründet und begründet die Analogie einer jeden unserer Benennungen Gottes, wieder eine Angriffswaffe gegen den Monismus. Qu. 14 De scientia Dei mit ihren Erörterungen über Wissen und Selbstbewußtsein, Erkenntnis und Willen, Erkennen des Allgemeinen und Besonderen schreibt Gott, cum sit omnino immaterialis vollkommenstes Wissen zu, bestimmt dessen Substanzialität, sein primäres und sekundäres Objekt, nämlich die göttliche Essenz, wodurch er auch alia a se erkennt, und hält den Abstand des göttlichen vom menschlichen Erkennen in gebührender Erinnerung. Unmittelbar an diese Frage schließt sich die Besprechung der Ideen, qu. 15, wobei nachgewiesen wird, daß solche anzunehmen sind, und zwar eine Mehrzahl derselben, ut intellectae, sowie, daß Idee und Gedanke Gottes einander deckende Begriffe sind. Inhaltlich gehört dazu qu. 44, 3, den Nachweis enthaltend, daß Gott die causa exemplaris aller Dinge ist. Qu. 16 behandelt das dritte der Transzendentalien, die Wahrheit; diese wird genau bestimmt und ihre objektive und subjektive Seite unterschieden; Gott, cum sit suum esse et intelligere et mensura omnis esse et intellectus est ipse summa et prima veritas. Der vom protagoreischen bis zum heutigen Subjektivismus aufgestellte homo mensura veritatis wird hier widerlegt und abgetan. In qu. 18 wird der Begriff des Lebens erklärt, der Panpsychismus ausgeschlossen, Gott, der ipsum intelligere ist, das Leben im höchsten Grade zugesprochen. Cum voluntas intellectum consequatur, heißt es dann weiter qu. 19 oportet in Deo voluntatem esse; wiederum wird, ähnlich wie beim Wissen die Substanzialität des Wollens, sein obiectum primarium et secundarium, ferner auch seine Freiheit respectu aliorum a se, und seine Immutabilität erwiesen. Da die Existenz des Willens feststeht, so muß auch als Urgrund und Wurzel des Wollens Liebe in Gott sein, qu. 20, die alles umfaßt. Qu. 21 behandelt kurz Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, welch letztere ihm nicht secundum passionis affectum, sed effectum maxime convenit. Daraus, daß Gott Anfangs- und Endursache alles Geschaffenen ist, folgert Thomas die Vorsehung qu. 22, „quae est ratio ordinis rerum in finem", der alles unterworfen ist: ein Schlag gegen Fatalismus und Deismus; diese Frage leitet zugleich die theologische Frage von der Prädestination qu. 23 und 24 ein. Qu. 25 schreitet sodann vor zur Allmacht, die dem unendlichen Wesen zukommen muß, wobei die Begriffe der potentia activa und passiva ihre Erörterung finden. Endlich, qu. 26, wird Gott die beatitudo attribuiert, das bonum perfectum intellectualis naturae, die objektiv die beatitudo auch aller anderen intelligenten Wesen ist. So stehen wir denn am Abschluß einer wissenschaftlich vollendeten Gotteslehre, und sind zugleich im Besitz einer einheitlichen, festgefügten Ontologie.

2. Eine zweite Gruppe von Fragen betritt den Boden der Kosmologie. Qu. 44 wird bewiesen, daß alle Wesen, auch die materia prima von dem einen Esse subsistens hervorgebracht sein müssen, das infolgedessen auch Exemplar- und Finalursache eines jeden Wesens sei. Qu. 45, wo der Begriff und das Faktum der Kreation allseitig festgestellt werden, wird das Wort emanatio, die neuplatonische ἐκροή für das Hervorgehen der Kreatur aus Gott unbedenklich angewandt, da genügend bewiesen wird, daß dieses Ausgehen nicht nach Art eines physischen Vorganges, sondern als bedingt durch einen Willensakt zu verstehen sei: diese beiden Quästionen

gipfeln in dem Satze: Primus agens intendit communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas; es ist dies das augustinische: Quia Deus bonus est, sumus.[1] Qu. 46 wird die Nichtnotwendigkeit, jedoch Möglichkeit der ewigen Schöpfung, sowie ihre tatsächliche Zeitlichkeit vindiziert. In qu. 47 und 48 zeigt Thomas inbezug auf die rerum distinctio, daß die Mannigfaltigkeit der Wesen nicht aus dem Zufall stamme, ebensowenig aus der materia prima, ebensowenig aus einem ursprünglichen Gegensatze, wie die Manichäer lehrten, ebenfalls nicht aus einem Falle der Ideen und Geister, den Origines erdacht, sondern daß der Grund der Mannigfaltigkeit die mit der sapientia verbundene diffusio bonitatis Dei ist, weil Gott eine vielfache Nachbildung seiner Vollkommenheit wollte. Gegen den Optimismus und Manichäismus wird dann noch eingehender polemisiert, und Gott als causa mali per accidens hingestellt: nicht ein höchstes böses Prinzip, qu. 49, vgl. auch qu. 65, 1; nach der Engellehre qu. 50–64, kommt die qu. 65–74 auf das Sechstagewerk, wo wiederholt naturphilosophische Bestimmungen beigebracht werden, bei denen es, da sie auf der damaligen Physik und Astronomie fußten, ohne Schiefheiten nicht abgehen konnte. Hier möchte ich bemerken: Stellte auch die damalige Naturwissenschaft nur wenig beobachtete und oft genug falsch gedeutete Tatsachen zur Verfügung, so sind doch die allgemeinen Prinzipien gewöhnlich richtig, wie z. B. bei der Frage von der Zusammensetzung der Naturkörper aus Materie und Form; dem Genie mit gleichsam divinatorischer Kraft genügen eben generellere Eigenschaften schon, um allgemeine Prinzipien herleiten zu können. – Inmitten der psychologischen Erörterungen greift dann qu. 103 ff. auf kosmologische Materien zurück. Aus der Finalität wird qu. 103 die Regierung der Welt durch den allweisen Gott gefolgert; dann speziell die conservatio aller Dinge durch die prima causa omnium in fieri et esse qu. 104 dargetan, die zwar frei ist von seiten Gottes, jedoch niemals zurückgezogen wird, was unmittelbare Vernichtung zur Folge hätte. Qu. 105 geht einen Schritt weiter zum Einfluß Gottes auf die Körper und ihre Aktivität (auch auf Verstand und Wille), auf die Notwendigkeit der cooperatio in omni agente, die jedoch – entgegen dem Okkasionalismus – die Selbsttätigkeit der Kreaturen bestehen läßt, und auf die freien Eingriffe in die Naturgesetze durch das Wunder. Alsdann kommt die Frage: Wie eine Kreatur die andere bewege, zur Erörterung; nachdem dieselbe qu. 106 –114 inbezug auf die Engel gelöst, wird qu. 115 die Kosmologie wieder aufgenommen durch die Frage über die Aktivität der Körper, auf die Thomas nach dem damaligen physikalisch-astronomischen Gedankenkreis die himmlischen Körper Einfluß üben läßt (Einfluß, der indirekt selbst auf den menschlichen Verstand und Willen sich erstreckt) besonders in der eductio der Formen; im Anschluß daran qu. 116 wird die Providenz, die auch die Körperwelt hält und lenkt, insofern sie in den geschaffenen Ursachen verwirklicht wird, als fatum bezeichnet.

3. Mit der qu. 75 De homine quantum ad essentiam animae beginnt die Serie der mit unübertroffener Meisterschaft geführten anthropologischen Untersuchungen. Die Seele ist kein Körper, sondern des Körpers Lebensprinzip, im Gegensatz zur Tierseele verstandesbegabt, und deshalb

[1] S. Th. I, 44, 4; vgl. C. G. II, 28; Aug. De verbo Apost. serm. 13.

geistig und subsistierend, als Form und Geist ohne essenzielle Zusammensetzung, deshalb unsterblich, von den reinen Geistern jedoch in der Spezies verschieden. In der qu. 76 bildet ihre Beziehung zum Körper den Gegenstand der Betrachtung: sie ist nicht motor, auch nicht akzidentell nur mit dem Körper vereinigt, sondern nach aristotelischer Bestimmung die Entelechie desselben, und zwar die einzige, mit Ausschluß jeder anderen Seele und forma substantialis, mit dem Körper substanziell zur Einheit der Persönlichkeit vereinigt, gegenüber der Hinausverlegung des tätigen Verstandes aus dem Menschen, wie sie Averroes vorgenommen. Von den Seelenvermögen handeln dann qu. 77 ff., es sind dieselben von der Essenz der Seele verschieden, vielfältig, erhalten ihre äußere Spezifikation durch den Akt und das formale Objekt, sind in schönster Harmonie untergeordnet, teils in der Seele allein, teils im Kompositum als Subjekt, aus der Essenz als propria emanierend. Qu. 78 werden die einzelnen aufgezählt, kurz beschrieben, die vegetativen Potenzen und die sensitiven Erkenntnisvermögen behandelt. Des weiteren verbreitet sich dann die Untersuchung über den Intellekt; er ist ein Vermögen der Seele, nicht ihr Wesen, empfängt jedoch sein Objekt von den Dingen, besonders den sinnfälligen und ist so passiv, andererseits wird die Eigenheit dieser Rezeptivität und ihre Bedingtheit durch die Selbsttätigkeit des Subjektes anerkannt und so mit dem Stagiriten die Notwendigkeit des tätigen Verstandes festgelegt. Auf diese hier nur kurz angedeutete Erkenntnistheorie kommen qu. 84—89 eingehend zurück: die Frage, die alle Denker in Atem gehalten: Wie kommt unser Verstand zur Erkenntnis des Übersinnlichen in den Sinnenwesen, des Allgemeinen im Besonderen? wird bis ins einzelne mit aller Akribie ventiliert, und durch die Lehre vom tätigen Verstande (νοῦς ποιητικός) gegen die so mannigfaltigen mißglückten Lösungsversuche: gegen den Sensualismus der Jonier und den platonischen Intellektualismus, den stoischen Nominalismus und den neoplatonischen Monismus und alle anderen Systeme, wie sie in der Folgezeit aufwucherten, allseits befriedigend erklärt, eine der großartigsten Lösungen von Problemen, die dem Menschengeist gelungen, besonders da die platonischen Ideen und die aristotelischen Formen vereinigt und so die wahre Immanenz und Transzendenz festgelegt ist (qu. 84—86). Aber auch die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis des denkenden Subjekts wird nicht unterschätzt: die Seele erkennt sich nur durch ihre Akte, nicht direkt, dies genügt jedoch, zur Erkenntnis der eigenen Natur vorzudringen; alle anderen geistigen Substanzen werden nur auf unvollkommene und analoge Weise erkannt, was a fortiori von der Gotteserkenntnis gilt: qu. 87—88. Auch die Erkenntnis der getrennten Seelen findet ihre tiefgehende Erörterung qu. 89. — Gedächtnis, ratio, intelligentia principiorum, intellectus speculativus und practicus, synderesis, conscientia sind, heißt es qu. 79 weiter, Betätigungen ein und derselben Fakultät, ermöglicht eben durch deren Geistigkeit. Qu. 80 kommt sodann auf das Begehrungsvermögen zu sprechen, das ein doppeltes, ein sinnliches und ein geistiges ist; des näheren beleuchtet dann qu. 81 den appetitus concupiscibilis et irascibilis im sinnlichen Begehren, und qu. 82 den Willen, der vom Verstande verschieden, von diesem ut finis bewegt, ihn effective bewegend, die beatitudo mit Notwendigkeit erstrebt (qu. 82), jedoch circa particularia frei ist, quia ratio circa contingentia habet viam ad opposita. — Die Seele des ersten Menschen, heißt es weiter in qu. 90, ist

von Gott unmittelbar, nicht durch physisches, monistisch gedachtes Hervorgehen, sondern durch Erschaffung hervorgebracht, wie jede andere subsistierende Form; dasselbe gilt von jeder einzelnen Menschenseele bei der Zeugung des Menschen qu. 118; und zwar wird sie als forma corporis ins Dasein gerufen, jede Präexistenz und Seelenwanderung ist somit ausgeschlossen. Kein Wunder also, wenn diesem bevorzugten Geschöpfe auf ganz besondere Weise Gottesebenbildlichkeit zukommt qu. 93. — So ist denn die Trias der Alten „αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις", Sinneserkennen, Verstand, Begehren klargelegt, die erhabene Natur der Seele und ihr Verhältnis zum Körper dem geistigen Auge entrollt. — Es läßt sich von diesem metaphysischen Teile der Summe, Kosmos, Seele und Gott behandelnd, das oft zitierte Wort Werners anwenden, das von dem ganzen Lehrgebäude derselben gilt: „Das Werk ist einem erhabenen Dome zu vergleichen, dessen gewaltige Steinwucht auf eine unermeßliche Zahl kunstreich geschmückter Säulen gestützt, die Wunder und Denkmale der . . . sich offenbarenden Größe des Herrn in sich fassen soll."[1] Die Architektonik hat eben das mit dem Organischen gemein, daß das Ganze aus den Teilen sich verstehen läßt, noch mehr aber die Teile für das Ganze da sind, in demselben ihre Erklärung finden. Sicher: ex parte cognoscimus, wie der Apostel sagt,[2] aber bei diesem Erkennen rufen wir: O altitudo![3]

II.

Wir kommen zu Kant.[4] Die Frage ist berechtigt: Darf man bei Kant eigentlich von Metaphysik sprechen, bei ihm, der mit der Metaphysik, die er vorfindet, aufräumt, wobei er bald hiermit begnügt erscheint, bald eine echte, für alle zukünftigen Zeiten an die leere Stelle zu setzen verspricht, der ohne Prinzipienlehre mit wahrer Gewaltsamkeit die ontologischen Begriffe und den ihm bekannten Besitzstand der Philosophie behandelt, unbekümmert, woher es stamme und welcher Sinn den Begriffen von Haus aus beiwohnt? Darin zeigt er sich als echten Sproß der Aufklärungsperiode, die ohne historisches Verständnis sich auf allen Gebieten an den Denkmälern der Vergangenheit vergriffen, wie er denn auch ihr Vollender ward, indem er den Autonomismus seiner Zeit in spekulativer Form erscheinen ließ, sodaß dessen Wortführer freudig überrascht waren: Rosenkranz erklärt mit aller nur wünschenswerten Offenheit: „Die Begeisterung, mit welcher Kant diesen Begriff der Freiheit (von Natur, Menschen und Gott) darstellte, fand in seiner Zeit den lautesten und weithin schallenden Anklang. Sie erkannte sich in der Kantschen Formulierung aufs innigste wieder."[5] Demzufolge werden mit den herkömmlichen ontologischen Begriffen die seltsamsten Verschiebungen vorgenommen. Der Begriff „a priori", der seit Aristoteles eine objektive Bedeutung gehabt, nämlich das πρότερον τῇ φύσει, das im Begriff erfaßte Wesen, die inneren Ursachen des Dinges, wird subjektiviert und gedeutet als „Vorher" beim Erkenntnisprozeß, was der Erfahrungserkenntnis vorhergeht, also in einer Erkenntnisform des Subjektes liegt. Dabei kein Wort der Auseinandersetzung dieses Sprachgebrauches, der durch und durch

[1] A. a. O. S. 821. [2] 1. Kor. 13, 9. [3] Röm. 11, 35.

[4] Vgl. Willmann a. a. O. III, bes. § 102, 103 u. 105, dessen Ausführungen wir großenteils folgen.

[5] Rosenkranz, Die Geschichte der kantischen Philosophie, S. 196.

neu war. Die „Form“ ist ihm nicht ein reales, spezifizierendes Komplement des Stoffes, also ein objektives, den Stoff ordnendes Prinzip, sondern gehört dem Subjekt, das mittels derselben in letzter Instanz das „Mannigfaltige der Erscheinung“ ordnet. Auch der „Stoff“ ist nicht mehr die reale Potenz, die durch die Form ihre Vollendung erhält, sondern ist beim Erkenntnisprozeß der verschiedenen Stufen das jeweilig zu Ordnende. Die „Kategorien“ sind nicht mehr modi cognoscendi et essendi, sondern der Seinsgehalt wird ihnen abgesprochen, und sie sind lediglich „Stammbegriffe des Verstandes“, durch die das Subjekt den Anschauungsinhalt der Sinne ordnen soll. Dazu kommt, daß die Begriffe der einzelnen Kategorien, wie es sich eben trifft, um die neue Kategorientafel zu füllen, geändert und entstellt werden. Die „Transzendentalien“ sind ihm nicht mehr die allgemeinsten, die Kategorien übersteigenden ontologischen Bestimmungen, sondern „transzendent“ heißt bei Kant transsubjektiv, also außerhalb des denkenden Subjekts, „über alle mögliche Erfahrung hinausgehend“; „transzendental“ ist die Erkenntnis, daß und wie Anschauungen und Begriffe a priori angewandt werden oder möglich seien und eben diese Anwendung; und selbst diese neue Terminologie hält er nicht konstant fest.[1] — Wirklich ominös ist aber der unleugbare vollständige Bedeutungswechsel, den der Begriff „Objekt“, ohne daß der Leser verständigt würde, im Laufe der Darstellung in der Kritik der reinen Vernunft durchmacht: in der Einleitung und im ersten Teile bedeutet Objekt den vom Subjekte unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis, es ist also der alte Gebrauch beibehalten, — nachher bedeutet objektiv, auf den Erkenntnisformen des Subjekts beruhend, jedoch allgemein-gültig für jede Erkenntnis, nicht bloß für diese oder jene individuelle. — Ein wahres Schmerzenskind endlich für Kant und seine Anhänger ist das „Noumenon“, das „Ding an sich“. Bei Plato war es die Idee gewesen, bei den Aristotelikern das Intellegible: das Wesen des Dinges, — bei Kant wird es zu einem Ich-weiß-nicht-was, das, wenn es ernst genommen wird, einen „Keil in sein System hineintreibt“[2], das eigentlich gar nicht da sein dürfte und doch hinwiederum da sein muß und so bald äquivalent Nichts, bald ein bloßer Grenzbegriff, bald fast ein Intellegibles in aristotelischem Sinne ist, das „bei Kant schon Verwirrung angestiftet und die Hineintragung von Fremdartigem vermittelt“[3], und man darf ruhig sagen: des Streitens darüber wird kein Ende sein. — Der Wolffschen und Baumgartenschen Ontologie entsprechen der erste Teil und der erste Abschnitt des zweiten Teiles der Kritik der reinen Vernunft. In dem ersten Teil, „der transzendentalen Ästhetik“ spricht Kant Zeit und Raum als leere Erkenntnisformen, vom Subjekte entstammend, das Mannigfaltige der Empfindungen ordnend, wodurch Anschauung entsteht, dem Subjekte zu. Im zweiten Teile, erster Abschnitt, „der transzendentalen Analytik“ werden die Kategorien dem Subjekte zugeeignet, als reine subjektive Stammformen des Verstandes, die die Anschauungen zu ordnen haben und

[1] Vgl. Überweg-Heinze a. a. O. III, S. 331.

[2] Vgl. T. Pesch, „Das Weltphänomen“ 1881, S. 85; vgl. ders. „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft“ 1877 in den beiden Kapiteln „Das Sphinx-Rätsel der Noumena“ und „Das Ding-an-sich als unbekanntes X“ S. 101 ff.; ders. „Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste“ 1870 S. 51.

[3] Vgl. Überweg-Heinze a. a. O. III, S. 347 u. 348; Willmann a. a. O. III, 463—475.

so Erfahrung möglich machen sollen. Die Kategorientafel ist bekannt, per fas et nefas müssen die Kategorien mit den Formen des Urteils und der üblichen Einteilung derselben sich „zusammenjochen“[1] lassen. — Was wir bis jetzt über Kants allgemeine Metaphysik beigebracht, läßt wenig Gutes erhoffen für die im 2. Abschnitt des zweiten Teiles, „der transzendentalen Dialektik“ behandelte „spezielle Metaphysik“.

Obwohl[2] Kant Raum und Zeit als Form der reinen Anschauung erklärt hatte, die der Erfüllung durch den Empfindungsstoff bedürfen, um konkrete Anschauungen zu geben, so waren ihm die reinen unerfüllten Anschauungsformen dennoch außerdem Grundlage von Erkenntnissen a priori, der mathematischen. Wenn er die Kategorien hinwiederum als reine Verstandesformen faßt, die ihrerseits der Anschauung zur Erfüllung bedürfen, so liegt die Erwartung nahe, es würde auch ein Gebiet von Verstandeserkenntnissen den reinen Formen zugrunde liegen, analog dem mathematischen. In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft kommt, — eine Nachwirkung der vorkritischen Periode, — dieser Gedanke zum Ausdruck: „Es muß“, so sagt er hypothetisch, „eine Erkenntnis möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objektive Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, dahingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur so erkannt werden, wie sie erscheinen. Also würde es außer dem empirischen Gebrauche der Kategorien . . . noch einen reinen und objektiv gültigen geben“.[3] In der zweiten Auflage ist dieser Teil abgeändert: es mußte ihn, da es bei ihm von vornherein feststand, kein erkanntes „intelligibile“, kein angeschautes „scibile“ anzunehmen, dieser Passus bei der Revision anmuten, wie eine unangenehme Erinnerung an Gedanken, die einst auch die seinigen gewesen.

„Da es sich nun der Menschengeist nicht nehmen läßt, übersinnliche Dinge (Intelligibilia) anzunehmen, so mußte dies als Täuschung hingestellt werden, als transzendentaler Schein, den die Dialektik der reinen Vernunft zu zerstören hat; sie ist der Kern des Ganzen, die eigentliche Kritik der reinen, d. i. nicht mit Sinneseindrücken arbeitenden Vernunft“,[4] „die Metaphysik der Metaphysik“.[5] Die Vernunft (nämlich die diskursive Denkkraft) besitzt als reine Denkformen die Ideen, die den Schlüssen entsprechen, wie die Kategorien den Urteilen; und da es drei Arten von Schlüssen gibt, den kategorischen, hypothetischen, disjunktiven, so gibt es drei Ideen, die das Bedingte, an dem die Verstandeskenntnis haftet, eigenmächtig überschreitend, auf ein dreifaches Unbedingtes, Ursache alles Bedingten gehen: das Weltganze, die Seele, Gott.

1. Die Idee des Weltganzen soll ohne Geltung sein und die Erfahrung übersteigen, weil sie absolute Totalität fordert („absolute Vollständigkeit der Bedingungen“), wodurch die Kategorie (gemeint ist die der Ursache) zur Idee erhoben wird. Die Kategorientafel lag doch noch nicht so weit zurück, daß Kant sich nicht hätte erinnern können, auch die Totalität, die Allheit befinde sich darin, die Kategorie also nicht überschritten war. „Es

[1] Willmann a. a. O. S. 428.
[2] Willmann a. a. O. S. 433 f.
[3] W. III, S. 217. Wir zitieren nach der Ausgabe Hartenstein, Leipzig 1867/69.
[4] Willmann a. a. O. S 435.
[5] Überweg-Heinze a. a. O. S. 316.

zeigt sich hier," sagt treffend Willmann,[1] „wie er sich in dem selbstgeschaffenen Labyrinthe seiner Doktrin nicht mehr zurechtfand und schlankweg das einemal verbot, was er das anderemal eingeräumt hatte." — Im allgemeinen, wenn Kausalität und Dependenz, Substanzialität und Inhärenz, Einheit und Vielheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Realität und Negation, ja selbst Dasein und Nichtsein reine Formen des denkenden Subjektes, ohne jedes objektive Korrelat sind, so begreift man nicht die Mühe, die sich Kant gibt, Welt, Seele, Gott noch eigens aus dem Wege zu schaffen: gibt es keine allgemeine Metaphysik, so gibt es wohl auch keine applizierte.[2]

Den Nachweis des Unberechtigtseins der Idee des Weltganzen, somit der rationellen Kosmologie führt er auf spitzfindige Art: die Thesen, welche diese über die Zusammensetzung, die Teilung, die Entstehung, die Daseinsabhängigkeit der Welt aufstellt, sollen sich nach ihm zu Widersprüchen, Antinomien gestalten, die gleich bündige Beweise pro et contra gestatten. Gelöst werden sie dadurch, daß er die Erscheinungswelt, das Ding für uns, von den Dingen an sich unterscheidet und letztere wegerklärt: wir schauen die Ordnung in die Dinge hinein, nicht nur das Weltbild, sondern die Welt selbst dadurch erzeugend.

In den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786 u. ö. 3. Aufl. 1800) — das Werk ist gedacht als Applikation auf die Kosmologie des in der Kritik gesagten — sucht Kant eine dynamische Naturerklärung zu geben. Wir können füglich davon abstehen, näher darauf einzugehen, da auch Überweg-Heinze[3] meint, „daß dieselbe zwischen einer apriorischen Theorie der nur in unserem Bewußtsein vorhandenen Erscheinungen und einer Theorie der . . . Realität, die allen Naturerscheinungen zugrunde liegt, in einer unklaren Mitte schwebt". Dies Schweben in unklarer Mitte rührt daher, daß die Dinge dem erkennenden Subjekte nichts zu sagen haben sollen, — andererseits eigentlich doch etwas sagen müßten, will Kant nicht mit fliegenden Fahnen in Berkeleys Lager übergehen.

2. Gegen die rationelle Theologie wird der Zerstörungskampf geführt, dadurch daß Kant den ontologischen, kosmologischen und teleologischen (physikotheologischen nennt er ihn) Gottesbeweis zu entkräften sucht. Der ontologische Beweis folgert aus Gottes Begriff sein Dasein. Anselmus hat ihn aufgestellt, die großen Scholastiker jedoch, auch Thomas, ihn als nicht stringent abgewiesen,[4] weil zwar der Begriff Gottes sein Dasein einschließe (notum quoad se), unser Begreifen aber nicht gestattet, dies zu erkennen (non quoad nos, siehe oben), nämlich „id quod significatur esse in

[1] A. a. O. S. 437.

[2] Kant meint zwar, die Frage, ob Gott Substanz usw. sei, „habe keinen Sinn", daß sie jedoch Sinn habe, beweist er wohl selber am besten, wenn Gott ens realissimum (also zwei Kategorien), Urheber der Welt (Kausalität und Dependenz) usw. ist. Die ontologischen Bestimmungen lassen sich eben nicht abweisen.

[3] A. a. O. S. 360.

[4] Vgl. Willmann a. a. O. II, S. 379 ff.; vgl. auch Adlhoch, „Der Gottesbeweis des hl. Anselm" im Philosophischen Jahrbuch (Fulda) 1895, S. 52 ff., 372 ff., 1896, S. 280 ff, 1897, S. 261 ff., 394 ff.; vgl. auch ebd. 1902, S. 453 u. 461. — Ders., „Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises" ebd. 1903, S. 163 ff., 300 ff. — Ferner ebd. 1904, S. 92 und 1908, S. 288 ff.

rerum natura".[1] Kant tut den Beweis etwas hochfahrend ab mit den Worten: „Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Äußerung des Schulwitzes, aus einer willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes herausklauben zu wollen"[2] und meint dann etwas weiter: „das Ideal der reinen Vernunft (die Gottesidee) habe weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen, als das Bedürfnis der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden".[3]

Der kosmologische Beweis, nämlich das Argument von einem schlechthin notwendigen Wesen (also das dritte der theologischen Summe des heil. Thomas) führt Kant zur Bekämpfung desjenigen, was er 1763 als a priori im aristotelischen Sinne hingestellt hatte „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes";[4] jetzt meint er: vom Wirklichen zum Notwendigen sei der Übergang unstatthaft, und selbst, wenn ein solcher nachgewiesen werden könnte, so führte er nicht zum vollkommensten Wesen, Gott; der kosmologische Beweis greife vielmehr zur Ergänzung auf den ontologischen zurück.

Dem teleologischen Beweis, der aus der Zweckmäßigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers schließt, wird deshalb die wissenschaftliche Gültigkeit abgesprochen, weil Zweck und Zweckmäßigkeit aus dem Ich stammen, also von uns in die Dinge hineingeschaut werden, also von keinem transzendentalen Objekte gelten. Selbst wenn letzteres eingeräumt würde, so führte der Schluß doch nur zu einem Weltbaumeister, nicht zu einem Weltschöpfer. Der deshalb nötige ergänzende Rekurs auf das abgetane ontologische Argument sei aber unstatthaft.[5]

Daß er dieses Problem nicht wie sonst keiner „in seiner Tiefe aufwühlt",[6] ersieht schon jeder, wenn er die Kantschen Ausführungen mit der qu. 2 der Summa theologica des hl. Thomas vergleicht;[7] die Schwäche der Kantschen Angriffe wird nicht verdeckt durch noch so oftes Wiederholen, Kant habe die Gottesbeweise abgetan. Das Fazit ist also bei Kant, daß diese Idee, wie die beiden anderen auch, einzig regulatives Prinzip ist, kein objektives, das den Verstand anzuleiten hat in der empirischen Erkenntnis systematische Einheit zu suchen; ferner, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauches der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauches ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zugrunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne".[8] Wir werden alsbald sehen, welche Bewandtnis es mit der Ergänzung des Wissens vom Göttlichen durch die moralischen Gesetze hat.

3. „Auf die Zerstörung des Seelenbegriffes legt Kant besonderes Gewicht, und betont, daß damit sein ganzes Unternehmen stehe und falle."[9]

---

[1] S. Th. I, 2, 1. [2] W. III, S. 411. [3] Ebd. S. 418.

[4] W II, S. 107 ff.; vgl. Überweg-Heinze a. a. O. S. 294; Willmann, S. 441.

[5] Vgl. Überweg-Heinze a. a. O. S. 354.

[6] Vgl. E. v. Hartmann, „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus", wo er dies von seiner Erkenntnistheorie sagt.

[7] Eine eingehende Kritik der Kantischen Argumentation gibt Rolfes im Philosophischen Jahrbuch (Fulda) 1909, S. 346 ff.

[8] W. III, S. 431. [9] Willmann a. a. O. S. 447.

„Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind . . . Der Satz: ein jedes denkende Wesen als ein solches, ist einfache Substanz, ist ein synthetischer Satz a priori . . . also sind synthetische Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung . . . tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen (Noumena), welche Folgerung dieser Kritik ein Ende macht, und gebieten würde, „es beim Alten bewenden zu lassen".[1] — Was Wunder also, wenn er alle Kunst aufbietet, den Seelenbegriff als Fiktion nachzuweisen. In die rationale Psychologie darf, meint er, nichts Empirisches hineingenommen werden: sie dürfe sich nur auf das Ichbewußtsein als solches stützen, nicht „auf Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken", die höchstens eine empirische Psychologie ohne apodiktische Gültigkeit erzeugen könnten.[2] Dieses Ichbewußtsein selber, dem in der Kategorienlehre die Stammbegriffe des Verstandes entsprossen, wird jetzt „zur bloßen Form eines Verstandesurteils" gemacht, „das alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet";[3] dort hatte er es abgewehrt, daß der Mensch „ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst" habe, hier kann es gar nicht mehr vielfarbig und verschieden genug sein. Alles was die rationale Psychologie aus dem Ichbewußtsein zu erweisen sucht, „daß die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle) existiere, als einfache Substanz inkorruptibel, als intellektuelle Substanz stets mit sich selbst identisch in möglichem Kommerzium mit dem Körper und unsterblich sei, involviere, so führt er aus, eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffes, der nur für Erscheinungsobjekte der sinnlichen Anschauung gilt, auf das Ich als transzendentales Objekt: die psychologischen Paralogismen. Der dialektische Schein bei dieser Erschleichung des Seelenbegriffes und seiner Eigenschaften beruhe darauf, daß der Ausdruck „Subjekt" im Beweis der Substanzialität der Seele einen Wechsel der Bedeutung vom Logischen zum Metaphysischen durchmache".[4] Daß in der Kategorienlehre die Urteilsformen zu Weltgesetzen gemacht werden, die Logik folglich die Metaphysik geradezu verschlingt, scheint ihn nicht anzufechten. Soll etwa gelten: Duo faciunt idem non est idem? — Er scheut sich selbst nicht, an die Sophisten und Herakleiteer mit ihrem πάντα ῥεῖ anzuknüpfen. „Wir können niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht ebensowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinandergekettet sind."[5] „So ist denn (Gott und) der Weltbestand ins Subjekt aufgehoben, und auf der Höhe seines Triumphes das Subjekt selbst in Erscheinung aufgelöst."[6] — In der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft 1787 wird dieser krasse Subjektivismus moderiert, die Stelle vom psychologischen Paralogismus gekürzt, gegen Berkeley polemisiert, der allerdings sehr fadenscheinige „empirische Realismus" betont.[7] Überweg-Heinze meint,[8] der Standpunkt Kants sei in beiden Auflagen derselbe geblieben, anerkannterweise hinzufügend: „das Schwanken der Äußerungen Kants über

[1] W. III, S. 279.
[2] Vgl. Überweg-Heinze S. 350.
[3] W. III, S. 277.
[4] Vgl. Überweg-Heinze S. 350.
[5] W. III, S. 596.
[6] Willmann S. 450.
[7] Vgl. Willmann S. 451.
[8] A. a. O. S. 352, Note.

das transzendentale Objekt sei eine natürliche Folge des von der kantschen Doktrin unabtrennbaren Widerspruches, daß das Ding an sich, Ursache der Erscheinungen sein soll und doch nicht Ursache sein kann".[1] — Tatsache aber ist und bleibt,[2] daß für die Kantverehrer der Gegensatz der beiden Auflagen die größte crux ist: die Einen, so die Hegelianer, halten sich an die erste; Schopenhauer meint, Kant habe in der Umarbeitung seine eigenen Gedanken heuchlerisch verleugnet; die Anderen, so die Herbartianer, sehen die zweite als authentisch an. In den 60er Jahren im Streite zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg spielte dieser Gegensatz die Hauptrolle; desgleichen in den neueren Auseinandersetzungen zwischen Paulsen und Cohen. Geistreich bemerkt Willmann: „Der Ruf ‚Zurück zu Kant' müßte einen Kommentar mit sich führen: Zu welchem Kant denn?" — Jedermanns Sache ist es auch nicht, gleich E. v. Hartmann[3] Lobenswertes für Kant und sein System darin zu finden, daß er „mehr als ein bahnbrechendes Genie die hohe Selbstverleugnung besessen, die Widersprüche in seiner Lehre stehen zu lassen"!

In der Kritik der praktischen Vernunft soll nun Kant mit Ehren zurückgeführt haben, was die theoretische Vernunft als Idee unerbittlich aus dem Bereiche der sicheren objektiven Erkenntnis ausgewiesen. Es gründen sich nämlich nach ihm auf das moralische Bewußsein drei moralisch notwendige Überzeugungen, welche er Postulate der reinen praktischen Vernunft nennt, „worunter ich einen theoretischen, als solchen nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt",[4] nämlich 1. die Überzeugung von der Unsterblichkeit, da unser Wille sich dem Sittengesetze nur in einem „ins Unendliche gehenden Progressus" annähern könne; 2. die Überzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze, du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unser selbst als eines Sinnenwesens, durch uns selbst als eines Vernunftwesens angenommen werden müsse, und 3. die Überzeugung von dem Dasein Gottes, als der „obersten Ursache der Natur, die eine der menschlichen Gesinnung gemäße Kausalität hat" und durch Verstand und Willen Urheber der Natur ist, da nur eine solche die Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, wie sie vom moralischen Bewußtsein gefordert wird, vollziehen kann.[5]

Von Leibniz' Apologie sagt Eucken[6] „die Verteidigung wirkte zerstörender als der Angriff"; vielleicht gilt dies von Kants Wiederanschaffen des in der Kritik der reinen Vernunft Abgeschafften mit noch mehr Recht.

1. Was Kant bietet, gesetzt er hätte es legitim bewiesen, ist doch wirklich wenig. Was die christlichen Philosophen, ja selbst die großen Alten,

---

[1] Auch Willmann a. a. O. S. 469 sagt: „Ein wirklicher Wechsel liegt in der zweiten Auflage nicht vor; in beiden herrscht das gleiche Gewirr von Widersprüchen; die Subjektivierung der Wirklichkeit wird durch die gelegentlichen Versicherungen, daß es Dinge gibt, nicht wiedergutgemacht." Willmann steht dabei auf dem Überweg-Heinze entgegengesetzten Standpunkte, da letzterer den reinen Subjektivismus nicht gelten lassen will. Wohl die beste Illustration zu dem gleich zusagenden von der Spaltung in zwei Lager der Ausleger Kants.

[2] Vgl. Willmann a. a. O. S. 451; vgl. auch T. Pesch, „Die moderne Wissenschaft usw." S. 51; ders., „Die Haltlosigkeit usw." S. 102 ff.

[3] A. a. O. [4] W. V, S. 128.

[5] W. V, S. 130 ff.; vgl. Überweg-Heinze a. a. O. S. 362.

[6] Geschichte der philosophischen Terminologie S. 108.

vor allen Platon, an den Kant Anlehnung hätte suchen können,[1] über Gott und die Unsterblichkeit und besonders deren sittliche Tragweite[2] beigebracht, erhielt gar viel mehr. Das ewige Leben ist ihnen nicht[3] ein Progressus ins Unendliche zu einem Ziel, das „vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird", da selbst die Seelenwanderung der Alten den Gerechten endgültig zur Gottheit einführte, wie sie den ungebesserten Sünder an den Tartarus abgab. Die Alten kannten ein Gericht über den Menschen, was bei Kant Moral, die keine „Heteronomie" und infolgedessen auch keine Verantwortung kennt, völlig ausgeschlossen ist; er beglückwünscht sich selbst vielmehr dazu, daß die Kritik den Zustand abgestellt habe, wo Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen";[4] Handlungen aus Furcht verrichtet hätten ja eben gar keinen moralischen Wert: Richter ist also Gott nicht mehr. Ebensowenig Wert haben Handlungen, die um des Lohnes willen geschehen, also ist Gott uns auch nicht mehr objektive Glückseligkeit; Gesetzgeber ist er tatsächlich auch nicht, dies hätte ja Heteronomie zur Folge. Selbst nicht den Begriff der Heiligkeit können wir von Gott entnehmen, diesen erzeugt das autonome Subjekt, dessen Wille das Gute statuiert, dessen Vernunft sich selbst ein Ideal des Guten und der Vollkommenheit ausmalt, „mit dem selbst der Heilige des Evangelii zuvor verglichen werden muß, ehe man ihn dafür erkennt".[5]

Ob solch ein Jenseits, mit solch einem Gott, der nichts zu sagen hat, ein wirkliches Postulat oder ein bloßes Phantasiebild ist, dürfte im Grunde genommen ganz gleichgültig sein. Die Kantianer bestehen aber darauf, es handele sich um Postulate.

2. Nun ja, dann ist aber „wahrhaftig nicht abzusehen, wie die Vernunft, die als theoretische uns das Gaukelspiel des transzendentalen Scheines vormalt, als praktische solider geworden sein soll. Wer eine Seelenkraft so diskreditiert hat, wie Kant die Vernunft, darf sie nicht auf einmal als Bürgen einführen, einen Bankerotteur für neue Gründungen empfehlen wollen". So Willmann.[6] Das haben Anhänger und Gegner Kants von Anfang an bis heute in manchmal recht bitterer Weise ihm vorgehalten. Doch weiter.

3. Offenbar setzt, wer Kant die Berechtigung abspricht, von der praktischen Vernunft sich geben zu lassen, was er der theoretischen zu leisten abgesprochen, voraus, mit diesem Postulieren wolle er zur Objektivität (im alten Sinne) von Gott und Göttlichem und Unsterblichkeit und Freiheit gelangen. Gegen diese landläufige Auffassung stehe ich nicht an, mit Willmann[7] zu behaupten, das Postulieren ist ihm nicht ein Schließen aus moralischen Gründen, das auf einen Tatbestand, also auf die reale Existenz Gottes und des Jenseits geht; wer letzteres annehmen wollte, würde ihm mehr unterlegen, als er sagt.[8] Hören wir ihn doch selber: „Ich muß nicht einmal sagen: Es

[1] Vgl. hierzu Nassen, „Über den platonischen Gottesbegriff" im Philosophischen Jahrbuch (Fulda) 1894, S. 144 ff., S. 367 ff. u. 1895 S. 30 ff.

[2] Vgl. Rolfes, „Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles" ebd. 1902 S. 420 ff. u. 1903 S. 18 ff.

[3] Vgl. Willmann a. a. O. S. 500 ff.

[4] W. V, S. 153.

[5] Vgl. W. IV, S. 256.

[6] A. a. O. S. 501.

[7] S. 503.

[8] Auch Beßmer meint in den L.-Stimmen Febr. 1911, S. 124, „Ob diese praktische Notwendigkeit dem Menschenverstand das Dasein Gottes in Wahrheit und Wirklichkeit verbürge, bleibt bei Kant sehr fraglich."

ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern, ich bin moralisch gewiß",[1] im besten Falle also Selbstsuggestion; es kann eben auch ein Irrsinniger subjektiv moralisch gewiß sein, er sei König; und an einer anderen Stelle: „Die Gewißheit ist nur subjektiv, d. i. Bedürfnis und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht, denn es kann ja gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes der Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)".[2] Hier sehen wir die „moralischen Bedürfnisse auftauchen, die im Modernistensystem eine so große Rolle spielen. Im übrigen aber: non liquet; die Antwort auf die Frage: Gibt es denn schließlich einen Gott und ein Jenseits? wird mit einem Ja-Nein beantwortet, bei dem wir so klug sind, als wie zuvor: es sieht dies den Orakeln der Alten sehr ähnlich. Wundernehmen kann es nicht: die theoretische Vernunft macht sich ihr Weltbild und zugleich damit ihre Welt, die praktische schafft sich die Moral und das Gute, Gott hat also keine Stelle mehr als Schöpfer; höchstens das Ding-an-sich könnte er geschaffen haben — wenn nicht der Mensch selber es gedacht hätte, wie Herbart[3] und Schopenhauer[4] bemerken. So bleibt denn nur noch zu erwarten, daß das autonome Subjekt auch Gott noch macht. In der Tat, und dies führt uns einen Schritt weiter.

4. Wir kommen „bei Kant nicht darüber hinaus, daß wir uns Gott und ein Jenseits machen und deren Realität in diesem Gemachtwerden liegt".[5] Offen sagt Kant diesbezüglich in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793 u. 1794) — in dieser Schrift, auf die wir noch etliche Male zurückzugreifen Gelegenheit haben werden, entwickelt er seine Religionsphilosophie, wobei er die ganze Religion auf das moralische Bewußtsein zu reduzieren sucht[6] —: „Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen, daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen sich einen solchen machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren".[7] Die Pflichten gegen Gott sind also Pflichten gegen uns: „Wir haben (bei den Religionspflichten) nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtungen oblägen",[8] heißt es hierüber in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" (1785, 4. Aufl. 1797). Dabei ist ihm „Religion Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, das ist willkürlicher, für sich zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch (!) als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen".[9] Wir geben uns also die Gesetze, weil wir autonom sind, müssen aber ebendieselben, wollen wir religiös sein, als Gebote Gottes anerkennen: so muß es, schließt Überweg-Heinze, auf eine Identität der Vernunft und Gottes hinauskommen, d. h. auf

[1] W. III, S. 546.
[2] W. V, S. 132.
[3] Ausgabe Hartenstein I, S. 191.
[4] „Die Welt als Wille und Vorstellung" I, S. 490.
[5] Willmann S. 404. [6] Vgl. Überweg-Heinze S. 376.
[7] W. VI, S. 268. [8] W. VII, S. 211.
[9] W. V, S. 135; vgl. W. VII, S. 299.

einen Pantheismus.[1] In der Tat, es läßt sich nicht leugnen und nicht verheimlichen: der autonome Mensch hat Gott verdrängt und seinen Platz ausgefüllt: ôte-toi que je m'y mette!

Folgerichtig bleibt sich Kant, wenn er das Gebet als eine Art Geisterseherei, ein „Fetischmachen",[2] als „Heuchelei",[3] selbst wenn es innerlich ist, hinstellt (in einem Aufsatze für Kiesewetter 1788 – 1791) mit der Begründung: die Gottheit sei doch bloß ein Prinzip, das seine Vernunft ihn (den Menschen, der betet) anzunehmen zwingt . . . dagegen müßte der Betende, soll es keine Heuchelei sein, „gewiß überzeugt sein, daß Gott existiert. Daher – ich bitte, das Folgende gut zu beachten – kommt es auch, daß derjenige, welcher schon große Fortschritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten, denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen". Also wären die Fortgeschrittenen nicht gewiß überzeugt, daß Gott existiere. Empörend sind die Worte, die er hinzufügt: „In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muß das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von großer Wirkung sein und einen großen Eindruck machen kann und man überdies . . . zu ihrer Sinnlichkeit sprechen, und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muß." Und die Redlichkeit?

Die Religion ist ihm dementsprechend „ein Kleid", „Förmlichkeiten"[4] (nämlich insofern sie mehr beansprucht, als „reiner Vernunftglaube" zu sein). Er gibt den Juden den Rat, das Kleid zu wechseln, das Christentum anzunehmen, „mit dem Vorbehalte, dessen Lehren zu fassen, wie es ihnen gut dünkt",[5] welches Ansinnen Moses Mendelssohn, der doch aufgeklärt genug war, als „die verworfenste Niederträchtigkeit" zurückwies. – Auf spezifisch dogmatisches Gebiet soll hier nicht übergegriffen werden; das Gesagte möge genügen vom reinen Vernunftglauben inbezug auf Gott.

So wenig wie Gott hielt er die Unsterblichkeit der Seele fest: „Auf die Frage Laharpes, was er davon halte, gab er zuerst keine Antwort, und als sie wiederholt wurde, meinte er: „Viel Staat können wir damit nicht machen".[6]

Die Freiheit wird mit einem in die Augen springenden Sophisma bewiesen: die Kausalität als Freiheit komme dem Menschen zu, insofern er ein Wesen an sich, ein Noumenon sei, die Kausalität als Naturmechanismus, sofern er dem Reiche der Erscheinungen angehöre; der Begriff der Kausalität wird in praktischer Absicht gebraucht, ohne daß der Begriff, den sich die Vernunft von ihrer eigenen Tätigkeit als Noumenon macht, theoretisch zum Behufe der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz bestimmt werden könne. – Nun aber ist der handelnde Mensch Ding an sich, insofern er sich selbst und anderen kein Gegenstand der Erfahrung ist, wird er letzteres, so wird er Erscheinung; demzufolge handelt es sich um einen und denselben Realbestand, nur von verschiedenen Seiten angesehen, der ganze Unterschied besteht nur für die Betrachtungsweise der Handlung: Freiheit im Übersinnlichen und

[1] A. a. O. S. 378; er fügt hinzu: „Konsequenzen, die Kant nicht gezogen hat, auch nicht zugegeben haben würde." – Man kann hier fragen: Hätte er etwa die Vordersätze, oder einen wenigstens derselben, und dann welchen, zurückgenommen?

[2] W. VI, S. 294 „Die Religion innerhalb usw."

[3] W. VI, S. 505.

[4] W. VII, 369 im „Streit der Fakultäten" (1798).

[5] Willmann S. 509. [6] Willmann S. 510.

Determinismus im Sinnlichen sind nicht mehr und nicht weniger zwei Namen für ein und dieselbe Sache: die praktische Absicht ändert das Noumenon und Phaenomenon nicht: der Standpunkt ist wesentlich derselbe wie in der Antinomienlehre.

Dies also ist die Rehabilitation der Ideen (von der Weltidee ist keine Rede mehr), die die theoretische Vernunft preisgegeben, durch die praktische. Was den letzten Zweifel an Kants wahren, innersten Gedanken benehmen muß, ist ein unvollendetes Manuskript aus seinen letzten Lebensjahren. Es ist gedacht als Zusammenfassung der ganzen theoretischen und praktischen Philosophie und wird von Kant meist bezeichnet als „der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch" — oder als „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang". Diesbezüglich sagt Überweg-Heinze:[1] „Es werden darin der Gottesbegriff und das Ding an sich öfter berührt und beide bestimmt als erdichtet behandelt."

Des Aquinaten Lehrgebäude haben wir mit Werner mit einem Dom verglichen; das kantische Philosophieren vergleicht man wohl mit Hamann[2] am besten mit Scheidewasser, das alles dekomponiert, womit es in Berührung kommt. Der Apostel sagt von der gottentfremdeten Spekulation des Heidentums: Evanuerunt in cogitationibus suis![3] — bemerkenswerterweise gerade da, wo er von der natürlichen Beweisbarkeit Gottes spricht: liegt die Applikation so fern?

III.

Und nun zur anfangs aufgeworfenen Frage: Hatte der Papst recht, Thomas' Philosophie neuerdings als ancilla theologiae zu empfehlen?[4] Sieben Jahrhunderte fast haben die Antwort gegeben; in schweren Stürmen gegen die Kirche und ihren Wahrheitsschatz — die Irrlehren fußen ja immer auch auf philosophischen Irrtümern — hat sie die Probe bestanden. Schon der Umstand, daß viele der philosophischen Aufstellungen Thomas', selbst kosmologische, Glaubenswahrheiten oder Folgerungen aus solchen sind und er dieselben aus der philosophischen Summa Contra Gentiles in die theologische aufnehmen, seiner Theologie sie verwebend, und mit Schriftworten sie erhärten konnte, sprechen lauter als jeder andere Beweisgrund.

Die Gründe, weshalb die Kirche gerade immer an Thomas' Spekulation festgehalten, hat Leo XIII. mit unübertroffener Präzision, „die Stimmen des Preises zu einem Chore vereinigend",[5] in seiner am 4. August 1879 erlassenen

[1] A. a. O. S. 308.

[2] Vgl. diesen Ausspruch Hamanns bei Willmann III, S. 634 und Willmanns Anwendung desselben S. 533.

[3] Röm. 1, 21.

[4] In der Enzyklika Pascendi heißt es: „So wollen und verordnen wir in aller Form, daß die scholastische Philosophie zur Grundlage der kirchlichen Studien gemacht werde. . . . Die Hauptsache ist diese: Wenn wir die Beibehaltung der scholastischen Philosophie vorschreiben, so ist vor allem die gemeint, welche der hl. Thomas von Aquin gelehrt hat; was hierüber von unserem Vorgänger bestimmt worden, das, so wollen wir, soll alles in Kraft bleiben, und so weit nötig erneuern und bestätigen wir es, und befehlen, daß es von allen genau beobachtet werde." Dann wird den Bischöfen und Ordensobern sowie den Professoren die Sache ans Herz gelegt. Ausgabe Herder S. 101.

[5] Vgl. Willmann III, S. 908.

Enzyklika „Aeterni Patris“ gegeben. Mit einem Wort läßt sich der Gedankengang des apostolischen Oberhirten und Lehrers dahin zusammenfassen: Es sei ein unverkennbares Faktum, daß die Doktrin des Aquinaten in einem Brennpunkte vereinige, was die Spekulation je für die Dogmatik geleistet und was sie für dieselbe imstande sei zu leisten; und sie werde auch im jetzigen und in allen künftigen Geisteskämpfen ihre unsterbliche immer lebenssprudelnde Kraft erproben, eine wahre perennis philosophia und aurea sapientia.

Ist die kantische Philosophie für das katholische Dogma verwendbar? Cognita causa die Frage stellen, heißt sie verneinend beantworten. Wenn „die invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspecta“[1] zu Gottes Erkenntnis führen, und die ganze Offenbarungslehre sich auf die sichere Erkenntnis eines persönlichen Gottes stützen muß, um überhaupt vom denkenden Geist angenommen zu werden, wenn das ganze Leben hienieden auf das ewige Leben dort oben eingestellt ist, so leuchtet ein, daß, wo die geschaffene Welt uns nichts zu sagen hat, wo mit Gott Theurgie getrieben wird, und man mit der Unsterblichkeitslehre nicht viel Staat machen kann, die ersten Grundpfeiler des Dogmas unterwühlt, wenn nicht vernichtet sind. Auch die kantische Spekulation hat ihre Probe auf diesem Gebiete gemacht: eine Anwendung kantischer Philosophie auf das Dogma erlebte Deutschlands Kirche im vorigen Jahrhundert im Güntherianismus und Hermesianismus und ähnlichen Strömungen; eine neue noch radikalere des inzwischen weiter entwickelten Kantianismus erleben wir heutzutage, diesmal mehr in Frankreich und Italien, im Modernismus, wenigstens, was dessen philosophischen und religionsphilosophischen Teil angeht.[2] Im Programma dei modernisti, das die Modernisten anonym als Antwort auf die Enzyklika Pascendi erscheinen ließen, wird die Abhängigkeit von Kant offen zugegeben,[3] nachdem man dies vorher nicht so recht hatte Wort haben wollen.

Gehen wir, wenigstens andeutungsweise, die einzelnen Punkte der Religionsphilosophie des Modernismus durch, und wir werden diesen kantischen Einfluß[4] vollauf bestätigt finden.

1. Der Agnostizismus inbezug auf Gott und Göttliches ist bei Kant, wie wir soeben gesehen, genügend vor- und ausgebaut, so daß die positivistisch-agnostischen Ideen, wie sie auf kantischer Basis in England und Frankreich[5] zur Ausbildung kamen, einfach herübergenommen zu werden brauchten, um das zu ergeben, was die Enzyklika ausführt: „Als Grundlage der Religionsphilosophie betrachten die Modernisten die unter dem Namen Agnostizismus bekannte Doktrin. Nach ihr ist die menschliche Vernunft gänzlich auf Phänomene beschränkt, das heißt auf die Gegenstände, welche in die äußere Er-

[1] Röm. 1, 20.

[2] Vgl. Köln. Volksz. 1911, Nr. 101, 124, 178.

[3] Vgl. auch Beßmer a. a. O. S. 124. — Wenn wir in den folgenden Ausführungen auf Loisy Bezug nehmen, so hat dies seinen Grund darin, daß die Enzyklika Pascendi und auch das Dekret Lamentabili offenkundig in erster Linie sich gegen diesen richten.

[4] Die Zwischenglieder zwischen Kant und den heutigen Modernisten legt Kiefl dar im Hochland 1907/08 I, S. 447 ff.

[5] Nach Italien kam der Modernismus auf Umwegen über Frankreich; die „sorella latina“ hat hier, wie in so vielen anderen Dingen, Mittlerdienste zwischen dem italienischen und dem deutschen und englischen Geistesleben tun müssen.

scheinung treten, und wie sie in die Erscheinung treten: darüber hinaus darf und kann sie nicht gehen. Darum kann sie sich auch nicht zu Gott erheben, und seine Existenz auch nicht aus den sichtbaren Dingen erkennen. Es folgt also, daß Gott keineswegs direkt Gegenstand der Wissenschaft sein könne, und was die Geschichte betrifft, daß Gott in keiner Weise als historische Person in sie hinein gehöre."[1] Wer glaubt da nicht ein Exzerpt aus Kant zu hören? — Den die Enzyklika im Auge hat, ist jedoch nicht Kant, — sondern Alfred Loisy in seinem Werke Autour d'un petit livre, Paris 1903, wo er mit Vorsicht diese Sätze anwendet, klar genug dem Verstehenden.[2] Oft genug wiederholt er zwar, er sei nicht Philosoph, jedoch gibt er in seinen „Simples réflexions sur l'Encyclique" zu, es habe sich im Grunde bei ihm nicht nur um die Geschichte gehandelt (gemeint ist die Bibel- und Dogmengeschichte), wie er so oft beteuert, sondern um „die ganze katholische Theologie in ihren Fundamentaldogmen" und „um die allgemeine Religionsphilosophie".[3] In der Einleitung schon des Werkchens Autour etc. glaubte der „Nicht-Philosoph" die Evangelien selbst und die Denkmale des kirchlichen Altertums auslegen zu müssen: „der Bewegung des heutigen Gedankens in der philosophischen Ordnung Rechnung tragend"[4] und ebenda prophezeit er dem Katholizismus „sicheren Ruin, solange die Gläubigen in der Furcht gehalten würden, es sei ein sündhafter Gedanke (dans la crainte de mal penser) und eine Beleidigung Gottes, in dem Bereiche der Philosophie, der Wissenschaft und der Geschichte, Folgerungen und Voraussetzungen anzunehmen, die die Theologen des Mittelalters nicht vorausgesehen".[5] Seinen inneren Gedanken über das uns beschäftigende Problem des Agnostizismus gibt er Raum, wenn er ebenda schreibt: „Der Fortschritt der Wissenschaft stellt das Gottesproblem ‚en des termes nouveaux',[6] nämlich, die alte Religionsphilosophie operierte mit dem transzendenten Gottesbegriff, die Entwicklung der modernen Philosophie strebt dagegen mehr und mehr nach dem immanenten Gottesbegriff."[7] So sind wir denn beim zweiten Punkte der modernistischen Religionsphilosophie angelangt.

2. Die vitale Immanenz[8] als Gegensatz zum Hinausgehen über das Subjekt, die kantische Transzendenz, die Gott und die Religion aus

---

[1] Ebd. S. 9.

[2] „L'histoire ne saisit que des phénomènes, avec leur succession et leur enchaînement . . . elle n'atteint pas le fond des choses. S'il s'agit des faits religieux, elle les voit dans la limitation de leur forme sensible, non dans leur cause profonde. Elle est, à l'égard de ces faits, dans une situation analogue à celle du savant devant les réalités de la nature, petites et grandes. Ce que le savant perçoit est un infini d'apparences, une manifestation de forces; mais la grande force cachée derrière tous les phénomènes ne se laisse pas toucher directement par l'expérience . . . Bien que Dieu soit partout dans le monde, on peut dire qu'il n'est nulle part l'objet propre et direct de la science. Il est aussi partout dans l'histoire de l'humanité, mais il n'est pas plus un personnage de l'histoire, qu'il n'est un élément du monde physique." A. a. O. S. 9 f. — Loisy spricht allerdings direkt nur von der Naturwissenschaft.

[3] A. a. O. S. 14. [4] A. a. O. S. XXVIII.

[5] A. a. O. S. XXXIV. [6] A. a. O. S. XXIV.

[7] Vgl. a. a. O. S. 153. — Vgl. dazu auch E. Janssens, L'Apologétique de M. Bunnetière in Revue Néo-Scolastique 1903, S. 264 ff.

[8] Enzyklika Pascendi: „Der positive Teil der Lehre besteht in dem, was sie vitale Immanenz nennen. . . . Für jedes Lebensphänomen, und ein solches ist auch dem Gesagten nach die Religion, liegt der letzte Grund in einem gewissen Be-

moralischen Bedürfnissen entstehen läßt, ist in der Kritik der praktischen Vernunft vorgezeichnet. Zwar bilden Schleiermacher[1] mit seiner „Gefühlsphilosophie" und das „Unterbewußtsein" der modernen Religionsexperten Zwischenetappen, aber der Wurzelstock ist doch echt kantisch.[2] Verteidigt wird sie besonders, außer von Loisy an vielen Orten, auch von Tyrrel,[3] Le Roy,[4] Romolo Murri.[5]

3. Auch in der Relativität der Wahrheit ist kantischer Same aufgegangen: denn gerade, daß die Wahrheit versubjektiviert wird, und eine andere für die theoretische, eine andere für die praktische Vernunft sein soll, begründet ihre Relativität; und die transformistische oder evolutionistische Relativität, wie sie der Modernismus mit Zuhilfenahme der Entwicklungslehre für sein Religionssystem so geschickt fruchtbar zu machen gewußt, ist nur eine der vier heute gangbaren Formen (psychologistischer Relativismus, Transformismus, Raum- und Zeit-Relativismus, Pragmatismus) des Relativismus.[6] Namen wie Benno Erdmann (psychologistischer Relativismus), Paulsen, Hans Vaihinger, Otto Pfleiderer (Transformismus),[7] Spitta (Raum- und Zeit-Relativismus) zeigen uns, daß es sich um eine „Fortbildung" Kantischer Gedanken handelt: der rote Faden, der sich durch Kants System zieht, die Umwertung in subjektivem Sinne, all dessen, was bislang dem Erkenntnisgegenstand war zugeschrieben worden, hat hier neue Früchte gezeitigt. Auf diesen Spuren wandelt Loisy, wenn er schreibt:[8] „Aber die Wahrheit als Gut des Menschen ist nicht unwandelbarer als der Mensch selbst; sie entwickelt sich mit ihm, in ihm, durch ihn; und das hindert nicht, daß sie Wahrheit für ihn sei, sie ist es sogar nur unter dieser Bedingung."

---

dürfnis oder Antriebe (besoin, bisogno) primordia vero, si de vita pressius loquamur, proinde sunt in motu quodam cordis, qui sensus (Gefühl, sentiment, sentimento) dicitur. Weil also Gott der Gegenstand der Religion ist, so ergibt sich der Schluß, daß der Glaube, der Anfang und die Grundlage einer jeden Religion in einem tiefinnerlichen Gefühl besteht, welches aus dem Bedürfnis nach dem Göttlichen entspringt." S. 11. – Später, von der Entwicklungslehre und ihrer Anwendung sprechend, S. 55 ff., kommt der Papst auf die „Bedürfnisse" zurück, wie wir gleich sehen werden.

[1] Vgl. Kiefl a. a. O. über Schleiermacher; ebenso Heiner, „Die Maßregeln Pius' X. gegen den Modernismus" 1910, S. 14. „Einer der ersten, der sich durch den Gedanken, die Auffassung der Religion lasse sich der Kantichen Erkenntniskritik eingliedern, beirren ließ", war Schleiermacher.

[2] Vgl. Köln. Volksz. Nr. 124, 1911. – Über das Unterbewußtsein das „neue Schlagwort für alte Irrtümer" vgl. Beßmer, Laach. Stimmen 76, 1909, S. 60.

[3] Vgl. „Der Modernismus." Zwei Kundgebungen S. Em. des H. H. K. Mercier, 1908, S. 12. – Vgl. auch Tyrrell A. Much abused Letter. London 1906.

[4] „Comment se pose le probleme de Dieu" in Revue de metaphysique et de morale, mars et juillet 1907. Vgl. dazu Balthasar, „Le Probleme de Dieu", Revue-Néo-Scol. 1907, S. 449 ff. u. 1908, S. 90 ff.

[5] Vgl. z. B. Battaglie d'oggi 3a parte. Deutsch „Kämpfe von heute". Das christliche Leben usw. 1908, S. 237.

[6] Vgl. Deneffe in Laacher Stimmen 78, 1910, S. 76 ff. – Vgl. auch für die Abhängigkeit von Kant die ausgezeichneten Ausführungen von Sawicki „Was ist Wahrheit" in Theol. u. Gl. 1909, S. 708 ff.

[7] Vgl. Frick, „Darwinismus in der Erkenntnislehre". Laach. Stimmen 43, 1892, S. 358 ff. u. 487 ff.

[8] Autour d'un petit livre S. 192.

— Ähnliche Gedanken treffen wir bei E. Le Roy[1] und L. Günther[2] mit Berufung auf die „geniale Konzeption" Kants. Von diesem so dehnbaren und anpassungsfähigen Hilfsmittel wird der ergiebigste Gebrauch gemacht, so daß die Enzyklika[3] davon sagen kann, es sei „in eorum doctrinis fere caput". „Dogma, Kirche, religiöser Kult, die Bücher, die wir als heilige verehren, ja auch der Glaube selbst, müssen, wenn wir sie nicht alle für abgestorben erklären wollen, unter den Gesetzen der Entwicklung stehen." Dann werden die Bedürfnisse (bisogni) aufgeführt, die in jedem der genannten Gebiete zur jeweiligen Entwicklung den Anstoß geben.[4]

4. Da die Bedürfnisse auch zur sogenannten „historischen Methode" die tiefste Grundlage abgeben müssen, so steht ferner die modernistische Geschichte der Religion der Bibel, der Dogmen voll und ganz unter kantischem Einfluß und infolgedessen die Kritik (Bibelkritik) und Apologetik. In langer Ausführung[5] geht die Enzyklika auf diese drei Punkte ein und wird nicht müde zu betonen, der leitende und treibende Faktor sei hier einzig und allein die Philosophie mit ihren Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus trotz der oft wiederholten Beteuerungen, „daß sie (die Modernisten) mit der Philosophie nichts zu tun hätten".[6] Wer auch nur oberflächlich die hauptsächlichen Schriften, besonders Loisys gelesen, weiß, daß die Enzyklika das Richtige getroffen. Diese aprioristischen Dogmen- und bibelgeschichtlichen Konstruktionen mit ihrer philosophisch-voreingenommenen Kritik, die alle bisherige Apologetik zerstören und eine neue, dem System angepaßte heraufbeschwören „nicht angetan zum Erbauen, sondern zum Zerstören"[7] können außer ihrer Abhängigkeit von Kant durch die philosophische Unterlage im übrigen enger Geistesverwandtschaft mit dem Altmeister der Kritik sich rühmen. Kant, wie ja selbst seine Verehrer zugeben müssen,[8] als Aufklärer ohne genügende historische Kenntnisse, hat an Ummodellierung, Zurechtstutzen nach eigenem Ermessen, und „nachträglichem Besserverstehen" der Philosophie ein Erkleckliches geleistet. Willmann sagt diesbezüglich, unter Berufung auf Kants Äußerungen[9] über Plato: „Solcher Konstruktionen hat sich Hegel nicht schuldig gemacht!"[10]

5. Auch das Auseinanderreißen von Glauben und Wissen, wobei der Glaube als vollständig vom Wissen getrenntes Gebiet proklamiert wird, um ihm desto sicherer als Beute zuzufallen,[11] ist bei Kant begründet

---

[1] Im „Demain" 15. Juni 1906. — Vgl. Beßmer, „Scholastik und moderne Philosophie" Laach. Stimmen 72, 1907, S. 123 ff.
[2] In „Natur und Offenbarung" Februar- und Märzheft 1906; vgl. Beßmer a. a. O.
[3] S. 52 u. 53. [4] Vgl. ebd. S. 53 u. 55.
[5] Ebd. S. 60—79.
[6] Vgl. ebd. S. 60—79 auf jeder Seite in der einen oder anderen Form.
[7] Ebd. S. 79.
[8] Belegstellen vgl. Willmann a. a. O. III, S. 521 ff.
[9] W. VI, S. 467. [10] Willmann a. a. O. III, S. 524.
[11] „Zuerst steht fest, daß der Gegenstand des einen ganz außerhalb des Gegenstandes des anderen liegt . . . bleiben beide in ihrem Gebiete, so können sie sich niemals begegnen, also auch nicht widersprechen . . . Wer aber nun schließen wollte, es bestehe überhaupt kein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Glauben und der Wissenschaft, der ginge arg in die Irre . . . Der Glaube untersteht sogar in dreifacher Hinsicht der Wissenschaft" . . . Nachdem dies angeführt, werden Gregors IX. Worte zitiert: „ancillae cogunt famulari reginam." Pascendi S. 28—35.

und fast verbo ad verbum vorgezeichnet im Gegenüberstellen von theoretischer und praktischer Kenntnis, welch letztere ihm ja „reiner Vernunftglaube" ist und worauf er ausdrücklich alle Religion zurückführen will, und des weiteren, wenn er sagt, er habe „das Wissen aufgehoben, um zum Glauben Platz zu bekommen".[1] Wir haben teilweise oben schon gesehen und werden alsogleich noch etliche Andeutungen zu geben haben über die Art und Weise, wie dieser „Vernunftglaube" dem aufklärenden Wissen zum Opfer geworden: die Philosophie, die ancilla sein sollte, ist zur despotischen Sklavenhälterin geworden, die nach Lust und Laune über Leben und Tod ihrer einstigen Herrin verfügt, und da das Bewußtsein ihrer Macht ihr gewachsen, sie kurzerhand zermalmt und vernichtet. Aus der Skizze, die Überweg-Heinze[2] von der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft",[3] welches Werk „die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältnisse zum Kirchenglauben enthält", gibt, greife ich einige Sätze auf: „Der Grundgedanke liegt in der Reduktion der Religion auf das moralische Bewußtsein" (S. 376); der Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen, auf ihn deutet Kant die Prädikate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden (S. 377). Bezüglich der Kirche heißt es: „Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, daß auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann (S. 378). Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes (ibid). In dem Prävalieren des statutarischen Elementes (d. h. des Positiven in der Religion) liegt der Afterdienst und das Pfaffentum (ibid). Kant reduziert die kirchlichen Dogmen durch allegorisierende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral." — Bei unseren Modernisten ist der Farbenton des Gemäldes, wenigstens in den ersten Schriften, noch katholischer; die Zeichnung ist dieselbe; im Laufe des Kampfes aber haben sie offen Farbe bekannt: dies ist das Urteil eines jeden aufmerksamen, unbefangenen Lesers, z. B. der Schriften Loisys. Zuerst die reinliche Scheidung[4] zwischen Geschichte und Dogma, wie sie immer und immer wiederkehrt (eigentlich im Grunde genommen die doppelte Wahrheit) und wie sie auf alles appliziert wird. Der Ausgangspunkt jeder Religion und jedes Glaubens ist auch bei ihnen das moralische Bewußtsein (Enzyklika S. 17); kommen wir gleich zum Endpunkt, um zurückblickend den Werdegang[5] ins rechte Licht gerückt zu sehen

[1] W. III, S. 25. [2] A. a. O. S. 376. [3] W. VI.

[4] Z. B. Autour d'un p. l. „L'auteur condamnait bien volontiers tous les contresens que l'on commettait sur son texte (in L'Evangile et l'Eglise), en prenant pour un système de doctrine théologique ce qui était un modeste essai de construction historique. Il avait utilisé les Evangiles comme documents d'histoire, selon les garanties que présentent les divers elements qui y sont entrés: il ne touchait pas au dogme de l'inspiration biblique, ni à l'autorite qui appartient à l'Eglise pour l'interpretation dogmatique de l'Ecriture. Il s'était efforce de peindre la physionomie historique du Sauveur: il ne formulait aucune definition touchant le rapport transcendant du Christ avec la Divinite. usw. S. VIII.

[5] Der Werdegang Loisys läßt sich deutlich verfolgen in seinen Schriften: L'Evangile et l'Eglise. Autour d'un petit livre. Simples reflexions sur l'Encyclique. Le quatrieme Evangile. Les Evangiles synoptiques. Quelques lettres sur les questions actuelles. — Auf welchem Standpunkte die italienischen Modernisten augenblicklich dem hl. Stuhle gegenüber stehen, erhellt wohl am besten aus ihrer Zustimmungsadresse Al Sindaco Nathan. In der Kammer ist Murri ja traurig berühmt genug.

und ihn gebührend einschätzen zu können: Die äußere Offenbarung ist eine „mythologische Idee",[1] die „allgemein angenommene Idee der Offenbarung ist eine reine Kinderei (un pur enfantillage)";[2] „Jesus ist ein naiver, schwärmerischer Dorfhandwerker, der an das nahe Weltende glaubt, an die Ankunft Gottes auf Erden, und der in der Illusion dieser wahnwitzigen Träumerei (rêve absurde) sich selbst die hauptsächlichste Rolle bei der Organisation dieser „irréalisable cité" zuschrieb".[3] Da aber „das erhoffte Königreich nicht kam" und „die Welt nicht zugrunde gehen wollte", so hat aus der Gesellschaft der Jünger statt dessen die Kirche sich gebildet".[4] Das sind tieftraurige Enthüllungen: Was wir von Kants Vernunftglauben vernommmen, ist erreicht, wenn nicht überboten. Unerwartet konnten diese Enthüllungen nur denen kommen, die „unter dem Schillern seiner zweideutigen Formeln" in seinen vorausgegangenen Schriften nicht sahen, welchen Zweck er verfolgt mit seinem Unterschied zwischen dem historischen Christus und dem Christus des Glaubens, mit seiner historischen Kirche, die nur dem Kollektivbewußtsein der einzelnen Mitglieder ihr Dasein verdankt und der Kirche des Glaubens, mit seinen symbolisierenden Dogmen, die alles andere, nur keine Dogmen waren, aber auch mit seinen Unterwerfungen unter die ihn zensurierende Autorität, die im jetzigen Lichte betrachtet wie Hohn klingen müssen.[5]

6. Wäre Kant in seinem System der Gotteslehre und Religionsphilosophie bis zu den Konsequenzen vorangegangen, so wäre er zum Atheismus und Pantheismus, dem er zusteuerte (vgl. oben) nicht nur faktisch,[6] sondern auch mit dürren Worten gekommen. Dieses sein Los teilen mit ihm die Modernisten, wie die Enzyklika ausführt (S. 82—87), falls sie den Mut haben, auszudenken und auszusprechen, was in ihren Prämissen liegt. „Die Ausdrücke Gott und besondere persönliche Tätigkeit scheinen metaphysisch unvereinbar";[7] „ob Gott existiert, ob er eine individuelle Existenz hat, die vom Menschen und der Welt sich unterscheidet, ist so unsicher, wie nur etwas";[8] — „Vais-je verser dans le monisme, dans le panthéisme? Je l'ignore. Ce sont des mots".[9] —

Der Beweis der Abhängigkeit der modernistischen Religionsphilosophie von Kant dürfte erbracht sein. Ein unverdächtiger Gewährsmann aus dem protestantischen Lager, der Eingangs zitierte Köhler schreibt: „Der Modernismus ist ein Versuch der Kantisierung der katholischen Dogmatik."[10] — Es mag sein, daß mancher von denen, die den neuen Ideen zujubelten, selbst vielleicht den Rufern im Streite, die Provenienz ihrer Religionsphilosophie

[1] Simpl. réfl. sur l'Enc. S. 275

[2] Quelque lettres S. 162.

[3] Les Evangiles synoptiques I. S. 252.

[4] Ebd.

[5] Junius im Echo de Paris 27. April 1908 sagt: „Depuis longtemps M. Loisy ne croit plus au surnaturel. Quand il nous parlait de reconcilier le catholicisme et la pensée morderne il entendait conserver les rites et la morale de cette religion, mais en éliminer les révélations. Sous le chatoiement de formules ambigues qui out trompé tant de jeunes prêtres c'était le but que poursuivait l'auteur de l'Evangile et l'Eglise." — Über die Reformvorschläge der Modernisten vgl Pascendi S. 78—83 und Romolo Murri a. a. O. passim; auch Foggazaro, „Il santo". Sie stehen den Kantschen, die wir vorher schon erwähnt (im II. Teile), ebenbürtig zur Seite.

[6] Vgl. auch C. Pesch, „Die moderne Wissenschaft" S. 55 ff.

[7] Quelques lettres S. 235.

[8] Ebd. S. 45—48 u. 68—69.

[9] Ebd. S. 45.

[10] A. a. O.

anfangs nicht so ganz klar war, wie denn auch der Konnex und die Tragweite des ganzen Systems ihnen nicht völlig zum Bewußtsein gekommen sein mochte. Man schöpfte eben direkt aus protestantischen, bibelkritischen und dogmengeschichtlichen Quellen[1] und so war die „infiltration kantienne“ für manchen vielleicht zu Beginn nur mittelbar gewesen, und erst mit der Zeit klärte sich die Lage. Heute ist sie klar.

Zum Schluß noch eine Bemerkung. Der Sturm und das Geschrei gegen den Antimodernisteneid haben in Deutschland hohe Wogen getrieben, die augenblicklich höher gehen als je. Es mag allerdings schlecht verhehltes Kulturkampfgelüste in den nicht positiv christlichen protestantischen Kreisen mitgespielt haben; wenn jedoch auch die orthodoxen Kreise sich aus der Fassung bringen ließen, so liegt der Grund wohl tiefer. Durch des Papstes Verordnung (Köln. Volksz. Nr. 124 d. l. Jahres) „sieht sich der deutsche Protestantismus religiös getroffen“ in „seiner Philosophie“ und „seiner Bibelkritik“. Dem Papste wird so etwas als unverzeihlich angerechnet. Und doch wurde 1792 von der Königl. Preußischen Zensurbehörde dem 2. Teile der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ die Druckerlaubnis nicht gegeben, und es erschien am 1. Oktober 1794 eine Königl. Kabinettsordre an „den würdigen und hochgelahrten Unseren Professor“, auch „lieben, getreuen Kant zu Königsberg in Preußen“ auf „Sr. Königl. Majestät (Friedrich Wilhelm II.) allergnädigsten Spezialbefehl“ veranlaßt, worin Kant angeklagt wurde, in dieser (inzwischen 1793 in Jena erschienenen) Schrift und in anderen seiner Abhandlungen mit seiner Philosophie Mißbrauch getrieben zu haben, und ihm „die Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der hl. Schrift und des Christentums“ vorgeworfen wurde; auch wurden sämtliche theologischen und philosophischen Lehrer der Königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb d. G. d. b. V.“ zu lesen.[2] Die Nebeneinanderstellung von damals und heute drängt sich unwillkürlich auf. So dachte der damalige nicht aufgeklärte Protestantismus (Friedrich Wilhelm II. war ein ausgesprochener Feind der Aufklärung) über die Anwendung derjenigen Philosophie, die er von Anfang an mit Recht als die seinige in Anspruch nahm und heute mit mehr Stolz als je in Anspruch nimmt, auf die Religion und das Dogma; der heutige, mit Hilfe der kantischen Philosophie aufgeklärte und fortgeschrittene, will es der katholischen Kirche verdenken, wenn sie diese Philosophie nicht zu der ihrigen macht.

Die katholische Kirche hat ihre Philosophie: Pius X. mit seinem scharfen, praktischen Blick für die Bedürfnisse der gegenwärtigen Stunde hat nochmals darauf hingewiesen — und das rechnen wir ihm zu hohem Verdienste an, und wissen ihm Dank dafür. Möge immer mehr das Verständnis wachsen

---

[1] Jurabu in der Civiltà cattolica 20. Juni und 4 Juli 1908 (als Separatabdruck erschienen Paris 1908 „M. Loisy et la critique des Evangiles“) stellt auf, daß Loisy, unter dem Vorwand, die katholische Kirche gegen Harnack zu verteidigen, im Grunde nur sein eigenes System, das er von Johann Weiß und Jülicher herübergenommen, aufrecht zu erhalten sucht; da ja Harnack in seinem „Wesen des Christentums“ Jülichers Theorien umstürzte. So erschien denn noch 1902, in welchem Loisys Etudes évangéliques mit Jülichers Ideen erschienen waren, von seiner Hand L'Evangile et l'Eglise.

[2] Vgl Schirotzki, „Zu Kants Schrift usw.“ Philosophisches Jahrbuch (Fulda) 1894, S. 295 ff.; vgl. auch Überweg-Heinze a. a. O. S. 283.

für das, was der Papst wollte, nur dann wird seine Verordnung sein, was sie sein soll, „eine rettende Tat", und es wird aus dem Eingehen auf Thomas' Lehre neues pulsierendes Leben sprossen und ihre Weiterentwicklung wird ihre Wertung für die Probleme unserer Tage uns lehren: fürwahr eine hohe Aufgabe, des Schweißes der Edelsten unter den Gelehrten unseres Volkes und unserer Kirche wert! — Ein Aufblühen dieser unserer Philosophie hat ja langsam begonnen;[1] es wird weiter sich entfalten und die philosophia perennis, — diametral der kantischen gegenüberstehend, wird da stehen als Bollwerk der Vernunft und des Glaubens gegen die Angriffe des kantischen Philosophierens, das sie verdrängen möchte, wird stehen, impavidam ferient ruinae, denn sie ist Wahrheit, ist echte Weisheit, und von dieser steht geschrieben: Sapientia, cum sit una, omnia potest et in se permanens omnia innovat!

Die Versuchung.

Moralpsychologische Analyse des Werdegangs der Sünde.

Von Repetent Dr. theol. Jos. Stoffels, Bonn.

Im Weltplan Gottes hat die Versuchung hohen positiven Wert. Sie stellt den Menschen in den Konflikt von Gut und Bös, von Pflicht und Wunsch zur freien Entscheidung fürs Gute. Sie ist geeignet, ihm die Schwäche seiner Natur zu offenbaren, ihn Vorsicht gegen die Gefahr und Festigkeit in seinen Lebensgrundsätzen zu lehren. Sie bedingt somit jedes kernhafte sittliche Wachstum. „Wer nicht versucht ward, was weiß der" (Sir. 34, 9). „Du hast uns geprüft, o Gott, durch Feuer uns geläutert, wie man Silber läutert" (Ps. 65, 10). Im Lichte dieser Teleologie wissen dogmatische und aszetische Spekulation die Vorzüge der Versuchung zu würdigen. — Die Moraltheologie wird durch ihre starke Verankerung in das wirkliche Leben des gefallenen Menschen mehr auf die Kehrseite dieses Bildes hingelenkt. Sie betrachtet hauptsächlich die Versuchung als Gefährdung des sittlichen Lebens, als Anlaß der Sünde und Gottentfremdung. „Führe uns nicht in Versuchung" (Mt. 6, 13).

So steht die Versuchung im Mittelpunkt des sittlichen Interesses. Diesem Sachverhalt entspricht die bisherige wissenschaftliche Erörterung nicht. Was man in moraltheologischen Lehrbüchern über die Versuchung findet, hält sich durchweg an der Oberfläche und entbehrt nicht selten der Klarheit.[2] Es soll

---

[1] Auch Paulsen meint von der katholischen, neuthomistischen Philosophie: „Ein mit weitem Blick und großem Scharfsinn durchgeführtes System . . . Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie im Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems gibt es nicht . . . Ein Versuch der Sammlung um Kants Namen hat bisher doch auf keiner Weise der Zersplitterung in Fraktiönchen und Individualismen ein Ende gemacht" (Phil. mil. S 66). Das Fortbilden Kants, das ja alle versuchen, ist eben immer ein Verbilden. Vgl. Willmann a. a. O III, S. 545; vgl. auch Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften" 1883, S. 455.

[2] Auch die Monographie von Friedrich Hense (Die Versuchungen und ihre Gegenmittel, Freiburg 1884) vermittelt keine tiefere psychologische Erkenntnis. Die dritte, von einem Benediktinerpater 1902 herausgegebene Auflage sucht dem Mangel abzuhelfen, ist aber in der Begriffsbestimmung der Versuchung nicht glücklich. Sie

nicht verkannt werden, daß sich der richtigen Bestimmung des Phänomens, welches wir „Versuchung“ nennen, erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellen. Schon der überlieferte Ausdruck „Versuchung“ ist geeignet, den Schwerpunkt in unserer Frage zu verschieben. Ihm haften noch die Schalen jener Zeit an, die ihm das ursprüngliche Gepräge gab. Der Ausdruck scheint in jedem Falle als Korrelat einen Versucher zu fordern. Er stellt den von außen erfolgenden Anreiz zum Bösen in den Blickpunkt des Interesses und sagt über die anschließende seelische Haltung des Versuchten gar nichts aus. So kommt es denn, daß Moraltheologen auch den rein äußeren Anreiz, welcher keine Begierde zu wecken und damit die nächste Vorbedingung der Sünde nicht zu erzielen vermag, „Versuchung“ nennen.[1] Unserer unmittelbaren Selbstbeobachtung entspricht eine solche Fassung nicht. Uns gibt sich jener Vorgang, für welchen der Name „Versuchung“ üblich geworden ist, als innerer Konflikt zwischen Begierde und Pflicht kund. Die Moraltheologie und die katechetische Unterweisung meinen im Grunde den gleichen Tatbestand. Sonst würden sie nicht unter den Quellen der Versuchung als erste einen unpersönlichen inneren Faktor, die eigene Begierlichkeit, nennen. Demnach darf auch die Begriffsbestimmung des „Versuchung“ genannten Seelenvorgangs nicht die etwaigen äußeren Bedingungen als das Wesentliche erfassen, sondern muß den inneren Konflikt, in welchem die sittlichen Lose des Menschen ruhen, zum Gegenstande nehmen. Diese beiden durchaus verschiedenen Momente kann eine wissenschaftliche Betrachtung nicht durch ein und denselben Ausdruck kennzeichnen. Gewöhnlich kommt es uns nicht zum Bewußtsein, daß der überlieferte Ausdruck „Versuchung“ dem von uns schärfer erfaßten Sachverhalt nur ungenügend Rechnung trägt. Deshalb empfiehlt es sich hier, nicht vom Ausdruck, sondern von der Sache aus zur Klärung des Begriffs voranzuschreiten.

Man hat sich bisher zu wenig darauf besonnen, daß uns in der Versuchung nicht ein seelischer Einzelvorgang entgegentritt, sondern ein weit ausgreifender psychischer Komplex. Indem wir ihn unter moraltheologischem Gesichtspunkt analysieren, sondern sich deutlich drei Gruppen voneinander, welche ich „Gelegenheit zur Versuchung“, „Versuchung“ und „Abschluß der Versuchung“ nenne.

1. Die Gelegenheit zur Versuchung. Der erste Schritt auf dem Wege zu einer guten oder bösen Willensentscheidung ist eine gefühlsbetonte äußere Sinneswahrnehmung, innere Organempfindung oder Vorstellung.

Wir gehen von der ersteren aus. Ein Kind macht etwa kombinierte Gesichts- und Geruchswahrnehmungen von Honig.[2] Mit ihnen assoziieren sich

sagt (S. 83): „Versuchung ist die an die noch unentschiedene geschöpfliche Freiheit herantretende Notwendigkeit, sich für oder wider Gott zu entscheiden.“ Richtig ist an dieser Bestimmung, daß in der Versuchung ein seelischer Faktor, die Begierde, zu einer unerlaubten Entscheidung drängt. Aber nicht selten bleibt eine sittliche Entscheidung aus, weil der Versuchungsprozeß durch eine sittlich irrelevante Ablenkung der Aufmerksamkeit unterbrochen oder abgebrochen wird. Auch ist die Subsumption der Versuchung unter den allgemeinen Begriff der Notwendigkeit nicht geeignet, ihre psychische Eigenart zu kennzeichnen.

[1] Aug. Lehmkuhl, Theologia moralis (Friburgi 1910) I^{11} No 629 „Tentatio est provocatio ad peccatum, eaque aut mere externa, aut etiam interna, quando ipse appetitus hominis ad bonum apparens atque fallibile attrahitur et ad agendum contra legem sollicitatur.“

[2] Ich wähle hier ein einfaches Beispiel aus dem Gebiet des Nahrungstriebes,

für gewöhnlich lustbetonte Vorstellungen vom Geschmack desselben, die auf Grund eigner Erfahrung oder fremder Schilderung gewonnen sind. Durch die Lustvorstellungen wird das sinnliche Begehren, die Begierde nach dem Genuß des Honigs, geweckt oder verstärkt. Ich bezeichne den Honig oder richtiger seine seelische Vergegenwärtigung als „Gelegenheit zur Versuchung". Sie gehört selbst nicht zur Versuchung, denn sie leitet nicht notwendig oder regelmäßig eine solche ein. Es kann ja der Fall vorliegen, daß in dem Kind die Wahrnehmung und Vorstellung „Honig" entweder dauernd oder infolge augenblicklicher Unpäßlichkeit nicht mit dem gewöhnlichen Lustgefühl, sondern mit Ekel verknüpft ist, welcher eine Begierde nach demselben nicht aufkommen läßt. Vielleicht besitzt auch das Kind soviel Selbstverleugnung, daß sich sogleich mit der Sinneswahrnehmung ein früher gefaßter Vorsatz assoziiert: „Ich will auf diesen Genuß verzichten". Aber selbst in dem Falle, wo die Begierde nach dem Honiggenuß entsteht, braucht keineswegs eine Versuchung aufzutreten. Das Kind denkt z. B. keinen Augenblick an die Möglichkeit, sich auf unerlaubte Weise den Genuß zu verschaffen. Es will ja nur die Mutter um Honig bitten. — Wenn also ein begehrenswerter Gegenstand sich als leicht erreichbar dem Bewußtsein darstellt, so braucht er darum noch nicht für den Willen ein unmittelbar wirksamer Reiz zur Sünde zu werden; allerdings weckt er häufig eine Begierde, die in ihrem Verlaufe sittlich unzulässige Formen annehmen kann.

Die erste Anregung zu einer Versuchung geht nicht immer von äußeren sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen aus. Auch Vorgänge in inneren Organen, insbesondere im Ernährungs- und Geschlechtsapparat, erregen mehr oder weniger deutliche Empfindungen, welche natürlichen Bedürfnissen Ausdruck geben. Die Vorstellung von ihrer Befriedigung wirkt lustvoll und weckt ein entsprechendes Verlangen. So führen z. B. Hungerempfindung, Hungergefühl und ein noch unbestimmtes Verlangen jemand auf die Suche, durch eine Speise, die in seinen Wahrnehmungsbereich fällt, die Unlust zu beseitigen. Erst durch das Objekt erhält der noch unbestimmte Trieb seine konkrete Form, d. h. er wird zur Begierde. — Der Zusammenhang der inneren Organempfindung mit der Begierde ist viel inniger als der zwischen dieser und der äußeren Wahrnehmung. Aus teleologischen Gründen geht sie mit der Begierde sehr schnell eine außerordentlich feste Verbindung ein. Somit können auch die inneren Organempfindungen eine viel gefährlichere Gelegenheit zur Versuchung sein als äußere Sinneswahrnehmungen. — Daß auch die gefühlsbetonte Vorstellung früherer Sinneswahrnehmungen und innerer Organempfindungen „Gelegenheit zur Versuchung" ist, braucht kaum erwähnt zu werden.

Somit treten auf dem Wege zur Versuchung jedesmal ein gefühlsbetontes Erkenntniselement (Wahrnehmung, Innenempfindung, Vorstellung) und eine entsprechende Begierde auf. Wenn ein an sich erstrebenswertes Objekt zwar im Bewußtsein innerlich gegenwärtig ist, aber aus physiologischen oder geistig-sittlichen Gründen keine Begierde weckt, dann ist die Möglichkeit des Sündigens und damit die Versuchung ausgeschaltet.[1] Den „rein äußeren Anreiz zur

habe aber die Richtigkeit des dadurch illustrierten Schemas an anderen Triebäußerungen nachgeprüft.

[1] Wenn von „Gedankensünden" die Rede ist, liegt natürlich nicht im Gedankeninhalt, sondern in der Haltung des Willens ihm gegenüber das sündhafte Moment.

Sünde" sollte man „Gelegenheit zur Versuchung", aber nicht „Versuchung" nennen.

Es gibt Fälle, in denen ein physio-psychologischer Reiz oder eine verwerfliche Zumutung weit entfernt sind, eine gefährliche Begierde auszulösen. Mit innerer Entrüstung weist man jenen Anreiz zurück und entscheidet sich mit neuer Energie für das entgegengesetzte Gute. So begegnen häufig fromme Personen ihren nervösen Zwangsgedanken durch unmittelbare Gegenreaktion. Man kann diese in manchen Fällen als die stärkste Verkürzung eines lange und eifrig geübten Widerstandes ansehen. In anderen Fällen kommt es nicht einmal zum kürzesten inneren Konflikt, weil der ästhetischen oder sittlich-religiösen Geistesrichtung des Betreffenden der in jenem Anreiz dargebotene Genuß eher als widerwärtig denn als erstrebenswert erscheint. Wenn man die „Versuchungsgeschichte Jesu" in eine gewöhnliche Kategorie einordnen will, so hätte sie hier ihren Platz. Eine eigentliche Versuchung, ein innerer Konflikt kommt bei der Höhenlage seiner messianischen Gesinnung gegenüber den teuflischen Anreizen gar nicht zustande. Der Wille reagiert wider die gefährlichen Zumutungen unmittelbar mit einer erneuten positiven Hingabe an den Willen Gottes. Hier liegt keine Versuchung im moraltheologischen Sinne, sondern eine „Bewährung" auf Grund einer von außen gebotenen Gelegenheit vor. Wenn unsere Terminologie diese beiden ganz verschiedenen psychischen Tatbestände auseinanderhalten wollte, würden wir bald bei aszetischen und hagiographischen Untersuchungen den Wert der Unterscheidung erproben.

2. Die Versuchung selbst. Die bisher genannten seelischen Vorgänge, Sinneswahrnehmung, Vorstellung, Begierde, sind nichts weiteres als Gelegenheit zur Versuchung, noch nicht die Versuchung selbst. Man mag erstaunt sein, auch noch die Begierde unter die Präliminarien der Versuchung eingereiht zu sehen. — An sich ist die naturgemäße Begierde ein berechtigtes Verlangen nach Selbstbehauptung oder Selbstentfaltung auf leiblich-geistigem Gebiet. Deshalb liegt auch in ihrem Auftreten noch nicht das Charakteristische der Versuchung. Erinnern wir uns des Kindes, in welchem die Begierde nach Genuß von Honig entsteht. Sie ist durchaus natürlich und berechtigt. Auch besteht die Möglichkeit, sie in erlaubten Grenzen, z. B. mit Zustimmung der Mutter zu befriedigen. Selbst bei abschlägiger Antwort der Mutter kann das Kind die Begierde immer noch in einen stillen unerfüllbaren Wunsch abklingen lassen. Die Versuchung tritt erst auf, wenn die Begierde eine Form annimmt, deren freiwillige Befriedigung Sünde sein würde. Dieser Fall liegt vor:

1) wenn die Begierde hinsichtlich der Intensität oder Häufigkeit das rechte Maß zu überschreiten droht,

2) wenn ihrer aktuellen Befriedigung eine andere sittliche Pflicht entgegensteht,

3) wenn sie sich auf ein unerlaubtes Ziel richtet.[1]

[1] Wenn auf Grund unnatürlicher Befriedigung eine so feste Assoziation zwischen Wahrnehmung bezw. Vorstellung und Begierde entsteht, daß diese gleich bei ihrer Erregung regelmäßig durch das unnatürliche Ziel determiniert wird, dann ist die Begierde gewissermaßen schon an der Wurzel verderbt. Eine solche Begierde bereitet nicht erst eine Gelegenheit zur Versuchung, sondern gehört von Anfang an dem Versuchungskomplex selber an. Über die unnatürliche Umbiegung der Triebe sagt A. Hoche (Handbuch der gerichtlichen Psychiatrie[2], Berlin 1909, S. 505): „Die von der Natur

Der Augenblick, in welchem sich die Begierde des Kindes durch das Urteil wiedergeben ließe: „Ich äße jetzt so gerne (diesen) Honig" gehört noch nicht zur Versuchung. Dieselbe beginnt, sobald ihm die Begierde in der Form bewußt wird: „Genieße vom Honig, auch wenn du es nicht darfst! Nasche!" Die Begierde hat sich jetzt auf eine bestimmte Bahn begeben, wo ihr eine unerlaubte Befriedigung winkt.[1] — Gewöhnlich bringt dieser Moment ein starkes Anschwellen der Begierde. Ein schneller Überblick über die Sachlage hat die Möglichkeit und Leichtigkeit der unerlaubten Befriedigung ergeben.[2] Jetzt wirkt die Aussicht auf eine nahe, vielleicht noch nie gekostete Lust lebhaft auf die Phantasie, welche die Lustvorstellung oft ins Ungemessene vergrößert. Der körperliche Organismus bietet die Resonanz in den Affekten. Die Aufmerksamkeit ist auf das unerlaubte Ziel konzentriert. Für andere Eindrücke bleibt sie mehr oder weniger unempfänglich. So drängt die unzulässige Begierde mit Hilfe der verschiedenen seelischen Kräfte darauf hin, eine ihr entsprechende Willensentscheidung herbeizuführen. Die körperlich-seelisch unterstützte Begierde zu einer unerlaubten freiwilligen Tat ist der eine Partner in der Versuchung.

Mit der Umbiegung der Begierde zu einer bewußt unzulässigen Form verknüpft sich das Urteil: „Ich darf die Befriedigung der Begierde in dieser Form nicht erstreben". Dieses Urteil vollzieht die Seele assoziativ auf Grund ihrer Anlage zur sittlichen Wertung und mit Hilfe ihrer bisherigen sittlichen Entwicklung. Es gibt Fälle, wo der sittlich-unzulässige Charakter der Begierde nicht bewußt wird. Dann macht sich auch kein widersprechendes Gewissensurteil geltend. Es kommt weder zur Versuchung noch zur subjektiven Sünde. Das Wesen der „Versuchung" liegt also im Kampf der bewußt unzulässigen Begierde mit entgegenstehenden sittlich-religiösen Tendenzen.[3] Diejenigen Motive, welche der Begierde günstig sind, ringen mit denjenigen, welche der Pflicht zum Siege verhelfen möchten. Beide suchen sich in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit zu drängen und eine Stellungnahme des „Ich" zu ihren Gunsten zu erwirken. In dem seelischen Gewoge

---

gewissermaßen auf die Befriedigung der Triebe gesetzte Prämie, das Wohlbehagen und die angenehme Geschmackserregung beim Nahrungstrieb, die Wollustempfindung beim Geschlechtstrieb, wird mit wachsender Verfeinerung des Trieblebens um ihrer selbst willen gesucht ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Inhalt des Triebes. Es werden „Genußmittel" ein Bedürfnis, die mit der Ernährung nichts mehr zu tun haben (z. B. das Zigarrenrauchen, der Morphiumgenuß und die destillierten Getränke), und geschlechtliche Befriedigung wird gesucht und gefunden, ohne daß dabei der normale Gegenstand des Begehrens, das andere Geschlecht, überhaupt eine Rolle spielte (Onanie, Päderastie). Ist diese Loslösung des Triebes von seinen natürlichen Objekten einmal vollzogen, so ist den mannigfachsten Verirrungen desselben die Bahn weit geöffnet."

[1] Die Umbiegung der Begierde wird natürlich vom Bewußtsein in der Regel nicht deutlich beobachtet, muß aber als moraltheologisch wichtiger Faktor hier scharf herausgehoben werden.

[2] Ein streng beaufsichtigtes Kind, welches keine Möglichkeit zu naschen vor sich sieht, wird angesichts des Honigs vielleicht von der Begierde, aber nicht von der Versuchung ergriffen werden.

[3] Die Energie des sittlichen Konfliktes hängt von verschiedenen Bedingungen ab. Sie wird um so größer sein, je elementarer einerseits die unerlaubte Begierde vordrängt, je entschiedener anderseits die sittlich-religiösen Determinationen, d. h. die in der Vergangenheit genährten sittlichen Vorsätze und Lebenskräfte sind. Mit Recht betonen darum aszetische Schriftsteller, daß die Versuchungen, denen gewissenhafte und fromme Personen ausgesetzt sind, häufig an Heftigkeit die anderer übertreffen.

ereignen sich nicht selten Zwischenakte, welche die Siegesaussichten der Begierde vergrößern oder vermindern und darum zur Selbstanklage oder Selbstentschuldigung dienen, aber die abschließende Willensentscheidung nicht endgültig bestimmen. So bietet die Versuchung das Bild des seelischen Kampfes, in welchem von jeder Partei einzelne Positionen verloren, andere gewonnen werden, ehe die Entscheidung erfolgt.

Wer in der Definition dem Ausdruck „Versuchung" möchlichst Rechnung tragen will, wird geneigt sein, die unzulässig determinierte Begierde selbst, also den einen Partner im Kampf als „Versuchung" zu bezeichnen. Wer bloß auf die Sache sieht, wird kein Bedenken tragen, den ganzen inneren Konflikt zwischen unzulässiger Begierde und entgegenwirkenden sittlichen Tendenzen mit diesem Ausdruck zu kennzeichnen.

3. Der Abschluß der Versuchung. Die beiden Partner im seelischen Kampfe drängen zu einer Stellungnahme des Willens. Zwischen dem Entschluß: „Ich will dieses unwiderruflich!" und dem Wunsche: „Ich möchte dieses wohl" liegt eine lange Skala von Willensenergien. Nicht selten kommt die Seele aus der Unentschlossenheit gar nicht heraus. Die Dringlichkeit anderer Aufgaben nimmt dann schließlich die Aufmerksamkeit so in Anspruch, daß der seelische Kampf allmählich abklingt und die Begierde unter die Bewußtseinsschwelle sinkt. Zuweilen aber lenkt irgendein sittlich irrelevantes Ereignis, ein Besuch, eine Katastrophe, plötzlich die Aufmerksamkeit lebhaft auf sich und unterbricht die Versuchung. Ja, eine kräftige Ablenkung kann sogar der Versuchung ein gänzliches Ende bereiten. Anderseits bedarf es auch nach einer pflichtgemäßen Willensentscheidung oft noch geraumer Zeit, bis die entgegenstehende Erregung abgeklungen ist und der alten Versuchung keinen Anknüpfungspunkt mehr bietet.

Nach diesem kurzen Gesamtüberblick über den Werdegang der Sünde wird es nicht schwer sein, die Hauptmomente der Versuchung zu umschreiben. Sie beginnt in dem Augenblick, wo eine durch gefühlsbetonte Wahrnehmung oder Vorstellung befruchtete Begierde angesichts ihrer Realisierbarkeit eine sittlich-unzulässige Form oder Wendung nimmt, welche als solche bewußt wird, d. h. entgegenwirkende sittlich-religiöse Motive assoziativ weckt. Sie endet für gewöhnlich mit einer Willensentscheidung fürs Gute oder Böse, zuweilen wird sie aber auch durch äußere Umstände, welche die Aufmerksamkeit für sich beanspruchen, unterbrochen oder abgebrochen. Was zwischen diesen beiden Grenzen liegt, ist Versuchung. Man braucht es dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht zu verargen, wenn er auch das begehrenswerte äußere Objekt und die vermittelnde Sinneswahrnehmung, soweit sie tatsächlich eine Begierde wecken und die Unterlage für eine Versuchung schaffen, in den Begriff „Versuchung" mit hineinbezieht. Denn der Gegenstand der Wahrnehmung oder Vorstellung wird ja im Verlaufe der Versuchung wirklich der Mittelpunkt des seelischen Kampfes. Die wissenschaftliche Untersuchung aber muß scharf zwischen der bloßen Gelegenheit zur Versuchung und dieser selbst unterscheiden. Ich möchte vorschlagen, den Begriff so zu formulieren: Versuchung ist der auf eine Willensentscheidung abzielende Kampf zwischen einer zu unerlaubter Befriedigung drängenden Begierde und den ihr entgegenwirkenden sittlichen Strebungen. Eine „rein äußere Versuchung" ist keine Versuchung in dem uns geläufigen Sinne. Der Jakobusbrief hebt mit psychologisch feinem Verständnis den innerlichen Charakter der Versuchung hervor. Statt des

Kampfbildes wählt er den Empfängnis- und Geburtsakt zum Vergleich. „Jeder wird versucht, indem die eigene Begierde ihn zieht und lockt. Wenn dann die Begierde empfangen hat, gebiert sie Sünde, die vollbrachte Sünde aber gebiert Tod" (1, 14. 15). Hier erscheint die Begierde als das weibliche Prinzip. Man muß sie im Banne der Sünde und der daraus fließenden Disposition, der Begierlichkeit, denken. Nicht die zurückhaltende züchtige Frau dient zum Vergleich, sondern die Buhlerin, welche sich selbst zum Akte der Empfängnis hinzudrängt. Jakobus steht unter dem Eindruck der Tatsache, daß die Versuchung im letzten Grunde nicht infolge äußerer Einwirkungen, sondern innerer Begierlichkeit entsteht, welche nach begehrenswerten Gegenständen hascht, um in ihnen Befriedigung zu finden. Auch der Katechismus nennt als erste Quelle der Versuchungen die eigene böse Begierlichkeit.

Man ist gewöhnt, noch zwei andere Quellen anzugeben: die Welt mit ihren bösen Beispielen und den Teufel. Jedoch ist es nicht richtig, sie der ersten Quelle zu koordinieren. Diese ist vielmehr in der gegebenen Heilsordnung die conditio sine qua non für die Umsetzung jedweden bösen Anreizes in „Versuchung". — Die zweite Quelle umfaßt alles Ärgernis, welches Menschen einem Mitmenschen geben, sei es durch Verführungsversuche (Befehl, Rat oder Zuspruch), oder durch ihr tatsächliches, vielleicht unbeabsichtigtes Beispiel. Daß nicht jedes Ärgernis eine Versuchung hervorruft, braucht kaum noch eigens erwähnt zu werden. Kommt sie indes zustande, so erscheinen dieselben, aus der obigen Analyse bekannten psychischen Elemente. Der böse Zuspruch oder das ärgerliche Verhalten können zunächst den begehrenswerten Gegenstand vertreten, den wir sonst durch Wahrnehmung oder Vorstellung unserem Bewußtsein vergegenwärtigen. Wenn man bei dem früher gewählten Beispiel vom Honiggenuß einen Verführer einschaltete, dann würde seine Schilderung der Vorzüge des Honigs die Naschbegierde unseres Kindes in ähnlicher Weise wecken, wie es der Anblick oder die Vorstellung des Honigs taten. Das Ärgernis kann aber noch eine andere psychische Wirkung haben: nämlich die sittlichen Bedenken abschwächen, Schwierigkeiten verschleiern oder Mut zur bösen Tat einflößen. Dadurch werden gedankliche oder gefühlsmäßige Motive dem Bewußtsein gegenwärtig, wie sie sonst im Laufe der Versuchung durch den eigenen, im Dienste der Begierde tätigen Verstand und besonders durch die eigene Phantasie geltend gemacht werden. In unserem Beispiel würde also der verführerische Zuspruch das Gewissen des Kindes verwirren, ihm die Angst vor Entdeckung und Strafe nehmen, die Leichtigkeit des unbemerkten Naschens darlegen und anderes mehr. Wort und Beispiel des Ärgernisgebers bieten also nur Gelegenheit zur Versuchung. Sie gewinnen soviel Bedeutung, als ihnen die seelische Veranlagung des Mitmenschen (Begierlichkeit, Phantasie, geistige Lebensrichtung) gewährt. Ihr Einfluß ist durchaus an die Gesetze des seelischen Lebens gebunden, welche in der früher analysierten Versuchung zur Geltung kommen. Nur die Quelle der Versuchung ist eine andere, nicht diese selbst. Einen direkten bösen Anreiz auf den Willen eines Menschen können schlechte Mitmenschen nicht ausüben.

Da ich in nächster Zeit in einer eingehenden Studie zur Geschichte und Psychologie der Moraltheologie den Anteil des Teufels an der Versuchung darzulegen hoffe, so mag hier die Feststellung genügen, daß die Theologie einen direkten Einfluß des Teufels auf den menschlichen Willen ablehnt und

nur einen den Gesetzen seelischen Geschehens entsprechenden Anreiz auf Sinnesorgane, Phantasie, Gefühl und Begehren zuläßt.

Die psychologische Analyse der Versuchung wirft für die Seelsorge reichen Ertrag ab, aus dem zum Schluß wenigstens einige Früchte herausgehoben werden sollen:

1. Ein jeder muß Sinn und Aufmerksamkeit von solchen Gegenständen und den ihnen entsprechenden Vorstellungen ablenken, die bei seiner augenblicklichen oder dauernden physio-psychologischen Disposition leicht eine unzulässige Begierde in ihm anregen könnten.

2. Beim Ansteigen der Begierde darf er keinen Augenblick mit der Überlegung spielen, wie sich eine unzulässige Befriedigung erreichen ließe, sondern muß dieselbe von Anfang an als ausgeschlossen betrachten.

3. Durch eifrige Pflege der Ehrfurcht vor Gott und der sittlichen Ordnung muß er in sich lebensvoll erfaßte sittliche Grundsätze bilden, welche ein wirksames Gegengewicht gegen die furchtbaren Gewalten des niederen Selbstbehauptungstriebes werden können.

4. Bei Affektsteigerungen oder heftigeren Versuchungen, an denen der leibliche Organismus stark beteiligt ist, genügt oft der innere Widerstand nicht, da das veränderte Gemeingefühl sich immer wieder in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit hineindrängt. In solchen Fällen empfiehlt sich am meisten eine starke Ablenkung nach außen, bis die Erreguug abgeklungen ist. Flucht der Einsamkeit, angeregte Unterhaltung, Erfüllung gesellschaftlicher Pflichten, die den Menschen sich selbst entreißen und seine Aufmerksamkeit draußen festhalten, tun hier die besten Dienste.



(12. 8. 12.)



Zum Motuproprio: „Quantavis diligentia“ v. 9. Oktober 1911.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

1. Nicht lange nach den Debatten im Preußischen Abgeordnetenhause über das Motuproprio Quantavis veröffentlichte Landgerichtsdirektor D. von Campe (Hildesheim), Mitglied des Hauses der Abgeordneten im Berliner „Tag“ Nr. 70 v. 23. März 1912 einen Artikel: „Wie Staatsregierung und Kurie aneinander vorbeireden“. Nach einigen allgemeinen Erörterungen über die Zwangsgewalt im Kirchenrecht und den Beziehungen zwischen Ethik und Kirchenrecht, sucht v. C. zu beweisen: die Kurie hat in ihrer bekannten Erklärung nur gesagt: das Motuproprio hat zwar als Rechtsform für Deutschland keine Geltung; aber in der Bindung der Gewissen und unter Strafverpflichtung unter Exkommunikation bleibt der päpstliche Erlaß doch in Kraft. — Diese Ansicht bedarf keiner besonderen Zurückweisung. Es handelt sich im Motuproprio um ein menschliches Gesetz; mit dessen Aufhebung für Deutschland bleibt auch keine Gewissensverpflichtung aus demselben für die deutschen Katholiken zurück. Wäre das Motuproprio nur der Ausdruck eines göttlichen Gesetzes gewesen, so hätte der Papst nicht auf dasselbe verzichten können. Die Erörterungen über die Rationabilität der dem Privilegium fori entgegengesetzten Gewohnheit haben mit aller wünschenswerten Klarheit festgestellt: Im göttlichen Gesetz ist nur das Angemessensein, die Konvenienz des Privilegs enthalten; das Privileg selbst ist nicht als göttliches Recht anzusehen. — So behauptet denn auch v. C. mit Unrecht, Monsign. Heiner habe am Schlusse seiner Ausführungen in der Köln. Volksz. (vgl. oben S. 107,) erklärt, daß die deutschen Katholiken im Gewissen noch an das Motuproprio gebunden blieben. Die preußischen Bischöfe haben vielmehr nach den Erörterungen in der Tagespresse etwa noch bestehenden Bedenken ein Ende gemacht. So erklärte der Bischof von Paderborn am 2. April 1912 (Amtl. Kirchenbl. 55 [1912], S. 41): „Nach der vom Osservatore Romano als ‚amtlich und authentisch‘ mitgeteilten Erklärung Sr. Eminenz des Herrn Kardinal-Staatssekretärs Merry del Val hat das Motuproprio ‚Quantavis diligentia‘ Sr. Heiligkeit des Papstes Pius' X. v. 9. Oktober 1911, betreffend das Privilegium fori, für die Diözese Paderborn und das Apostol. Vikariat Anhalt keine Geltung.“ Der Fürstbischof von Breslau, Georg Kardinal Kopp, hatte ein gleiches für die Diözese Breslau bereits am 16. Febr. 1912 erklärt.

Der Laie, welcher also jetzt einen Geistlichen vor ein weltliches Gericht laden würde, handelte nicht gegen eine Gewissenspflicht. — Gleichwohl ist zu sagen: Es wird immer schön und lobenswert, dem göttlichen Gesetze durchaus angemessen sein, wenn Laien gegen ihre Geistlichen nicht unbedacht und ohne Benachrichtigung der bischöflichen Behörde gerichtlich vorgehen. Daß Geistliche nicht gegen Geistliche und gegen ihre Gemeindeangehörigen ohne weiteres das Gericht anrufen sollen, ist in den meisten

Diözesen unabhängig von und vor dem Motuproprio durch bischöfliche Erlasse eingeschärft (vgl. oben S. 118 ff.).

Herr v. C. wies in seinem Artikel hin auf den „Monitore ecclesiastico“ 1912. Hier findet sich im Januar- und Februarhefte (S. 509 ff. u. 543 ff.) der Artikel: Di coloro che traggono al foro laico le persone ecclesiastiche. — Breve commento del Motu proprio „Quantavis diligentia“. Der Artikel ist zwar nicht gezeichnet, aber zweifellos von Kardinal Gennari geschrieben. Anstatt indessen die von Herrn v. C. im „Tag“ vertretene Meinung zu begünstigen, sagt der Artikel genau das Gegenteil: „Welche Sünden können denn begangen werden, wenn man kirchliche Personen vor ein Laiengericht zieht? Welch schwerer Schaden kann denn dadurch dem öffentlichen Wohle zugefügt werden?“ (S. 545). Der gelehrte Kardinal erörtert dann noch weiter die Frage, ob das Gewohnheitsrecht dem Privileg derogieren könne, und bejaht sie für die consuetudo privilegiata oder die consuetudo immemorialis und centenaria. Eine solche läge nach der offiziellen Erklärung des Kardinal-Staatssekretärs für Deutschland vor.

2. Die Ausführungen des Monitore ecclesiastico haben aber nach einer anderen Seite hin ein besonderes Interesse. Der Ausdruck im Motuproprio: Quicumque . . . personas ecclesiasticas . . . ad tribunal laicorum vocent ibique adesse compellant regte die Frage an, ob denn auch diejenigen Personen von der Exkommunikation betroffen werden sollten, welche einen Geistlichen als Zeugen vor das weltliche Gericht lüden. Die Beantwortung der Frage hätte eine ungewöhnliche Ausdehnung der Geltung der Zensur gegenüber dem geltenden Rechte bedeutet. Da indessen Strafgesetze eng zu interpretieren sind, der sprachliche Ausdruck außerdem unbestimmt war und durch das engverbindende ibique auf das vocare hinwies, glaubte ich behaupten zu können, daß die Vorladung eines Geistlichen zur Zeugnisabgabe als frei von kirchlicher Strafe anzusehen bliebe (oben S. 108). Der Kanonist A. Boudinhon hatte sich im Canoniste contemporain (1911, p. 708 sqq.) ebenso entschieden. Nun erklärte Kardinal Gennari (Monitore p. 507), daß auch das Vorladen der Geistlichen als Zeugen unter die im Motuproprio normierte Strafe falle. Er fügte dann in einer besondern Bemerkung bei: „Wir wissen aus authentischer Quelle, daß diese Interpretierung die richtige ist. Sie wird bestätigt durch die Tatsache, daß das Motuproprio veranlaßt worden ist durch viele Prozesse in Frankreich, bei denen ohne jede Rücksicht Bischöfe und Kardinäle vor die Laiengerichte gezogen wurden; dann aber auch und vor allem durch einen öffentlichen Streit, der sich in Rom gegen Ende vorigen Jahres abspielte, in welchem man ohne irgendwelche Erlaubnis Prälaten und Kardinäle der hl. Röm. Kirche als Zeugen zitierte zum großen Erstaunen und Abscheu der Gläubigen.“ Danach hätte doch der bekannte Verdesi-Prozeß den Ausschlag gegeben für den Erlaß des Motuproprio.

Immerhin wäre aber zu entgegnen, daß die Äußerung im „Monitore eccl.“ als eine private für die Auslegung des Motuproprio nicht entscheidend sein könne. Die Sache bekommt aber ein anderes Aussehen durch eine Entscheidung der S. C. S. Officii., welche im Monitore eccles. (v. 31. März 1912, p. 4) in italienischer Sprache abgedruckt und im Canoniste contemporain (1912, p. 354) in französischer Übersetzung mitgeteilt wird. Das Datum ist nicht bestimmt angegeben. Die Entscheidung der Kongregation kann vom Papste am 11. Januar oder Februar 1912 bestätigt sein. Der Bischof von Larino hatte der genannten Kongregation am 11. Dezember 1911 die beiden dubia unterbreitet: 1. Ist es gestattet, ohne Erlaubnis der kirchlichen Autorität und demgemäß ohne Inkurrierung der durch das Motuproprio „Quantavis diligentia“ normierten Zensur sich als Privatkläger aufzuwerfen in einer durch die

öffentliche Anklagebehörde anhängig gemachten Strafsache? 2. Ist es wie oben gestattet, kirchliche Personen vor ein Laiengericht zu laden, damit sie als Zeugen in Zivil- oder in Strafsachen aussagen? Die Antwort auf beide Fragen lautete: Negative und wurde dem Bischof durch den Kardinal Rampolla als Sekretär der Kongregation mitgeteilt.

Durch das Motuproprio ist also die Geltung des Caput: Cogentes der Bulle Apostolicae Sedis sehr weit ausgedehnt. Allerdings ist der räumliche Geltungsbereich des Motuproprio durch die verschiedenen autoritativen Erklärungen erheblich eingeschränkt.

Klerus und kirchliche Kunst.

Von Respicius.

Die Kunstbelehrungskurse für Geistliche in Düsseldorf vom 2. bis 5. Juli 1912, die ihr Vorspiel seit 1910 in Bayern hatten, als Veranstaltung des „Kgl. Generalkonservatoriums der Kunstdenkmale und Altertümer" (Dr. Hagen), schon früher in Bonn und auf Anregung von dort auch anderswo durch Geheimrat Dr. Clemen nur für evangelische Geistliche, haben auf Veranlassung des Herrn Kultusministers und durch die Mitwirkung der Herren Bischöfe von Köln, Trier, Münster, Paderborn, unter der Führung des Akademiedirektors Professor Roeber und seiner Berater, besonders des Domkapitulars Dr. Schnütgen, sofort eine größere Gestaltung und Bedeutung gewonnen, dank vielleicht den vom Minister gebotenen Reisestipendien, dank aber vor allem der für jene sofort auftauchenden großen Begeisterung. Daß diese zum Teil auf die glückliche Inszenierung zurückzuführen ist, kann keinem Zweifel unterliegen, aber sowohl die enorme Zahl der Erschienenen (bei 600), als deren Aufmerksamkeit und Ausdauer bestätigen durchaus die Zeitgemäßheit der vier volle Tage umfassenden Veranstaltung, wie die Richtigkeit der Auswahl hinsichtlich des Stoffes und auch der Redner.

Da es sich zunächst um eine Art von Versuchsstation handelte, die ihrem Zweck nach mehr allgemeineren Gesichtspunkten prinzipieller Natur unterliegt, als der Hervorkehrung von Details, so wird das für die erste Serie aufgestellte, den eingeladenen Rednern einigermaßen auf den Leib geschnittene Programm für die weiteren Serien erheblichen Modifikationen zu unterliegen haben, im Sinne praktischer Anweisungen, die doch den Hauptzweck der Kurse sein und bleiben müssen.

Weil der Zweck dahin geht, die Seelsorgsgeistlichen, also vor allem die Pfarrer und Kapläne, mit den für ihre Stellung und bezüglichen Aufgaben erforderlichen Kenntnissen und Urteilen zu versehen, so werden Erhaltung der kirchlichen Denkmäler, also der Kirchen und ihrer Ausstattung, in erster Linie zu betonen sein, sofort Erweiterung, sowie Neubau und dessen Einrichtung.

Daß der gründlichen Behandlung dieser Fragen der Einblick in die liturgische und kunstgeschichtliche Entwicklung, wie in die kulturhistorische Bedeutung des kirchlichen Bauwerks, des kleinen wie des großen, des armen wie des reichen vorhergehen muß, versteht sich von selbst; und hier dürfte der Ausgangspunkt liegen für den ganzen Belehrungsapparat.

Auf dieser, womöglich durch Grund- und Aufrisse, auch durch Innenansichten, sowie durch die eine oder andere Lokalbesichtigung zu ergänzenden und erläuternden

Grundlage hätte sofort die Erhaltungsfrage sich zu entfalten, des Gebäudes hinsichtlich seiner Substanz und seiner Einzelheiten. Wer mit den Gefahren, die in dieser Beziehung drohen, mit den Hauptmitteln sie fernzuhalten, bezw. zu beseitigen, einigermaßen vertraut ist, wird manchem Übelstande zuvorzukommen, oder abzuhelfen vermögen, jedenfalls mit Sicherheit erkennen, wann Sachverständige für die Konsultation zu berufen sind; aber die richtigen.

Handelt es sich um Restaurations- oder um Erweiterungsfragen, so ist nicht etwa ein Unternehmer, sondern der zuverlässigste Architekt heranzuziehen, damit in gemeinsamer Beratung mit ihm die Vorfragen geprüft werden. Hierfür müssen in den Kursen die Fingerzeige dem Geistlichen geboten werden, der diesen großen Anordnungsfragen nicht rat- und fassungslos gegenüberstehen darf, vielleicht nur noch von Dilettanten beraten.

Daß bei der Revision bezw. Einrichtung der Kirche mit Einschluß der Sakristei alles alte, und sei es auch defekt, zu erhalten ist, muß Hauptgrundsatz bleiben, also zunächst die architektonischen Details, wie Sakramentshäuschen, Wandschränke, Portalschmuck usw., sodann die Möbeln, wie Altäre, Kanzel, Beichtstühle, Bänke, Taufbrunnen usw., wenn sie irgendwelchen Charakter und künstlerischen Wert haben, namentlich aber, wenn sie zu einer Art von Gesamtwirkung sich verbinden. — Treten alte Wandgemälde zutage, so ist größte Vorsicht nötig und schnell Anzeige zu leisten beim Provinzialkonservator, der überhaupt und namentlich in Dringlichkeitsfällen berufensten Beratungsinstanz.

Da die Sorge für den ganzen liturgischen Apparat, also die hl. Gefäße und Paramente dem Geistlichen nicht nur in erster Linie, sondern eigentlich allein obliegt, so ist die Erhaltungs- bezw. Herstellungspflicht hier von ganz besonderer Wichtigkeit; daher Vermittlung des Einblicks in dieses bedeutungsvolle Gebiet eine der Hauptaufgabe der Kurse, damit nicht Gegenstände künstlerischer Bedeutung durch Vernachlässigung oder falsche Behandlung entwertet werden: Gefäße, Stickereien, auch plastische Gebilde.

Ist ein Kirchengebäude in keiner Form mehr zu erhalten, ein Neubau absolutes Erfordernis, wird immerhin zu prüfen sein, ob von dem alten Denkmale keine alten Bestandteile in das neue herübergenommen werden können. Sollte dieses nicht möglich sein hinsichtlich architektonischer Überreste, so kommen vielleicht, gar wahrscheinlich, alte Einrichtungsgegenstände in Frage. Sind diese so zahlreich und bedeutend, gleichviel, welchen Stilperioden sie angehören, daß sie eine Art von System, eine ganze Gruppe bilden, so wird allen Ernstes die Frage zu prüfen sein, ob sie nicht in ihrer Gesamtheit in die neue Kirche zu übertragen, diese entsprechend zu gestalten ist, stilistisch oder in einer anderen, jener gegenüber zulässigen Form. Wie viele Kunst- und Andachtswerte hat die Neuerungssucht auf diesem Gebiete zerstört!

Bei dem Neubau erwachsen dem Geistlichen die wichtigsten Pflichten sowohl hinsichtlich der Auswahl des Baumeisters, wie der Beratung mit ihm bezüglich des Platzes, wenn dieser nicht, wie glücklicherweise zumeist, von selbst gegeben sein sollte. Deswegen wird die Erörterung dieser Vorfragen mit den entsprechenden Ratschlägen zu den wichtigsten Präambula des Kirchenbaues in den Kursen gehören. — So wenig der Pfarrer jemals den Beruf hat, den Baumeister zu ersetzen, oder auch nur auf Seite zu schieben, er darf sich sein Recht und seine Pflicht bei allen diesen Vorfragen mitzuraten nicht verkümmern lassen, darf nicht darauf verzichten, seine Ansicht hinsichtlich der Lage und erst recht der inneren Einrichtung bis in die für die Ausübung der Seelsorge maßgebenden Einzelheiten geltend zu machen.

Hat über alle diese Angelegenheiten eine Verständigung stattgefunden, auch die Prüfung seitens der staatlichen und kirchlichen Instanz, über deren Kompetenz die Kurse mitaufzuklären die Aufgabe haben, dann darf freilich die Kontrolle für den gewählten Baumeister fortbestehen, die aber nicht in Bevormundung ausarten darf, vielmehr von Vertrauen begleitet sein muß.

Dafür wird aber auch der Baumeister nicht in Anspruch nehmen dürfen, auch für die Inneneinrichtung allein maßgebend zu sein bezüglich der Vorschläge und Zeichnungen. Hier hat nach der praktischen Seite der Pfarrer die Augen offen zu halten; nach der künstlerischen Seite, also unter Ausschluß der Fabriken und sog. Kunsthandlungen, der von ihm zu berufende Bildhauer, wie der Wand- und Glasmaler, der Eisen- und Goldschmied, deren Entwürfe besonders nach der ritualen Seite vom Pfarrer zu prüfen sind. Für diese dem Geistlichen entstehenden Prüfungen eröffnet sich ein weites Feld der Unterweisungen durch die Kurse, die sich auf das ganze Kircheninnere zu beziehen haben, seine kunstgeschichtliche Entwicklung, seine liturgische Praxis in weiter Ausdehnung, so daß diesem Gebiete also namentlich dem Altare mit allem, was mit ihm zusammenhängt, ein großer Spielraum für die Instruktion zukommt.

Daß gerade für die Behandlung dieser Fragen geistliche Lehrer in erster Linie in Frage kommen, kann keinem Zweifel unterliegen, ebensowenig, daß sich an deutschen Hochschulen und in den rheinisch-westfälischen Sprengeln, um die es sich hier zunächst handelt, eine hinreichende Anzahl durchaus kompetenter Lehrer befindet, die auch mit den Formen und Techniken vertraut sind. Für diese ist in den staatlichen und besonders in den kirchlichen Museen das Material vereinigt, an welches die Belehrungen leicht und mit Erfolg geknüpft werden können.

Auch über die Bedeutung der öffentlichen Kunstsammlungen und ihre Aufgaben, über die Ergänzungen, die durch sie geboten werden gegenüber dem vorbildlichen Inhalt der Kirchen, wird den Geistlichen Aufklärung so notwendig wie erwünscht sein.

Die Katholiken und der Guttemplerorden.

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

In dem großen Artikel über die Nüchternheitsbewegung (oben S. 289 ff.) habe ich auch unsere Stellung zum GTO zu bestimmen gesucht. Inzwischen ist die Frage wieder sehr aktuell geworden durch das Verbot der bayrischen Regierung, daß Kinder dem GTO beitreten. Es waren dabei nicht bloß pädagogische, sondern auch ethisch-religiöse Gesichtspunkte, wenn auch nicht katholisch-kirchliche maßgebend: nämlich die vom GTO propagierte interkonfessionelle (besser konfessionslose) Moral, das geheim gehaltene Ritual, die strenge Gehorsamspflicht gegen eine internationale Leitung. Im Anschluß daran ist in bayrischen Blättern erneut die Frage, ob auch ein erwachsener Katholik Guttempler sein darf, diskutiert worden. Die „Augsburger Postzeitung" bringt dazu in ihrer Ausgabe vom 19. Juli einen großen Artikel von offenbar sehr gut informierter Stelle, der meine früheren Ausführungen bestätigt bzw. ergänzt. Der Verf. weist eingehend nach, wie genau das Ritual jenem der Freimaurer nachgebildet ist, und glaubt daraus schließen zu dürfen, daß Freimaurer bei der Gründung beteiligt gewesen seien. „Sicher ist, daß unter den leitenden deutschen Persönlichkeiten wohl die meisten Nicht-Freimaurer sind, daß es dagegen auch Freimaurer unter den Guttemplern gibt. Wie es damit heute in anderen Ländern aussieht . . ., entzieht

sich bei dem strengen Geheimhalten der Kenntnis der Nichtbeteiligten, wie auch der großen Menge der Ordensangehörigen selbst." Immerhin müsse nach allem der GTO freimaurischer Herkunft mindestens verdächtig erscheinen.

Der Verf. führt außerdem bedeutsame Belege dafür an, wie der GTO bemüht ist, verschwommene Religiösität zu verbreiten. So habe Dr. Liehe, ein Hauptagitator des Ordens, vor längeren Jahren geschrieben: „Jeder muß sich nach seinem Innenleben ein Bild von seinem Gott machen. Wie er das tut, das überlassen wir in evangelischer Freiheit ihm selbst"; ein Schweizer Logenblatt habe einmal zu Ostern u. a. geschrieben: „Wir Guttempler sind keine von den Duckern, die eingeschlossen von dumpfen Kirchenmauern ihren Gott verehren wollen; wir gehen lieber in die freie Natur" usw.

Schließlich wird speziell betr. der Jugendlogen die Befürchtung nahegelegt, daß sie in sittlicher Beziehung nicht unbedingt zuverlässig seien; ein strikter Beweis wird allerdings nicht erbracht. Doch sind die Mitteilungen im Protokoll der letzten Weltlogensitzung (S. 88 f.) immerhin etwas verdächtig.

Aus allem wird der Schluß gezogen, daß unser Mißtrauen gegenüber dem GTO voll berechtigt sei, daß wir aber auch anderseits alles tun müßten, unsere katholischen Organisationen zu stärken: das Katholische Kreuzbündnis (mit Frauen, Jugend- und Schutzengelbund; Zentrale Heidhausen a. d. Ruhr, Kamillushaus) und den Katholischen Mäßigkeitsbund (mit Kreuzbund, Johannes- und Schutzengelbund; Zentrale seit 1. 8. 1912 nicht mehr Trier, sondern Leutesdorf a. Rhein, Johannesheim, worin der Bund ein Sanatorium für Alkoholkranke eingerichtet hat).





Kirchenrechtliche Materien (Fortsetzung; vgl. oben S. 498–502).

VI. S. Romana Rota.

a) Verschiedenes.

1. Salutiarum. **Iurium.** v. 9. September 1911 (S. 32 ff.).[1] Die Pfarrkirche Beatae Mariae zu Saluzzo wurde 1485 zur Kollegiatkirche und 1511 zur Kathedrale erhoben. Ein Archipresbyter hatte daran die Seelsorge. – In dem Rechtsstreite zwischen dem Kapitel und dem Archipresbyter wird entschieden: dem Archipresbyter, nicht dem Kapitel steht die cura animarum habitualis zu; er hat auch die Seelsorge insgesamt unabhängig vom Kapitel auszuüben. Als wirklicher Pfarrer kann er die Pfarrei mit Ausschluß des Kapitels vertreten. Dem Kapitel steht das Regiment in der Kathedrale zu für die Funktionen des Kapitels; dem Pfarrer für die Pfarrfunktionen. Der Archipresbyter darf auch das bei der Kathedrale liegende Haus (wenigstens ex aequitate) bewohnen und auf seine Kosten herrichten lassen unabhängig vom Kapitel, aber in Abhängigkeit vom Bischof und bei evtl. Schadloshaltung des Kapitels.

2. Melevitana (Meliten.) v. 12. Aug. 1911 (S. 85 ff.). Die Entscheidung des Streites zwischen zwei Domherren auf Malta über eine Kapitelsstelle dient zur Erläuterung des **Optionsrechtes** an den Kathedralen.

3. Londonen. **Incardinationis.** v. 9. Januar 1912 (S. 249 ff.). Der Priester Petrus Mendosa Roussel, geb. 1874 in Québec, hatte sich als Studierender in die Erzdiözese Santa Fé aufnehmen und von dort auch die Studienkosten bestreiten lassen. Zum Priester geweiht, ging er jedoch nach London, bekleidete daselbst bis 1907 verschiedene Seelsorgsstellen, ging dann nach Sellwood in der Diözese Sault S. Marie (Canada) und behauptete nun, von Santa Fé die legitime Exkardination und von London die Inkardination erhalten zu haben. Die Beurteilung der Sache geschieht nach dem Dekrete A primis der S. C. Concilii v. 20. Juli 1898. Das Urteil lautet dahin, daß die Inkardination für London nicht feststeht, weil R. kein Inkardinationsdokument ebensowenig die Ablegung des Eides, in der Diözese London zu bleiben, nachweisen konnte.

4. Taurinen. v. 24. Januar 1912 (S. 341 ff.). Bei einem Streite um die Rechtmäßigkeit der **Ernennung für ein Benefizium** zwischen zwei Kandidaten richtet sich die Untersuchung auf die Feststellung, ob das Benefizium ein patrimonium ecclesiasticum in sensu iuris sei. Das wird bejaht und darum das Benefizium dem Verwandten des Stifters zugesprochen.

---

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

b) Ehesachen.

1. Veszprimien. v. 2. Juni 1911 (S. 108 ff.). Am 5. Juli 1884 heiratete die Gräfin Natalia Andrassy den Grafen Aladar Széchényi. Die Ehe wurde im August 1904 ziviliter geschieden, weil der Mann die Frau verlassen hatte. Die Frau erhob am 6. Oktober 1906 Klage vor dem Bischofe von Veszprim auf Nullität ihrer Ehe wegen vis et metus. Am 4. Dezember 1907 entschied diese Instanz zuungunsten der Klägerin, weil die Furcht nicht hinreichend erwiesen erschien, und die Klägerin während der langen Ehezeit ihren Konsens zur Ehe gegeben habe. In zweiter Instanz ging der Prozeß an das Metropolitangericht von Strigonia (Esztergom); letzteres sprach sich für Ungültigkeit der Ehe aus. Auf Appellation des defensor vinculi urteilte dann das Primatialgericht (an demselben Sitze) ebenfalls zugunsten der Klägerin. Trotz der einhelligen Urteile der beiden Instanzen appellierte der defensor vinculi an den Apostolischen Stuhl. Von Rom aus wurde der Bischof von Sabaria (Szombathely) mit einer erneuten Untersuchung betraut; zum Teil war diese unmöglich, weil der Mann und seine Partei einem Verhöre fast ganz auswichen. Das am 13. Dezember 1909 von dem neuen Gerichte gefällte Urteil lautete wieder zugunsten der Frau. Dieses Urteil sollte jedoch nach dem Willen des Papstes kein definitives sein; das wurde vielmehr der Rota übertragen. Das Urteil erging in einer Plenarsitzung und lautete auf Ungültigkeit der Ehe. In der Begründung wird die Schwierigkeit der Untersuchung hervorgehoben, weil die vornehmen Beteiligten bezw. Zeugen nach Möglichkeit unangenehme Familienangelegenheiten geheim zu halten suchten. Der Zwang seitens des starrköpfigen Vaters konnte aber einwandfrei nachgewiesen werden. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß das Gericht in eine nähere Untersuchung darüber, ob die Frau wegen der langen Ehezeit nicht freiwillig den Konsens gegeben habe, nicht eingetreten ist. Dieses sei unnötig, weil der Zwang ganz offenkundig, die Ungültigkeit der Ehe darum iuris publici gewesen sei, und so der Konsens gültig habe nur erneuert werden können coram parocho et duobus testibus.

2. Neo-Eboracen. v. 9. Dezember 1911 (S. 146 ff.). Am 14. März 1895 schloß der katholische Graf de Castellane, Maria Paulus Boni, die Ehe mit der einer protestantischen Sekte angehörigen Anna Gould. Die Ehe wurde 1906 wegen Untreue des Mannes vor dem Zivilgerichte geschieden; Anna ging eine andere Zivilehe ein. Der Mann klagte auf Ungültigkeit seiner Ehe, weil die Frau nicht den rechten Konsens gegeben habe, da sie im Falle der Untreue des Mannes sich von vornherein habe scheiden lassen wollen und so die Ehe als löslich angesehen habe, eine Bedingung, welche den ehelichen Konsens ungültig gemacht habe. Die Untersuchung des Tatbestandes ergab, daß die Frau bei der Trauung wirklich eine Ehe eingehen wollte, sich dabei allerdings in dem error iuris befand, die Ehe sei löslich. Dieser Irrtum hindert jedoch nicht, daß ein hinreichender Konsens abgegeben wurde.

3. Baltimoren. v. 29. November 1911 (S. 157 ff.). Am 30. Juni 1910 wurde in einer Ehesache (Reid-Parkhust) von der Rota das Urteil abgegeben: Non constare de nullitate matrimonii (vgl. diese Ztschr. II [1910], S. 765). Die Vertreter der Klägerin baten um Gewährung der Appellation am 13. August 1910. Der zum Instruktionsrichter ernannte Uditore lehnte jedoch die Wiederaufnahme der Untersuchung ab. Gegen diesen Entscheid legten die Advokaten Appellation beim Rota-Kollegium ein. Dieses bestätigte die Ablehnung als nach den Rechtsnormen und dem Tatbestande gerechtfertigt.

4. Osnabrugen. v. 11. Januar 1912 (S. 182 ff.). Minna Martha Harck, Protestantin, heiratete den ebenfalls protestantischen Maximilian Theodor Gärntner mit protestantisch kirchlicher Trauung am 9. April 1901 in Lichtenberg bei Berlin.

Nach drei Jahren wurde der Mann irrsinnig; die Frau ließ sich 1908 vom ihm ziviliter scheiden und heiratete ebenso am 27. Mai 1909 den Katholiken Johannes Häuser. Die Frau beantragte nun die Ungültigkeitserklärung der Ehe wegen vis et metus. — Die erste Instanz gab ihrem Antrage Folge. Auch das Urteil der Rota bestätigt die Ungültigkeit der Ehe. Die zweifellos festgestellte Bedrohung ging aus von dem Bräutigam, von dem die Braut das Schlimmste fürchtete, wenn sie ihn nicht heiratete. Eine freiwillige Erneuerung des Konsenses war schon deshalb nicht möglich, weil die Frau während der Ehe sich der Ungültigkeit der Eheschließung nicht bewußt war. —

5. Parisien. v. 27. Januar 1912 (S. 277 ff.). Zwischen Suzanna Mollard und Rogerius Varigault wurde die Ehe geschlossen am 29. Sept. 1902 zu S. Avertin in der Diözese Tours. 1908 ging der Mann nach Liberia in Afrika, und nach seiner Rückkehr 1909 weigerte sich die Frau mit Rücksicht auf seine Gesundheit zur Fortsetzung des ehelichen Lebens. Sie bestritt die Gültigkeit der Ehe wegen Mangels der tridentinischen Form. Das Pariser Gericht wie die Rota in zweiter Instanz gaben dem Antrage statt. Der trauende Pfarrer war nicht berechtigt da die Familie in seiner Pfarrei nicht einmal ein quasi domicilium hatte, dort vielmehr nur 6—8 Wochen aufs Land ging (rusticationis causa; der parochus war nur parochus ruris seu rusticationis).

6. Ravennaten. v. 29. Dezember 1911 (S. 327 ff.). Das Urteil der Rota v. 15. Mai 1911 über die Nichtigkeit der Ehe Pasolini-Montague (vgl. diese Ztschr. III [1909], S. 835) wird von der zweiten Instanz bestätigt.

7. Argentinen. v. 23. Februar 1912 (S. 377 ff.). Die Katholikin Rosalia Schmitt ließ sich 1898 in Straßburg mit einem Leonhard Schmitt, Protestant, ziviliter trauen. 1899 wurde die Ehe ebenso geschieden, und die Frau heiratete den Eugen Machin, einen Katholiken, ziviliter wieder. Sie betrieb nun zum Zwecke der Rekonziliation mit der Kirche die Ungültigkeitserklärung der erst geschlossenen Zivilehe. Das Straßburger Ehegericht sprach 1909 die Ungültigkeit aus wegen Mangels des erforderlichen Konsenses. Im gleichen Sinne entscheidet nun die Rota.

Die Begründung ist beachtenswert. An sich ist die Rechtslage klar. Daß die Zivilehe nach katholischer Auffassung objektiv keine gültige Ehe ist, kann nicht bezweifelt werden. Indessen kann auch hier ein gültiger Ehekonsens abgegeben werden. Liegt dieser vor, so ist nach der Bulle Provida mit ihrer Gültigkeit v. 15. April 1906 die Zivilehe eine gültige Ehe. Es kommt also alles auf die Feststellung an, ob der consensus matrimonialis bei Abschluß der Zivilehe abgegeben wurde. Das ist aber schwer festzustellen. Wollten die Eheleute bei der Ziviltrauung nur der bürgerlichen Pflicht genügen oder haben sie bei der zivilen Konsensabgabe wirklich einen consensus matrimonialis abgegeben, weil sie sich des verungültigenden Momentes nicht bewußt waren? Wie stellt sich der Richter zu dieser Frage? In einem Dekrete der C. S. Officii v. 2. Juli 1892 an den Erzbischof von Cöln heißt es: doceatis simul opportune gravius etiam illicita esse illa (die nur zivil und die coram ministro acatholico geschlossene Trauung): et praesumptionem stare non pro nullitate, imo vero **pro validitate** utrorumque matrimoniorum. — An dieses Dekret knüpfte eine in causa Colonien. am 22. Okt. 1910 (vgl. diese Ztschr. III [1911], S. 259) erlassene Entscheidung der Rota an mit den Worten: Porro qui habet contra se praesumptionem, si velit contrarium probare, gravatur manifesta et concludenti et fortiori probatione (A. A. II [1910], p. 922). Vgl. zur Sache auch K. Böckenhoff, Die kirchliche Gültigkeit der bürgerlichen Eheschließung, Straßb. Diözesanbl. XXX (1911), S. 18 ff. — Eine etwas abweichende Stellung nimmt das vorliegende Urteil ein. Es sagt (l. c. p. 387), (ohne auf die eben genannte Decisio Colon. besonders

zu rekurrieren): Pro Germaniae catholicis ut regula in praxi statui potest: In genere praesumptio stat pro invaliditate matrimonii civilis, si contrahitur a veris catholicis, qui officia religionis implent; praesumptio e contra stat pro invaliditate matrimonii civilis, si initur a catholicis indifferentibus vel Ecclesiae ac vitae religiosae alienis, qui celebrationem matrimonii a facie ecclesiae explicite negligunt. — Es ist in der Tat: Tota quaestio: quaestio facti pro diversitate casuum. Und hier kann unter Umständen auch den Beweismitteln für den Konsens eine andere Bedeutung zukommen. So wurde in der eben genannten causa Colon. (l. c. p. 923) ausgeführt: Iusiurandum a coniugibus praestitum aeque ac eorum confessio probationem de impedimento obtinente suppeditare aut supplere nequit ... und im Anschluß an Lega: In causis de nullitate confessio etiam iurata coniugis est suspecta et pene nullius valoris quum editur tempore non suspecto seu post institutam accusationem in matrimonium. Das vorliegende Urteil kann jedoch betonen, daß in veris catholicis v. g. iuramentum als Beweismittel für das Fehlen des Konsenses gelten kann (p. 387); und tatsächlich wurde dem Eide in casu Wert beigelegt: Id autem mulier ipsa testata est sub iuramento, eiusque attestatio confirmata est per alia indicia sufficientia.

VII. Für den höchsten Römischen Gerichtshof: die **Signatura apostolica** werden veröffentlicht die: **Regulae servandae in iudiciis** apud supremum signaturae apostolicae tribunal approbatae et confirmatae a Pio Papa X. v. 6. März 1912 (S. 187 ff.). Sie sind gruppiert unter die beiden Titel:

I. Quae causae Supremo Signaturae Apostolicae Tribunali subiiciuntur. Es handelt sich um die vier Fälle:

1. Exceptio suspicionis gegen einen Auditor,
2. violatio secreti eines solchen,
3. querela nullitatis gegen ein Rota-Urteil,
4. expostulatio pro restitutione in integrum gegen ein solches Urteil, das rechtskräftig geworden ist. In besonderen Auftrage des Papstes kann die Signatura dann über die restitutio in integrum gegen eine Sentenz einer Kongregation entscheiden.

II. Ritus procedendi coram Supremo Signaturae Apostolicae Tribunali.

J. Linneborn.





Besprechungen

1. E. König-Bonn, **Geschichte der alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt.** (VIII u. 608 S.) Gütersloh 1912, C. Bertelsmann; ℳ 7,–.
2. E. Kautzsch-Halle a. S. (†), **Biblische Theologie des Alten Testaments.** Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von K. Kautzsch-Dresden. (XV u. 412 S.) Tübingen 1911, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]; ℳ 8,–.
3. B. Stade-Gießen (†), **Biblische Theologie des Alten Testaments,** begonnen von. Zweiter Band: A. Bertholet-Basel, **Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi.** (XV u. 546 S.) Tübingen 1911, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]; ℳ 10,–.

Drei Darstellungen der alttestamentlichen Theologie aus der Feder protestantischer Gelehrten liegen dem Ref. gleichzeitig zur Berichterstattung vor. Ungemein reizvoll wäre eine vergleichende Gegenüberstellung der Auffassungen der drei Forscher, wenigstens in den Hauptsachen. Leider verbietet sie die Enge des Raumes zurzeit. Ref. kann sich aber um so mehr auf eine verhältnismäßig kurze Anzeige beschränken, da wenigstens das eine Buch (E. Kautzsch) seine ganz eingehende Kritik durch das dritte (E. König) schon gefunden hat und auch das zweite (A. Bertholet) in vielen seiner Grundannahmen, die ihm mit einem Zweige der alttestamentlichen Forschung gemeinsam sind, hier schon getroffen ist. Außerdem hat E. König in dem Essay L'histoire de la religion israélite et la méthode scientifique des recherches historiques (Revue biblique 1912, 259 ss.) die augenblickliche Situation der Erforschungsarbeit der Religion des A. T. so treffend gezeichnet, daß Ref. einfach darauf verweisen darf.

In dieser Abhandlung Königs wird insbesondere in schärfster Pointierung der pseudohistorische Charakter der unter den Adepten der Wellhausenschen Schule üblichen Art der Darstellung der Religion des A. T. erwiesen. Ausgangspunkt dieser ganzen Richtung ist Vatke (Biblische Theologie I [1835]). Dieser aber hat seine Konstruktion der alttestamentlichen Religionsgeschichte durchaus aufgebaut auf der Basis der Hegelschen Philosophie mit ihrem grundsätzlichen Evolutionismus. Vatke „hat bewiesen, daß er die Methode der historischen Forschung nicht kannte. Er hat die Geschichte nicht auf die Quellen stützen, sondern sie durch philosophische Intuition gestalten wollen". „Von einem Manne also, der a priori schon den Rhythmus der geschichtlichen Entwicklung durch die Fundamentalideen seiner Philosophie kannte, hat Wellhausen ‚den größten und besten Teil' dessen empfangen, was er weiß." Auf Wellhausens Schultern aber steht und mit seiner und Vatkes Methode arbeitete und arbeitet mehr oder minder durchsichtig die ganze Schule, die sich nach Vatkes Schüler nennt. Deshalb sind alle ihre Arbeiten von dem alten Hegelschen Apriorismus angekränkelt, ihre Ergebnisse mit einer verkehrten Methode gewonnen, darum keineswegs rein historischer, religionsgeschichtlicher, sondern religionsphilosophischer Art, „künstliche Produkte einer evolutionistischen Theorie", die auch die

Quellen für ihre Zwecke überaus stark zu fassonieren und zu datieren sich nicht gescheut hat. Gegenüber diesem Apriorismus reklamiert der Bonner Theologe energisch die Rechte der wirklich geschichtlichen, von philosophischen Modetheorien unabhängigen Tatsachenforschung und fordert die Berücksichtigung aller ernsten wissenschaftlichen Arbeiten, nicht nur die aus der eigenen Schule, auch von den Adepten der nach Hegels Prinzipien nach dem Gesetze der aufsteigenden Entwicklung die israelitische Religionsgeschichte auf dem Fundamente einer bereits von ihren vorgefaßten Ideen beeinflußten literarkritischen Auffassung konstruierenden Faktion. „Für die Zukunft habe ich das Vertrauen, daß auch auf diesem Gebiete meine Maxime sich bewahrheiten wird: die Nutzbarmachung der ohne Vorurteile mit Kritik studierten Quellen und die parteigeistlose Berücksichtigung aller derjenigen, die an demselben Werke arbeiten, werden uns zum Ziele führen" (Revue biblique 1912, 266).

E. Königs Buch ist ein standard work solider theologischer Arbeit. Es bringt die von seinem Verfasser vor fast 30 Jahren begonnene (Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte [1884]) und stets in seinen zahlreichen Schriften im Auge behaltene Arbeit an der Erforschung der Geschichte der alttestamentlichen Religion zu einem gewissen Abschluß. Als seine Hauptmitarbeiter gegen eine lange übermächtig gewesene Zeitströmung kann er aus den protestantischen Alttestamentlern insbesondere nennen J. Robertson, R. Kittel, S. Oettli, E. Sellin, F. Giesebrecht, P. Volz. Das prächtige Buch bedeutet den stärksten Stoß gegen die Vorherrschaft der oben charakterisierten religionsphilosophisch-entwicklungsschematischen Auffassung der alttestamentlichen Religion. Am meisten richtet es sich gegen Stade. Aber auch Kautzschs Biblische Theologie des A. T. ist indirekt schon berücksichtigt in seiner Darstellung der Religion Israels in Hastings Bible Dictionary. Die alttestamentliche Religion ist für König wirkliche Offenbarungsreligion im wahren und gebräuchlichen Sinne des Wortes. Ihre innerste Quelle, aus der sie ihre merkwürdige, gleichsam überzeitliche Lebenskraft empfangen hat, ist ein ganz eigenartiges Hereinragen der transzendentalen Welt in diese Zeitlichkeit. Ist König somit durchaus offenbarungsgläubiger Theologe, so hat er doch auch ein offenes Auge wie für text- und literarkritische so für allgemeinhistorische Tatsächlichkeiten; den Willkürlichkeiten naturalistisch-evolutionistischer Afterkritik steht er ebenso fern wie den apologetistischen Künsteleien der, wie sie meint, rechts, faktisch lediglich hinten stehenden anderen Scheinkritik, die bei ihrer „Kritik" das Hauptgewicht auf die Bekämpfung jeder ernsthaften Kritik legt. Für die literarkritischen Voraussetzungen des vorliegenden Buches — Dekalog und Bundesbuch mosaisch, E aus der Richterzeit, J nicht viel jünger als David, Ds „Gestaltung" aus der Zeit des Ezechias — sei verwiesen auf Königs lange nicht genug gewürdigte Einleitung ins A. T. (1893) und für die Geschichtsauffassung auf seine Geschichte des Reiches Gottes (1908). Objekt der Darstellung ist dem Autor aber mit Recht die legitime Religion Israels, die Religion der führenden Geister, nicht die Volksreligion der Majorität. Dieser Gegensatz durchzieht das ganze Buch. Die Methode ist in wohltuendem Gegensatz zu der auf der Gegenseite manchmal beliebten einfach thetischen, die Vertreter der alten Auffassung schlechthin ignorierenden Art p. t. die diskutierende; dabei wird die Literatur bis in die neueste Zeit berücksichtigt, vorwiegend begreiflicherweise die protestantische. Unter dieser Methode hat die Übersichtlichkeit aber keineswegs gelitten; diese ist vielmehr gerade ein besonderer Vorzug des Buches und läßt es besonders für Studenten geeignet erscheinen. Die vornehme Art der Polemik könnte diesem und jenem in einem anderen Lager als Muster empfohlen werden, dem die Nächstenliebe auf diesem Gebiete keine Geltung zu haben scheint. Die zwei Grundsäulen des auf sorgfältigster Untersuchung der

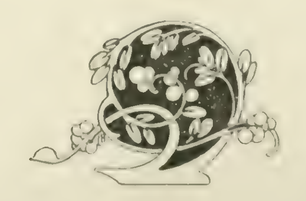
überlieferten Quellen unter kritischer Auseinandersetzung mit allen modernen Einzeltheorien aufgerichteten Gebäudes Königs sind diese: 1. Die Propheten des 8. Jahrhunderts sind nicht die Schöpfer der alttestamentlichen Religion, sondern die Erneuerer der alten Religion des Moses; 2. Moses selbst hat sein Werk aufgebaut auf der schon hochorientierten Religion der Patriarchen. Das ist der Standpunkt, den unsere katholischen Theologen auch dem übermächtigen Ansturme der Entwicklungstheoretiker gegenüber stets festgehalten haben. Ref. freut sich konstatieren zu können, daß auch außerdem in den meisten entscheidenden Punkten seine Auffassung der alttestamentlichen Religion und der Hauptzüge ihrer Geschichte in wesentlichen Linien mit E. Königs Darlegungen sich deckt, unbeschadet natürlich zahlreicher Differenzen im Detail. Das zeigt die seiner Feder entstammende Skizze Die Religion des Alten Testamentes in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients in Essers und Mausbachs Sammelwerk Religion, Christentum und Kirche (1911). Es würde noch klarer hervortreten, wenn Ref. s. Z. auf zwingende Gründe hin sich nicht hätte entschließen müssen, das Kapitel über die Entwicklung der alttestamentlichen Religion in jener Skizze ungedruckt zu lassen.

Emil Kautzsch-Halle a. S. war einer der einflußreichsten protestantischen Alttestamentler unserer Zeit. Seine Biblische Theologie des A. T. wurde schon 1904 vollendet, ins Englische übersetzt und so in Hastings „Dictionary of the Bible" unter dem Schlagwort „Religion of Israel" veröffentlicht. Die vorliegende deutsche Ausgabe durch den Sohn des Verf. Karl Kautzsch-Dresden ist im wesentlichen unverändert; nur hat der Herausgeber die Literatur seit 1903 „mit einiger für diesen Zweck wünschenswerter Vollständigkeit gebucht", in wohltuendem Gegensatz zu Bertholets Buche auch um die katholischen Arbeiten sich bemühend.

E. Kautzsch ist, wenn auch nicht ohne Vorbehalt, der Schule Wellhausens zuzuzählen mit seinem religionsgeschichtlichen Schema (vom Animismus und Polydämonismus der Urzeit über den monolatrischen Henotheismus des Moses und der vorschriftprophetischen Zeit im Kampfe mit dem Synkretismus zwischen Jahwe und den Beʿalim zu dem Himmelsgott Jahwe und dem absoluten Monotheismus in der Schriftprophetenzeit) und seiner Quellenansetzung (J zwischen 900 und 700, E zwischen 750 und 650, D zwischen 650 und 550, P zwischen 550 und 400). Keineswegs gehört er aber zu den Extremen, wendet sich vielmehr in vielen Einzelheiten nicht nur gegen einzelne enfants terribles, sondern auch gegen die große Mehrzahl der entwicklungsschematischen Schule. Dahin gehört auch die sehr entwickelte Fähigkeit, sich bescheiden zu können, so daß man hier oft auf ungemein behutsame Verklausulierungen stößt, wo man bei anderen apodiktische Urteile liest. Ref. konnte bei der Lektüre des Buches sogar das Empfinden nicht loswerden, als ob in dem Verf. selber eine links und eine rechts schauende Seele miteinander rängen, so daß das Buch gewissermaßen ein Doppelgesicht zeigt. Jedenfalls faßt das von vornehmer Ruhe getragene, aus der Fülle reicher, in einem langen Forscherleben gewonnener Detailkenntnisse heraus geschriebene Werk in knapper Weise die in der entwicklungsschematischen Schule nach der Meinung seines Verfassers erarbeiteten Resultate für Orientierungszwecke geschickt zusammen. Ref. teilt die Gesamtauffassung K.s nicht und urteilt auch in sehr vielen Einzeldingen, die für diese nicht in Betracht kommen, anders. Aber auch auf dem Boden dieser Gesamtauffassung vom Alten Testamente hätte das altorientalische Vergleichungsmaterial und die Auseinandersetzung damit eine viel größere Rolle spielen sollen. Damit hängt als weiterer historischer Mangel zusammen die nicht ausreichende Würdigung der allgemeinen geschichtlichen und der religiösen Zusammenhänge. Volks- und alttestamentliche Religion sind m. E. nicht genügend auseinander-

gehalten, der grundsätzliche theologische Standpunkt nicht so klar herausgearbeitet, wie es erwünscht wäre. Ob K. selber übrigens heute für sein Buch nicht manches schon anders geschrieben hätte? Doch alle opera posthuma, die nicht sofort nach dem Tode des Autors erscheinen, sind da eben Fragezeichen. Trotzdem verdient der Sohn des Verf. m. E. Dank, daß er das Buch in deutschem Gewande auch jetzt noch hat erscheinen lassen. Denn von einem Manne wie E. Kautzsch hat immer jeder noch das Seine zu lernen, und der englische Druck von 1904 würde doch in Deutschland relativ weniger bekannt geblieben sein.

B. Stade (gest. 6. 12. 1906) hatte für den Mohrschen Grundriß der theologischen Wissenschaften den 1. Band der **Biblischen Theologie des Alten Testaments** (1905) geschrieben. A. Bertholet-Basel übernahm den 2. Band; er stammt ausschließlich aus seiner Feder. In ihm wird die nachesdranische Zeit bis zur Grundlegung des Christentums in folgenden drei Abschnitten behandelt: „I. Die Entwicklung des (nachesdranischen) Judentums der vorgriechischen Periode. II. Das Judentum in seiner Auseinandersetzung mit dem Griechentum. III. Die definitive Selbstbehauptung des Judentums unter inneren wie äußeren Gegensätzen." Das Buch ist der erste groß angelegte — was bei Kautzsch 56, bei König 163 S. umfaßt, ist hier zu einem Buche von 546 S. geworden — „Versuch", die Brücke vom protokanonischen A. T. zum N. T. zu schlagen und einer Zeit wieder mehr gerecht zu werden, die der herrschenden Auffassungsweise der protestantischen Theologen lange lediglich als eine Periode der Erstarrung und Verknöcherung gegolten hat, hauptsächlich deshalb weil man über den rabbinischen Zaun des neujüdisch-altprotestantischen Kanon hinwegzusehen sich nicht getraute. B. bringt freilich in den stark 400 Jahren, um die es sich handelt, außer den sicher in diese Zeit gehörenden protokanonischen, deuterokanonischen und apokryphen Schriften noch soviel aus den protokanonischen Büchern unter, wofür diese Ansetzung überaus fraglich ist, daß er selbst diese „Unsicherheit der Datierung" betont und ihm trotz aller Vorbehalte sein „Versuch beinahe als Wagnis erscheint". Dies ist ihm Veranlassung gewesen, „die einzelnen Schriften zum Teil mehr gesondert zu Wort kommen zu lassen", damit die Darstellung im einzelnen weniger anfechtbar sei, auch wo er „mit der Einfügung der einen oder anderen Schrift einen Mißgriff getan haben sollte" (S. VIII). Da der Herr Verf. die katholische Literatur so gut wie völlig ignoriert hat, nimmt Ref. an, daß es ihm selber auch am liebsten sein wird, wenn eine katholische theologische Zeitschrift es bei diesen wenigen orientierenden Zeilen über sein Buch bewenden läßt. N. Peters.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

W. Möller-Apollensdorf, **Wider den Bann der Quellenscheidung** (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 3,–), ein früherer Anhänger der Quellenscheidung Wellhausenschen Schemas hat nach seiner Absage an diese Schule in mehreren Schriften gegen sie die Thesen vertreten 1. daß das Deuteronomium unmöglich im 7. Jahrhundert entstanden sein kann und wenigstens dem wesentlichen Kern nach auf Moses zurückgehen muß, 2. daß auch der Priesterkodex zum mindesten in allen Grundgedanken der Ritualgesetzgebung wirklich auf Moses zurückgehe, 3. daß aus vielen Bestimmungen die Reihenfolge Priesterkodex – Deuteronomium folgt und daß ein Teil dieser Dinge nur, bzw. leicht erklärt werden kann, wenn beide Gesetzeskorpora auf Moses zurückgehen. Des Ref. Auffassung steht diesen drei Thesen nahe; er ist mit M. der Meinung, „es scheine in der Tat ein mehr als menschlicher Glaube dazu erforderlich zu sein, den Pentateuch für ein Erzeugnis vom 9. oder 8. Jahrhundert abwärts zu halten.“ In der neuen Schrift glaubt M. den Nachweis erbracht zu haben, „daß die Quellen J, E und P, soweit die geschichtlichen Partien in Frage kommen, nur auf Einbildung, nicht auf Wirklichkeit beruhen.“ Dadurch findet er sich in der Überzeugung bestärkt, daß es an der Zeit sei, „das pentateuchische Problem wieder mit vollem Vertrauen unter dem Gesichtspunkte der Abfassung durch Moses anzufassen“. Es sei richtiger, „zu fragen, welche einzelnen Stücke sind nicht von Moses, als zaghaft hier oder da ein zersprengtes Stückchen auf ihn zurückzuführen und sich dann noch vielleicht für besonders bibelfreundlich zu halten“. Das Buch will eine Skizze sein; eingehender ist nur die Abrahamgeschichte behandelt (Gen. 12–25). Es enthält jedenfalls viele richtige Anregungen und beachtenswerte Gedanken für die objektive Pentateuchforschung. Dahin rechne ich die Betonung der Notwendigkeit der Untersuchung der die verschiedenen Quellenschichten quer zusammenbindenden Fäden in sprachlicher, theologischer, religiös-sittlicher und psychologischer Beziehung, der Beachtung von Widersprüchen und Wiederholungen innerhalb der einzelnen Quellenschichten für sich genommen, der Schwierigkeit der Vorstellbarkeit der in der üblichen Weise angenommenen Redaktorenfiguren, (die m. E. allerdings vielfach nur der Mantelstock sind, an den man alles bei der Quellenscheidung Unbequeme einfach aufhängt), der Opposition gegen die übliche Art der Vorstellung nur willkürlicher privater Hinzufügung von Glossen und Randnotizen. Auch die Opposition gegen die Gottesnamen als Quellenscheidungskriterium oder gegen die Dubletten als solches sei erwähnt, die Warnung bezüglich des Schadens der einseitigen Quellenkritik für das archäologische, lexikalische, ästhetische, psychologische, religiös-ästhetische Verständnis der biblischen Geschichte. Etwas Wahres liegt da überall zugrunde; aber bei alledem, ohne Quellenkritik und Quellenscheidung in

Kombinierung mit der Untersuchung der literarischen Arten der verschiedenen Teile des Pentateuch ist m. E. dem Pentateuchproblem auch in den geschichtlichen Partien nicht beizukommen! Der lange tendenziöse Mißbrauch der Quellenscheidung darf nicht dazu führen, sie nun ganz über Bord zu werfen. Selbst die rein entwicklungsschematische Schule behält jedenfalls das Verdienst, den Blick geschärft zu haben für die literarischen Probleme des A. T.; sie hat auch manche Bausteine geliefert, die — wenn auch z. T. anders behauen — bleiben werden für jeden zukünftigen Aufbau der Wissenschaft vom A. T. Was M. zur positiven Bewältigung der nun einmal vorliegenden Schwierigkeiten vorträgt, z. B. S. 211 f., befriedigt nicht. Daß auch M. die grundlegende und umfassende Bearbeitung des Problems der Gottesnamen durch P. Vetter (Theol. Quartalsschrift 1903, 12—47, 202—235, 520—547) nicht kennt, ist dem Ref. sehr aufgefallen. Auch Hobergs und Hummelauers Arbeiten zum Pentateuch wären ihm nützlich gewesen.

Das Jahrg. 1909, S. 573 f. empfohlene Studentenbüchlein V. Zapletals, **De poesi Hebraeorum** (Freiburg Schw. 1911, O. Gschwend, 47 S.) erschien in 2. verb. Aufl.

Im Jahre 1904 ließ H. Gunkel-Gießen **Ausgewählte Psalmen** in die Lande gehen, um die Kleinodien des Psalteriums in neuer Übersetzung, die weniger eine exakte wissenschaftliche Photographie als vielmehr eine künstlerische Kopie sein will, verbunden mit einer gemütvoll nachempfindenden, bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit doch allgemein-verständlichen Erläuterung, der Erbauung auch der mehr modernen Leser mehr dienstbar zu machen und ihnen so die Frömmigkeit der Psalmisten zu verdeutlichen und ans Herz zu legen. Besonders in den Vordergrund gerückt erscheinen die babylonischen und ägyptischen Parallelen sowie die Frage der literarischen Gattung. G. hat seinen Zweck — daß andere in Einzelheiten oft anders urteilen werden, versteht sich von selbst — im großen und ganzen sicher erreicht, so daß die neue 3. Aufl. (Göttingen 1911, Vandenhoeck u. Ruprecht, ℳ 3,80) freudig begrüßt werden muß. In ihr sind übrigens Ps. 32, 73 und 110 hinzugekommen. Für Ps. 110 lehnt G. die auch auf unserer Seite von einigen (Lagrange, Schulz, Happel) akzeptierte Makkabäerhypothese ab und verlegt das Lied allgemein in „die Königszeit Judas".

P. Rießler-Tübingen, **Der achtundsechzigste Psalm** (Theolog. Quartalschrift S. 169—82) sucht diesen „Montblank der Exegese" (Bruston) beizukommen durch Zerlegung in gesonderte Lieder (V. 2—7; 33—36), Parallelen, geschichtliche Belege, Erläuterungen, nähere Bestimmungen, Zusätze.

A. Eberharter-Salzburg, **Gab es im Jahwekult Priesterinnen?** (ebend. S. 183—90), verneint seine Frage mit Recht. Zu 1. Sam. 2, 22b wären ihm meine Ausführungen von 1899 (Beiträge zu Sam. S. 103) nützlich gewesen. E. schreibt stets Humelauer statt Hummelauer.

Cyrus le Grand behandelt P. Dhorme-Jerusalem (Revue bibl. p. 22) auf Grund des gesamten heute erreichbaren Quellenmaterials in mustergültiger Weise. Kostbar für den Sachkenner ist die Art der Verwendung des sogen. Deuterojesaja (p. 42—44).

Auch den fern von großen Bibliotheken arbeitenden Exegeten hat S. Euringer-Dillingen sicherlich einen dankenswerten Dienst erwiesen, indem er **Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kön. 22 und 2 Chron. 34)** (Bibl. Zeitschr. 1911, S. 230—43; 337—49; 1912, S. 13—25) zusammenstellte, die für die Diskussion der Deuteronomiumfrage von so großer Bedeutung geworden sind (E. Naville, H. Grimme u. a.).

(13. 8. 12.)

In den Mitteilungen des Septuagintaunternehmens d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen H. 3 (Berlin 1911, S. 69–100) wird von E. Große-Brauckmann **Der Psaltertext bei Theodoret** untersucht. Hauptresultat: Der Psaltertext Theodorets ist im allgemeinen der Vulgärtext, daneben finden sich aber nicht wenige B-Lesarten und eine Anzahl Sonderlesarten. Sein Text zeigt die allmähliche Entwicklung des Vulgärtextes aus dem B-Text.

L. Levy, **Das „Steinewerfen" in Koheleth 3, 5 usw.** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1911, S. 531–42), erklärt nach Midr. Koh. r. „Steinewerfen" und „Steinesammeln" symbolisch als „den Liebesgenuß suchen" und „den Liebesgenuß meiden" und bringt dafür folkloristische Parallelen bei. N. Peters.

Neues Testament.

Neue Griechisch-Saïdische Evangelienfragmente veröffentlicht von Prof. Dr. J. M. Heer. Sonderdruck aus Oriens Christianus (Leipzig 1912, Harrassowitz, 47 S.). H. veröffentlicht hier einen griechisch-saïdischen Evangelientext, der auf fünf zusammenhängenden Pergamentblättern, die im Jahre 1911 in den Besitz der dem deutschen Papyruskartell angeschlossenen Freiburger Universitätsbibliothek gelangten, sich befindet. Es sind Auferstehungsperikopen, die, wie die liturgischen Überschriften zeigen, in der Osterwoche verlesen wurden. Der griechische Text enthält Lk. 24, 3–12; Mk. 16, 2–20; Lk. 24, 36; der saïdische Lk. 24, 1–12; Mk. 16, 2–20. Von ganz besonderem Interesse ist, daß hier zum erstenmal im saïdischen Text das Schlußkapitel des Markus vollständig gegeben wird; beide Texte bieten den sog. kurzen und außerdem den langen Markusschluß nach 16, 8. In der dem Texte vorangehenden Einleitung (1–34) gibt H. eine bis ins kleinste gehende genaue Beschreibung der Hdschr. und eine scharfsinnige Untersuchung der mannigfachen paläographischen Rätsel, die der Text bietet. Hierauf legt er den Hauptnachdruck; kürzer, aber interessant und wertvoll sind dann seine Untersuchungen über die bibelkritische und liturgie-geschichtliche Bedeutung des Fundes. Als Zeit der Abfassung nimmt H. das 9. oder 10. Jahrhundert an; paläographisch und textkritisch zeigt er die engste Verwandtschaft mit den Texten aus den Massenfunden bei Akhmim, mit denen sie wohl dieselbe Heimat haben werden. – S. 34–47 gibt H. den Text paläographisch genau und zwar zur bequemeren Vergleichung die saïdische Version parallel zur griechischen, während sie in der Hdschr. auf letztere folgt. Die in der Hdschr. verletzten Stellen sind rekonstruiert, unter dem Texte finden sich die saïdischen Varianten aus Horners Ausgabe und eine wörtliche Übersetzung des Saïden in das Lateinische.

F. Zorell S. I., **Novi Testamenti Lexicon graecum, Fasc. 4.** (Paris, Lethielleux, S. 481–646). Wir begrüßen mit Freuden das Erscheinen dieses 4. Faszikels, der die Wörter von πρεσβύτερος–ὠφέλιμος behandelt und die Prolegomena liefert. Hiermit ist ein Werk vollendet, das eine Zierde der katholischen exegetischen Literatur bildet. Es ist jedem, der das N. T. nach dem Originaltext studiert, auf das wärmste zu empfehlen. Es genügt weitgehenden Ansprüchen. Über Anlage, Methode, Vorzüge vgl. diese Ztschr. 1911 S. 322 (und 675).

Das Evangelium nach Johannes, übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. Dimmler (Gladbach, Volksvereinsverlag; ℳ 1,20). Nach denselben Prinzipien gearbeitet wie das Mt.-Ev. (s. diese Ztschr. 1912 S. 415). Es gibt den aus dem Griechischen in das Deutsche übersetzten Text in zahlreiche Perikopen eingeteilt, denen eine Paraphrasierung des Textes mit Erklärung der Schwierigkeiten vorangeht.

Auf eine Polemik mit den Gegnern der Echtheit des Ev. verzichtet D. Der Evangelien=text ist mit unterscheidenden Typen gedruckt. Bei der praktischen Anlage, dem be=quemen, handlichen Format, dem billigen Preise und der populären, ansprechenden Erklärungsweise wird das Werk sich wohl die weiteren Volkskreise, für die es bestimmt ist, erobern.

Gibt es ein doppeltes Evangelium im N. T.? von E. v. Dobschütz=Breslau in Studien und Kritiken 1912, 331–66. Die leitenden Gedanken dieses Aufsatzes sind: 1. Die Kirchengeschichte zeigt durchweg, daß das Herrenwort an Autorität stets das Apostelwort überragt hat; 2. Jeder Art von historischem Skeptizismus gegenüber wird festgestellt, daß Jesu Verkündigung in ihren wesentlichen Zügen für uns deutlich faßbar ist; 3. Die tatsächlich bestehenden Unterschiede zwischen der Predigt Jesu und der der Apostel werden leicht überschätzt; wenn auch die apostolische Predigt Dinge bringt, die Jesu Verkündigung fehlen, so ist eine grundsätzliche Umbildung innerhalb des Urchristentums nicht nachweisbar, die apostolische Predigt ist ein mannigfach variierter Widerhall des Evangeliums Jesu.

Jesus bei Paulus von G. Kittel=Altencelle (ibid. 366–402). K. wendet sich gegen den Satz Wredes: „Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu hat die paulinische Theologie nicht bestimmt." Da Wrede seine Behauptungen einerseits aus der Art der Gottessohnschaft Christi und andererseits aus dem Mangel an echt menschlichen Charakterzügen bei Paulus begründet, so prüft K. beide Punkte, namentlich die Aussagen über die Präexistenz Christi. Das Resultat ist, daß von einem „zweiten" Evangelium bei Paulus keine Rede sein kann. Auch ist, was Wr. leugnet, das Leben und Wirken des geschichtlichen Jesus für die paulinische Theologie und Frömmigkeit bestimmend gewesen.

„Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" von W. Nestle=Stuttgart in Ztschr. für die neutest. Wissensch. 1912, 84–7. So lautet der Spruch in dem Stellen=paare Mt. 12, 30 und Lk. 11, 23, während es Mk. 9, 40 und Lk. 9, 50 heißt: „Wer nicht gegen euch ist, ist für euch." Nach N. werden in den beiden Stellenpaaren einer und derselben Person in einer und derselben Sache entgegengesetzte Prinzipien des Verhaltens zugeschrieben. Er meint, es sei hier kein echtes Herrenwort vorhanden, es liege hier ein bekanntes Wort Cäsars zugrunde, das Cicero in der Rede pro Ligario erwähnt. Hiernach bezeichnet Cäsar mit dem milderen Wort es als seine Maxime, politisch Neutrale als seine Freunde anzusehen, während er das härtere als Grundsatz der Pompejaner bezeichnet. Bei der Übertragung dieses allgemein bekannt gewordenen Wortes auf Jesus habe man übersehen, daß sich ein Widerspruch ergibt, wenn man beide einer Person zuschreibt.

Von den lateinischen Übersetzungen der Evangelien von Eb. Nestle=Maul=bronn (ibid. 88–90 1). N. weist nach, daß in einer Reihe von lateinischen Kod. ein und derselbe Kod. die Arbeit mehrerer Übersetzer enthält.

Kritische Bemerkungen zu den Pastoralen und zum Epheserbriefe und zum 2. Thessalonicherbriefe von Lic. Freitag=Trausnitz (ibid. 91–4). Das Ergebnis ist, daß die Pastoralen keine wirklichen paulinischen Situationsfragmente bringen; sie seien unpaulinisch. Von einer Haftentlassung und einer Reise nach Spanien könne keine Rede sein. Für die Unechtheit des Epheserbriefes spreche u. a. das Fehlen des Schreibernamens und =Grußes. Gegen 2 Thess. spreche die Eigenartigkeit des Grußes verbunden mit der Prophylaxe 2, 2.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Mit großer Freude begrüßen die Historiker und Altphilologen die zweite Auflage von V. Gardthausens **Griechischer Paläographie.** Erster Band: Das Buchwesen im Altertum und im Byzantinischen Mittelalter. Mit 38 Figuren. (Leipzig 1911, Veit u. Co.; ℳ 8,–). Vorab sei bemerkt, daß sich durch ein Mißverständnis die Anzeige verzögert hat. Da die erste Auflage 1879, also 32 Jahre früher erschien, die Paläographie aber seitdem sehr bedeutende Fortschritte gemacht hat, so zeigt naturgemäß die zweite Auflage nach Umfang und Inhalt ein sehr verändertes Aussehen. Der erste Teil ist mehr als doppelt so stark geworden und erscheint deshalb jetzt gesondert. Der vorliegende erste Band enthält jene allgemeinen Teile, welche großenteils für die Paläographie überhaupt, also auch für die orientalische und lateinische, Gültigkeit haben. Die Anlage des Buches ist übersichtlich; Stichworte am Rande erhöhen die Übersichtlichkeit. Die Literatur ist sehr sorgfältig verzeichnet. Der Verf. behandelt das Buchwesen nach allen Richtungen und bis in alle Einzelheiten. Seine Aufstellungen belegt er durch eine Fülle namentlich griechischer Beispiele. Die beigegebenen Figuren erhöhen sehr die Anschaulichkeit. Ja, der Verfasser versteht es, den an sich etwas spröden Stoff lebensvoll und anregend zu gestalten. Das wichtigste aber ist, daß man sich auf den „neuen Gardthausen" voll verlassen kann. Möge der Behandlung des Buchwesens bald die der Schrift und der Schreiber folgen.

Der Vortrag, welchen E. Troeltsch auf dem IX. Deutschen Historikertag in Stuttgart über **Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt** gehalten hat, ist in neuer Auflage erschienen (Historische Bibliothek, hrsg. von der Redaktion der Historischen Zeitschrift. 24. Bd. München u. Berlin 1911, Oldenbourg; kart. ℳ 2,80). Troeltsch steht als Vertreter der liberalen protestantischen Theologie der „modernen Welt" sympathisch gegenüber. Doch betrachtet er einseitig seine Welt als die moderne Welt, sieht die katholische und orthodox-protestantische Weltanschauung als etwas der modernen Welt Fremdes, zum Aussterben Bestimmtes an. Und doch ist namentlich die katholische Religion zu allen Zeiten der mächtigste Faktor wahrer Kultur gewesen, und sie wird diese ihre Aufgabe auch in der modernen Welt erfüllen. Wenn man von dem prinzipiellen Standpunkte, den Troeltsch einnimmt, absieht, muß man allerdings gestehen, daß er seine Untersuchungen in ruhigem Tone führt, der nicht verletzen will. Dem Verf. ergibt sich als Resultat seiner Untersuchungen, welche im einzelnen viel Interessantes bieten, daß der Protestantismus, den er im weitesten Sinne faßt und unter dem er nicht nur die beiden Konfessionen des Altprotestantismus, das Luthertum und den Calvinismus, sondern auch „humanistisches Christentum, täuferische Sekten und spiritualistischen Individualismus" begreift, auf den Gebieten der Familie und des Rechtes, des Staates, der Wirtschaft und Gesellschaft, der Wissenschaft und Kunst die Entstehung der modernen Welt oft großartig und entscheidend gefördert habe, daß er aber auf keinem dieser Gebiete einfach ihr Schöpfer sei. Die stärkste historische Bedeutung des Protestantismus aber liege darin, daß er die Religion der modernen Welt wesentlich bestimmt habe.

J. P. Kirsch hatte in den Jahren 1902–1909 **Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte** in vierter Auflage neu bearbeitet. Bereits nach zwei Jahren lag der erste Band der fünften Auflage vor (Fünfte, verbesserte Auflage. I. Band: Die Kirche in der antiken Kulturwelt. Herder 1911, ℳ 11,40). In der Anordnung und Behandlung des Stoffes unterscheidet sich der vorliegende Band nicht wesentlich von dem ersten Bande der vierten Auflage. Wo der Verf.

sich veranlaßt sah, einen innerlich geschlossenen Abschnitt des innerkirchlichen Lebens zu teilen, hat er durch Resümierung des ersten Teiles der Darstellung und durch häufige Hinweise darauf den Zusammenhang herzustellen gesucht. Die gesicherten Resultate der neuesten Untersuchungen über die verschiedenen Fragen hat der Verf. verwertet. Das schon bisher mit größter Sorgfalt angefertigte Quellen- und Literaturverzeichnis, welches einen anerkannt großen Vorzug des Handbuches darstellt, ist sorgfältig nachgeprüft und ergänzt worden. Eine Neuerung ist die beabsichtigte Einteilung des Stoffganzen in vier Hauptzeiträume (Zeitalter) statt der bisher allgemein üblichen in drei Zeiträume. Das erste Zeitalter läßt der Verf. wie bisher mit dem Ausgange des 7. Jahrhunderts schließen, so daß die Neueinteilung sich im vorliegenden Bande noch nicht praktisch geltend macht. Das zweite Zeitalter reicht bis zum Anfange des 14. Jahrhunderts, das dritte bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, das vierte bis zur Gegenwart. Die Begründung, welche der Verf. seiner Neueinteilung gibt, ist ja gewiß beachtenswert, erscheint aber dem Ref. nicht ausreichend, um von der alten bewährten Einteilung abzugehen. Entsprechende Unterabschnitte leisten im wesentlichen das durch die Neueinteilung Beabsichtigte. Den praktischen Vorteil hat dieselbe allerdings, daß der Umfang der einzelnen Bände gleichmäßiger gestaltet wird. Die Neuauflage wird in erhöhtem Maße die Dienste leisten, welche das Buch als einziges neueres Handbuch auf katholischer Seite schon bisher geleistet hat.

A. Schulte liebt es, selbst oder durch seine Schüler Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Bischöfe, Domkapitel und Klöster anzustellen (s. diese Zeitschrift 1910, S. 413 f.). Auf seine Anregung hat F. W. Hack im 7. Hefte der Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda, hrsg. v. G. Richter, **Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Abteien Fulda und Hersfeld bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts** angestellt (Fulda, Aktiendruckerei). Ursprünglich machte man in Fulda und wohl auch in Hersfeld bei der Aufnahme von Mönchen keinen Unterschied zwischen Freien und Unfreien. Aber seit dem Ende des 9. Jahrhunderts bildet sich infolge des Überwiegens der weltlich-politischen Bestrebungen allmählich das Prinzip der freien Geburt heraus. Unmittelbar vor der Einführung der Reformen unter Heinrich II. bestand der Konvent von Fulda nachweislich nur aus freigeborenen Mitgliedern. Auch in Hersfeld dürfte dies durchgängig der Fall gewesen sein. Wahrscheinlich infolge der Reformen zur Zeit Heinrichs II ging dann in beiden Abteien die Freiständigkeit verloren. Ja, wir finden schon im Beginne des 12. Jahrhunderts in Fulda Äbte unfreien Standes. Mit dem Verluste der Freiständigkeit büßten die Abteien ihren alten Glanz ein. Von außen erstanden ihnen zahlreiche Feinde, im Innern erhob die eigene Ministerialität immer kühner ihr Haupt. Das ganze 12. und 13. Jahrhundert ist mit Kämpfen zwischen dem Abte von Fulda und seiner Dienstmannschaft angefüllt. Der Verfasser gibt ein Verzeichnis der Fuldaer und Hersfelder Ministerialen des 12. und 13. Jahrhunderts, die in den Quellen mit ihren Familiennamen angeführt werden. Vielleicht auf Hirschauer Einfluß geht die Einführung der Laienbrüder seit der Mitte des 12. Jahrhunderts zurück. Eine Übersicht über die Herkunft der Fuldaer und Hersfelder Äbte bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts beschließt die Schrift.

In demselben Hefte bietet G. Richter in Ergänzung seines im 3. Jahrgang der Fuldaer Geschichtsblätter erschienenen Verzeichnisses der adligen Professen ein Verzeichnis **der bürgerlichen Benediktiner der Abtei Fulda von 1627 bis 1802.** Nebst den Statuten des Konvents ad s. Salvatorem vom 25. Februar 1762. Das Anfangsjahr 1627 ist dort wie hier gewählt, weil ihm die Reformdekrete des päpstlichen Nuntius Petrus Aloysius Carafa entstammen, welche für die Standes-

verhältnisse des Fuldaer Klosters von einschneidender Bedeutung wurden. Zwar ließ Carafa die alleinige Zulassung Adeliger zum Kapitel bestehen, ermöglichte aber auch anderseits Bürgerlichen die Zugehörigkeit zum Konvente des Hauptklosters. Diese bürgerlichen Elemente aber waren die eigentlichen Träger der spezifischen Aufgabe des Stiftes, der Pflege des klösterlichen Lebens und der Seelsorge in den benachbarten Gauen, und ihre Bedeutung wuchs mit der Gründung der Universität im Jahre 1734, wenngleich diese in erster Linie den Händen der Jesuiten anvertraut war. Die Aufzählung der Professen nimmt den breiten Raum von 141 Seiten ein, da der Verfasser den einzelnen Namen die ihm bekannt gewordenen Lebensnachrichten, zum Teil in großer Ausführlichkeit beifügt, die er entweder den Quellen fast nur handschriftlicher Art oder der Literatur, namentlich Zeitschriften, entnahm.

Im zweiten Teile seiner Schrift druckt Richter nach der Originalausfertigung die von dem Abt Heinrich VIII. von Bibra unter dem 25. Februar 1762 erlassenen Konstitutionen, die Statuta Conventus ad s. Salvatorem. ab. Sie zeigen, wie das Leben im Fuldaer Konvente in der letzten Zeit seines Bestehens geregelt war. Im besonderen zeigen sie, daß ernste Religiösität und ein guter Ordensgeist hier bis zu seiner Aufhebung herrschten. Spuren der damaligen „Aufklärung" finden sich in den Statuten in keiner Weise. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Krumbacher, Karl, **Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung.** Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Alb. Ehrhard. Mit 3 Tafeln. (München 1911, in Kommission des G. Franzschen Verlags; ℳ 16,—. XLII u. 332 S. 4⁰). (Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissensch., Philos.-philol. und hist. Klasse XXV Bd. 3. Abhandlung). Ein opus postumum, das ein redendes Denkmal sowohl von dem unermüdlichen Forscherfleiße, als auch von der profunden Gelehrsamkeit des für die Wissenschaft wie für seine zahllosen Schüler und Freunde zu früh verewigten Verfassers ist, zugleich eine höchst verdienstliche und für die schwierige Erforschung der äußerst verwickelten Georgslegende geradezu epochemachende Arbeit, insofern als es, wie der Herausgeber (Vorwort XIII) bemerkt, Krumbacher vorbehalten blieb, der Georgsforschung eine wissenschaftliche Basis zu geben, die ihr bis zur Stunde fehlte. Die Untersuchung gliedert sich in drei Kapitel, wovon das erste (S. 1—105) die Texte (das alte Volksbuch in fünf verschiedenen Versionen, den Normaltext in zwei Rezensionen, dann die rhetorischen Bearbeitungen, die Lobreden und Kirchenlieder und im Anhang die Geschichte von der unehelichen Geburt des hl. Georg) bringt; das zweite Kapitel (S. 106—280) sich mit der Untersuchung der einzelnen Texte, sowohl der vorgenannten, als auch einiger anderer befaßt, worauf das dritte Kapitel, überschrieben: „Genealogische Konklusionen", die verschiedenen Typen der Georgslegende auf ihr Verhältnis zueinander untersucht: den mit seinen fabelhaften Elementen überreich ausgestatteten Urtext des sog. Dadianostypus, der bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts bei Griechen, Orientalen und Lateinern allgemein herrschend war und es bei den Orientalen auch später geblieben ist; dann die alten den Forderungen historischer Wahrscheinlichkeit mehr angepaßten Diokletiantypen, ferner die vielfach verkürzten jüngeren Diokletiantypen, sowie endlich die späteren Neubildungen, wobei die wichtigste stoffliche Neubildung im Umkreis der Georgsgeschichte die weltberühmte Erzählung vom Kampfe des Ritters Georg mit dem Drachen ist. Diese Neubildungen sind sämtlich im Abendlande, besonders auf dem Boden der Nationalsprachen bei den Romanen, Germanen und Slaven

entstanden. Ein Anhang bringt noch zwei Abhandlungen Krumbachers über die mythologische (Georg = Mithra) und die historische (Georg = Bischof Georg von Alexandrien) Deutung der Legende, beide Deutungen werden abgewiesen. Eine dritte Untersuchung von Paul Maas, einem Schüler Krumbachers, handelt über die ältesten Träger des Namens Georg. Ein ausgiebiges Namen- und Sachregister, sowie ein stilistischer und sprachlicher Index (S. 321—332) bilden den Schluß. Eingeleitet wird das ganze Buch durch ein längeres, allseitig sehr gut orientierendes Vorwort des Herausgebers (mit Einschluß des fragmentarischen Vorwortes des Verfassers [I—XV]), woraus man leicht ersieht, daß es dem Herausgeber und den ihn unterstützenden Schülern Krumbachers eine wahrlich nicht geringe Mühe gekostet hat, die keineswegs druckreif hinterlassene Arbeit des hochverdienten Freundes und Lehrers für die Herausgabe zu ergänzen und zu der Vollendung zu bringen, in der sie uns jetzt vorliegt. Ein äußerst reichhaltiges von A. Ehrhard vielfach ergänztes Literaturverzeichnis (XV—XXVIII) nebst einem Verzeichnis der Handschriften bilden den Schluß der Einleitung. Verdient diese letzte herrliche Arbeit des verewigten Forschers unsere hohe Bewunderung, so hat gleichzeitig der gelehrte Herausgeber für seine unverdrossene treue Mühewaltung gerechten Anspruch auf unsere Anerkennung und unseren Dank (vgl. Theol. Revue 1912, Sp. 329 ff.).

Feder, Alfr. Leonhard S. I., **Studien zu Hilarius von Poitiers II.** Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts. (Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-histor. Kl. 166 Bd., 5. Abteilung.) (Wien 1911, Hölder; ℳ 4,—. 134 S. 8°). Über den I. Faszikel dieser Hilariusstudien haben wir in dieser Zeitschrift 1910, 686 eingehend referiert und können das damals der Arbeit Feders gespendete Lob für die vorliegende Arbeit uneingeschränkt wiederholen. Ihr Wert ergibt sich schon aus den beiden ersten Kapiteln über die Teilnehmer (Bischöfe) der großen Doppelsynode von Sardica 343/44, deren Zahl und Bistümer bezw. die vertretenen Kirchenprovinzen. In ähnlicher Weise wird eine Untersuchung angestellt über die erste Synode von Sirmium (351), die Legaten der Doppelsynode von Seleucia-Rimini (359) und die Teilnehmer der Synode von Nice (359). Das letzte Kapitel handelt über die zu Sardica vertretenen Bistümer und die römische Reichsordnung. Diese Studien sind die wertvolle Frucht eingehender mühevoller Arbeit (vgl. oben S. 156 f.).

Origenes, Eustathius von Antiochien, Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor, hrsg. von Erich Klostermann (Bonn 1912, Marcus u. Weber; ℳ 1,60. 70 S.). (Kleine Texte für Vorlesungen Nr. 83.) Der Text der Origeneshomilie ist nach der Klostermannschen Origenesausgabe der Berliner Kirchenväter-Sammlung abgedruckt, die Gegenschrift des Eusthathius und ein Brief des Gregor v. Nyssa nach dem Codex Monacensis graec. 331 S. X. Der kapp gehaltene Apparat beschränkt sich auf eigentliche Textverbesserungen, einige bedeutungslose Schreibungen sind in den Anhang verwiesen.

Der hl. Johannes von Damaskus, Bekenner und Kirchenlehrer. Ein kurzer Lebensabriß, verfaßt von einem Mitgliede der Gesellschaft Jesu in Damaskus. Mit mehreren Illustrationen. Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Wilh. Frank, Domkap. (Breslau 1911, Goerlich u. Coch; ℳ 1,20. 49 S.). Eine an die älteste wahrscheinlich vom Patriarchen Joh. v. Jerusalem († ca. 970) stammende, aber wenig Historisches enthaltende Vita sich anlehnende, mit Wärme geschriebene populäre Darstellung des Lebens und Wirkens des großen hl. Lehrers von Damaskus, der wir eine recht große Verbreitung wünschen.

Patrologia orientalis (vgl. diese Zeitschrift 1911, 677 ff.). Neuerdings liegen von Bd. VIII vor Faszikel 1–3, wovon der erste die sog. „Plerophorien“ des Bischofs Johannes Rufus von Majuma d. h. eine Sammlung von Zeugnissen und Offenbarungen von Heiligen gegen das Konzil von Chalcedon, syrischer, teilweise auch griechischer Text mit französischer Übersetzung von Fr. Nau (200 S. gr. 8°.) Fr. 12,35; der zweite die Fortsetzung der Homilien (58–69) des Patriarchen Severus von Antiochien, syrisch und französisch von M. Briere (S. 210–396), Fr. 11,20; der dritte den II. Teil der Universal-Geschichte von Mahbub, arabisch und französisch von A. Vasiliev, Prof. in Dorpat (S. 397–550), Fr. 9,30, enthält.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker. Von Pfarrer Dr. theol. Josef Muser (Kösel 1911, ℳ 1,50). Verf. orientiert zunächst kurz über die Bestreitung des Auferstehungswunders in der Vergangenheit, angefangen von der Bestechung der Grabeswächter durch die Hohenpriester und Ältesten der Juden, um sich dann ausführlicher den modernsten Erklärungsversuchen der neutestamentlichen Auferstehungsberichte zuzuwenden. Die mythologische Deutung aus der vergleichenden Religionsgeschichte, die subjektive und die objektive Visionshypothese werden im einzelnen vorgetragen. Hierauf folgt die Beweisführung der Wirklichkeit der Auferstehung, welche sich in erster Linie auf die Evangelien und die Apostelgeschichte stützt, selbstverständlich aber auch die von den Gegnern bevorzugten Berichte des Apostels Paulus würdigt. Die Kritik der im ersten Teil dargelegten gegnerischen Aufstellungen ist in die positive Beweisführung des zweiten Teils eingearbeitet und wird mit Geschick durchgeführt. Zum Schluß wird die apologetische Bedeutung des Auferstehungswunders als eines Kriteriums der göttlichen Offenbarung verteidigt. Die ganze Studie gibt ein ehrenvolles Zeugnis von der ernsten wissenschaftlichen Arbeit eines in der praktischen Seelsorge stehenden Priesters.

Jatho. Dürfen wir monistische Frömmigkeit in christliche Hüllen verschleiern? Ein Vortrag von Max Maurenbrecher (München-Gräfelfing 1911, Mendelssohn-Bartholdy; ℳ 0,50). Ein Schriftchen von Maurenbrecher, dem wir einmal, wenigstens was den Hauptgedanken angeht, rückhaltlos zustimmen können. Schlagend zeigt Verf., daß Jatho in einer christlichen Kirche keinen Platz mehr finden kann, weil er vollkommen auf dem Boden des Monismus stehe. Unerbittlich rügt er, daß Jatho gleichwohl christliche Worte und Symbole beibehalte. „Warum sagst du Gott, wenn du gar nicht Gott meinst?“ Jathos Taktik der schillernden Worte, der halben Andeutungen, der vieldeutigen Bilder erscheint in der Tat viel abstoßender als Maurenbrechers ehrlicher Atheismus.

Der Verlag von Karl Ohlinger in Mergentheim, in welchem nunmehr auch das treffliche Magazin für volkstümliche Apologetik, herausgegeben von Ernst H. Kley, als illustrierte Monatsschrift erscheint, widmet sich neuerdings besonders der Pflege volkstümlicher apologetischer Literatur. Unter dem Titel „Zurück zu Christus“ veröffentlicht er Religiöse Lehr- und Wehrschriften für jedermann zum Preise von 10 Pfg. pro Nummer. In einem Doppelheftchen (Nr. 3 4) behandelt Guido Haßl unter dem Titel **Warum katholisch?** moderne Kontroverslehren, welche durch die Stichworte: Hl. Schrift, Tradition, Kirche, Primat, Unfehlbarkeit angedeutet seien. In einem weiteren drei Nummern umfassenden Heftchen (Nr. 11–13) setzt Verf. seine Arbeit fort, indem er von der Sünde, der Erlösung, dem Ablaß, dem Fegfeuer, der Heiligenverehrung, den hl. Sakramenten, den Sakramentalien, den

kirchlichen Wallfahrten, Prozessionen und Bruderschaften handelt. Die genannten fünf Nummern werden zusammengefaßt in einem geschmackvoll gebundenen Bändchen abgegeben (ℳ 1,–). Verf. weiß für seine Ausführungen den richtigen Ton zu treffen, sie sind kurz, klar und überzeugend. Die Heftchen seien deshalb zur Verbreitung, namentlich in der Arbeiterwelt, wärmstens empfohlen.

Im gleichen Verlage erschien in 2. Auflage: **Die Welt als Führerin zu Gott** von Universitätsprofessor Dr. G. Reinhold (ℳ 2,–; geb. ℳ 3,–). Es handelt sich um einen unveränderten Abdruck der ersten Auflage. Das Büchlein enthält eine kurze Darlegung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise und ist gewiß geeignet seinen Zweck zu erfüllen, in einer zweifelsüchtigen Zeit den Weg zu Gott finden zu helfen. Die Arbeit fußt auf den besten größeren apologetischen Werken, welche wir auf katholischer Seite besitzen. Eine erschöpfende Widerlegung aller gegnerischen Einwände wird man in einer Schrift von dem Umfange der vorliegenden natürlich nicht suchen dürfen.

Ernste Fragen. Von Friedrich Delitzsch (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt). Das 2½ Bogen starke Heft ist eine an den Militäroberpfarrer Strauß gerichtete Erwiderung. Letzterer hatte in zwei Abendgottesdiensten gegen mehrere von Delitzsch im Spandauer Lehrerverein gehaltene Vorträge polemisiert. Delitzsch wirft Strauß vor, er unterschiebe ihm Ansichten, die er nie ausgesprochen habe. Es handelt sich dabei um die Frage der Überlegenheit der Thora gegenüber dem Kodex Hammurapi. In einigen anderen Streitpunkten rekapituliert D. einfach die Darlegungen seiner Vorträge. Zum Schluß stimmt D. in die aus Lehrerkreisen schon wiederholt vernommene Forderung ein, den Lehrern den Religionsunterricht abzunehmen, damit sie von dem Gewissenszwange, im Religionsunterricht Dinge zu sagen, die sie selbst nicht glaubten, befreit würden.

Meine Weltanschauung. Von Bernd Friedrich Blome (Lennep, R. Schmitz; ℳ 1,30). Die Anpreisung neuer Weltanschauungen ist heute an der Tagesordnung. Im vorliegenden Heft glaubt B., der sich selbst als Laien bezeichnet, die allein richtige, lediglich auf der Naturwissenschaft fußende Weltanschauung proklamieren zu können, welche alle anderen, wenn auch langsam so doch sicher verdrängen werde. Die Vernunft ist die Urkraft der Schöpfung, das Wesen Gottes, und mit diesem seinem Wesen durchdringt Gott die ganze Schöpfung und ist speziell durch den Menschen stets weiterschaffend tätig. Die Menschheit ist nur Ackerkrume für die auf sie eindringende weltseelische göttliche Kraft, ein Blütenkelch für den weltseelischen Blütenstaub, den sie innerlich verarbeiten soll, wodurch dann der nie endende Aufstieg der Entwicklung gewährleistet wird. Die individuelle Menschenseele, und damit selbstverständlich die persönliche Unsterblichkeit und die freie Willensentscheidung des Menschen werden geleugnet. Und diese Weltanschauung soll dann, wie Verf. nachweisen zu können glaubt, das unverfälschte von Jesus wirklich verkündete Christentum sein!

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Von Dr. A. Pfannkuche (Aus Natur- und Geisteswelt Nr. 141. Leipzig, Teubner; geb. ℳ 1,25). Verf. gibt eine historische Darstellung des Verhältnisses zwischen Religion und Naturerkennen vom Kindheitsalter der Menschheit an bis zur Gegenwart. Wenn er sich für die Notwendigkeit und Möglichkeit eines friedlichen Nebeneinanders ausspricht, so geschieht dies im wesentlichen im Sinne der von Kant versuchten Trennung der Gebiete des Glaubens und Wissens und der darin gefundenen Sicherung der Religion über alle Beweise hinaus. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion von Frz. Dibelius (Leipzig, Hinrichs; 129 S.). Dem eigentlichen Thema wird eine Abhandlung über das Verhältnis von Paulus und Jesus zum Urchristentum vorausgeschickt (1–73). Darin tut der Verfasser dar, daß die „zwei tiefen Graben" zwischen Jesus und der Urgemeinde in Jerusalem und zwischen der Urgemeinde und Paulus „von der neueren Theologie zu Unrecht gezogen sind und der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen". Über Paulus stellt er die zwei Thesen auf, daß es 1. „eine ‚paulinische Theologie' nur in ganz geringem Umfange gegeben hat; und daß 2. der Einfluß dieser ‚paulinischen Theologie' gleich Null" gewesen ist. Hier ist wichtig und richtig, daß der Sühnegedanke nicht spezifischer „Paulinismus" ist, sondern schon in der Lehre Jesu eine Rolle spielt. Die sog. paulinische Rechtfertigungslehre habe weder im Christentum der Urzeit, noch der Väter, noch des Mittelalters Bedeutung gehabt, sie sei erst von den Reformatoren hervorgezogen, um eine Bedeutung zu gewinnen, die sie nie gehabt hatte (20). Spezifisch-paulinische Gedanken sollten sein drei: Präexistenz Christi, Christi Kreuz als grundlegende Heilstatsache, Union der Gläubigen mit dem Erhöhten durch die Taufe. Aber das finde sich alles schon von Anfang an in der Urgemeinde, nicht erst seit Paulus. Die große Bedeutung Pauli fürs Urchristentum liege einzig in der praktischen Missionstätigkeit, nicht in seiner neuen Lehre. Weiter behauptet Verf.: „Die gesamten urchristlichen Christusvorstellungen sind schon bei Jesus vorhanden, allerdings überwiegend als Zukunftserwartungen." Und zwar zeigt er wieder, daß das spezifisch Paulinische, Präexistenz, Erlösertod und Union im Reiche Gottes schon deutliche Lehre Jesu ist. „Das Gesamtergebnis ist, daß das N. T. viel einheitlicher ist, als die moderne Theologie findet" (71). Nun erst wird das Thema vom Abendmahl aufgegriffen. Selbstverständlich verteidigt der positive Theologe seine Echtheit und seinen sakramentalen Charakter. „Es kommt nach ihm darauf an, wie man διαθήκη in dem Abendmahlsberichte erklärt. Es ist gleich dem alttestamentlichen berith, aber berith ist nicht mit ‚Bund', ‚Vertrag' zu übersetzen. Vielmehr ist eine berith eine Ordnung, die das Verhältnis zwischen zwei Personen friedlich und mit religiös bindender Kraft regelt" (80). Dafür werden biblische Belegstellen zusammengetragen. Berith ist eine religiöse Gnadenordnung. Griechen und Lateiner haben kein entsprechendes Wort für berith. Gut dagegen paßt das Wort „Testament", das auf eine zukünftige Verheißung geht. Auch im Abendmahlsberichte heißt διαθήκη Testament. „Das Abendmahl ist das Testament Jesu." – „Der Vorgang mit Brot und Wein stellt dar, daß der Tod Jesu den Empfängern zugute kommt; zugleich bewirkt er es. Das Abendmahl ist Sinnbild, dabei aber wirksame Handlung, Sakrament." Das klingt an die katholische Lehre an. Aber der Verf. fährt fort: „Was wirkt, ist nicht eine wunderbare Kraft der Elemente, sondern allein der in diesen Zeichen ausgesprochene Wille Jesu. Da er testamentarisch sichergestellt ist, hat er rechtliche Kraft. Das Abendmahl ist eine juristische Handlung" (90). Damit wird das Abendmahl als Sakrament doch zum bloßen Symbol der göttlichen Gnadenverheißung, die dem protestantischen Gläubigen aus der Predigt des Evangeliums schon feststeht, sie ist an sich kaum eine „wirksame Handlung". Die Schrift kann wegen ihrer sonst positiven Richtung, wegen ihrer wissenschaftlichen Art und auch wegen der Fülle der behandelten Einzelfragen, und nicht zuletzt wegen der energischen Art, womit sie der liberalen Theologie zu Leibe geht, auch katholischen Theologen empfohlen werden.

Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ. Ein

kritischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung von K. Dunkmann. 2. Aufl. (Leipzig, Hinrichs; M 2,–.) Die Arthur Drewssche Leugnung der historischen Existenz Christi hat in der protestantischen Theologie, für die jene Leugnung eine „schwere Schicksalsstunde" (J. Weiß) bedeutete, eine Menge Gegenschriften veranlaßt, von denen vorliegende besonders gut orientiert. Sie rechnet zuerst mit dem „historischen Christus" der liberalen Theologen ab. Sie suchten einen rein geschichtlichen, d. h. rein menschlichen Christus und zerpflückten die Berichte so lange in der Feststellung des „historischen Kerns", bis sie zuletzt kaum noch die wirkliche Existenz übrig behielten. Aller Inhalt der biblischen Berichte löste sich in Nebel auf. Kaum fünf echte Herrenworte gibt es nach ihnen, kaum eine echte Parabel. Die Konsequenz aus diesen historisch kritischen Ergebnissen zieht Drews mit seinem mythologischen Christus. Dieser ist eine pure Idee, der antike Erlösungsgedanke, die Vorstellung eines leidenden und sterbenden Gottheilandes mit der bloßen Etikette des Namens Jesus. Gelebt hat Jesus nicht. Die Evangelien sind Romane mit einem erdichteten Helden. D. lehnt mit Recht beide Christus-Auffassungen ab. Nach ihm ist Jesus der Christ. Wir Katholiken würden sagen: er ist der Gottmensch; und deshalb ist er wirklich historisch, real in die Menschheit eingegangen; aber nicht darin aufgegangen. Daher ist er wohl Gegenstand der historischen Betrachtung, aber diese rein verstandesmäßige Betrachtung erweist ihn nicht ganz. Christus ragt darüber an Person und Wesen, an Wort und Tat, an Wirklichkeit und Wirksamkeit hinaus. Und dieses Göttliche muß deshalb in einem helleren Lichte erkannt und mit einer stärkeren Kraft festgehalten werden als mit Verstand und Wille: mit Glauben und Gnade. Von der katholischen Bestimmtheit der Gottheit Christi sucht man ja heute auch bei orthodoxen Theologen vergebens etwas. Immerhin bekennt Verf. den Christus des Glaubens: „Jesus ist der Christ". Doch wehrt er: „Wir werden uns aber doch hüten, in den Fehler der alten Kirche zurückzufallen, die aus Jesus einen Riesen (!) aus zwei Naturen zusammengewachsen (!) machte" (111). Als wenn die alte Kirche solch törichte Vorstellungen gehabt hätte. Weder Gottheit noch Menschheit, noch deren Komposition gestatten den Begriff „Riese", auch nicht den des naturhaften „Zusammenwachsens". Ein etwas genaueres Studium der chalcedonensischen Formel, die Dunkmann ablehnt, hätte vor solch hölzerner Bildersprache geschützt.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die Arbeit von J. Scheftelowitz **Die Grundlagen einer jüdischen Ethik** (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judentums 1912, Heft 3 4, S. 129–146; wird fortgesetzt) stellt sich – zum Teil im Gegensatz zu Lazarus **Ethik des Judentums** – auf den richtigen Standpunkt, daß vor allem sämtliche ethische Gedanken aus dem ganzen älteren Schrifttum methodisch geordnet zusammengefaßt werden müssen, um ein Gesamtbild von der „jüdischen" Sittenlehre zu gewinnen. „Es darf hierbei auch nicht das Material unterdrückt werden, das einer hohen ethischen Denkweise zu widersprechen scheint." Sch. will dann „einige Abschnitte, die bei Lazarus nur dürftig skizziert und fast ohne Belegstellen sind", in der Form ausführen, wie er sich die Grundlagen einer jüdischen Ethik denkt. Im vorliegenden (Doppel-)Hefte behandelt er so zunächst die Nächstenliebe (a. Hochschätzung des Individuums, b. Die Beziehungen des Individuums zur menschlichen Gesellschaft, c. Versöhnlichkeit und Milde).

Der Kapuzinerpater und Lektor der Moraltheologie Thomas Villanova Gerster hat eine **Katholische Sittenlehre** herausgegeben, deren ersten Teil („All-

gemeiner Teil") wir in dieser Zeitschrift 1910, S. 510 angezeigt haben. Nunmehr liegt uns auch der II. **Teil: Pflichtenlehre** vor, und zwar in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage (Brixen, Verlagsanstalt Tyrolia; ℳ 6,–). Das Buch ist „für den Schulgebrauch der Theologiestudierenden zusammengestellt" und zwar „nach den bewährtesten Gottesgelehrten". Daraus ergibt sich schon, – was auch die ganze Anlage des Werkes zeigt – daß es dem Verfasser nicht darauf ankam, eine eigentlich wissenschaftliche Fortführung und Weiterführung der Moraltheologie zu versuchen. Aber sein Buch ist ein praktisch angelegtes Kompendium für Lernzwecke und kann auch als Repetitorium recht gut gebraucht werden.

In der Salzburger Kath. Kirchenzeitung 1912, Nr. 23 bringt J. Biederlack S. J. **Weiteres zur Lehre von der Kompetenz der Kirche in weltlichen Angelegenheiten** in Anlehnung an die bekannte Schrift von P. Reginald Schultes O. P. **Die Autorität der Kirche in weltlichen Dingen.**

Die Studie von Richard Hartmann **Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends** (Archiv für Religionswissenschaft 1912, S. 137–152) zitieren wir, ohne uns in allem die dort niedergelegten Gedanken zu eigen zu machen.

Pfarrer Felix Gushurst hat bei F. Schöningh (Paderborn) in der bekannten Sammlung Seelsorger-Praxis ein Bändchen über **Seelsorge und XX. Jahrhundert** erscheinen lassen (geb. ℳ 1,–). Er behandelt darin die Seelsorge in ihrem Verhältnis zur Kirche, Schule und Familie, zum Pfarrhaus und Vereinshaus, zu Politik und Erholung. „Da . . . das Jahrhundert, in welchem wir leben, vor allem das Jahrhundert der Tat ist, so sind . . . alle mehr theoretisch-nebensächlichen Fragen entweder nicht berührt oder nur gestreift, alles ist dem Hauptzwecke, nämlich Tat und Erfolg in der modernen Seelsorge untergeordnet" (Vorwort. Im Plaudertone und ohne gelehrten Apparat, getragen von großer Liebe zum Berufe und durchdrungen von seelsorglichem Eifer behandelt der Verfasser eine große Anzahl wichtiger pastoraler Fragen der Gegenwart. In seine kurzen Darlegungen weiß er manches gute Wort und manchen guten Rat einzuflechten. Man lese z. B., was er von der Einrichtung kleiner Seelsorgsbezirke in größeren Pfarreien, von dem Verhältnisse zwischen Pfarrer und Lehrer, von der Werktagsmesse und dem Bücherwesen u. ä. sagt. Daß man bei Ratschlägen mehr nebensächlicher Art hie und da anderer Meinung sein kann, versteht sich bei einem solchen Buche leicht und ist auch zum Teil wohl durch besondere Berücksichtigung Luxemburger Verhältnisse – der Verfasser ist Pfarrer in Redingen (Luxemburg) – erklärlich. So halte ich den Rat, die Gläubigen in ihren Forderungen eines bequemen Sonntagsgottesdienstes nicht allzusehr zu unterstützen, in dem ganzen Zusammenhange auf S. 5 f. für durchaus unangebracht. Aber solche und ähnliche kleine „Schönheitsfehler" sollen uns die Freude an dem sonst trefflichen Buche nicht vermindern.

In der Arbeit **Der Salutismus** (Hochland 1911 12, Heft 6 und 7) gibt Martin Faßbender eine „Kritik und Würdigung der Heilsarmee". Er bespricht die geschichtliche Entwicklung der Heilsarmee, ihre Erscheinungsform, Anschauungsweise und Arbeitsmethode. Trotz allem Verkehrten und Schiefen und Sonderbaren, das sich in der Heilsarmee findet – Faßbender hat recht, wenn er mahnt: „Lassen wir uns nicht beschämen durch die Begeisterung und Energie, mit der trotz Anfeindung, Hohn und Spott die Salutisten ihr Ziel im Auge behalten und Erfolge erobern!"

Die heutigen Tanzbelustigungen vor dem Forum der Moral behandelt Kieffer (Luxemburg) im Pastor bonus 1911 12; der Anfang des Artikels steht im Maiheft 1912.

Der im Straßburger Diözesanblatt 1912, Heft 5 beginnende Aufsatz von Ch. Stoeffler **Beängstigende Zahlen für Elsaß-Lothringen** erörtert auf Grund der Statistik für Elsaß-Lothringen die geringe Zunahme der Bevölkerung, die niedrige und stets sinkende Geburtenziffer sowie das Verhältnis zwischen Einwanderung und Auswanderung.

A. Schmitt S. I. bespricht im Katholik (1912, I 385–96) **Die Notwendigkeit der hl. Kommunion in den neuen kirchlichen Weisungen.** In jüngster Zeit wurde die Ansicht geäußert, die hl. Kommunion sei das notwendige Mittel zur Bewahrung der Gnade, sodaß ohne dieses Mittel, in entsprechenden Zeiträumen angewendet, die Bewahrung der heiligmachenden Gnade nicht nur sehr schwer (die mildere Ansicht), sondern einfach unmöglich sei, auch trotz Anwendung anderer Mittel. Diese strengere Ansicht hält Schmitt in sich für nicht genügend begründet; „noch weniger aber glauben wir, daß die angeführten kirchlichen Aktenstücke die Kontroverse entscheiden". „Eine necessitas medii simpliciter wie bei der Taufe wird nicht bewiesen und würde zu Widersprüchen führen."

Über **Die Marianische Jünglings-Kongregation, ihre Aufgabe und Leitung** erstattete Pfarrer Anton Müller (Brebach) auf der 8. Generalversammlung der Jugendvereins-Präsides des Bistums Trier (14. November 1910 in Saarbrücken-St. Johann) ein Referat, das im Verlag der Trierer Paulinus-Druckerei separat erschienen ist (einzeln ℳ 0,10; in Partien billiger) und in praktischer, knapper Darlegung über die Kongregationen orientiert.

Im Anschluß hieran empfehlen wir gern das Büchlein **Marianische Kongregations-Literatur** für Männer-, Jünglings-, Frauen- und Jungfrauen-Kongregationen, das der Petrus-Verlag in Trier soeben erscheinen läßt (hrsg. von C. Buß; ℳ 0,25). Es wird manchem Kongregationsleiter für die Auswahl geeigneten Stoffes Dienste tun können. H. Müller.

Kirchenrecht.

Wilhelm Kratz S. I., **Ist die Gesellschaft Jesu ein eigentlicher Orden?** (Arch. f. kath. Kirchenr. 92 [1912] S. 92 ff.). „Sowohl die alte, von Klemens XIV. aufgehobene, wie die neue, von Pius VII. wiederhergestellte Gesellschaft war und ist ein Orden im strengen Sinne, der mit Rücksicht auf seine Beobachtung der Armut zu den Mendikantenorden gehört. Seine sämtlichen Mitglieder, Professen wie Nichtprofessen, werden durch die Ablegung der ersten einfachen Gelübde zu Regularen." –

M. Leitner, **Dokumente betreffend das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872** (Passauer prakt. theol. Monatsschr. XXII [1912] S. 495 ff.). Eine übersichtliche Zusammenstellung der reichsgesetzlichen Bestimmungen und der bayerischen Ministerialerlasse mit einigen praktischen und zutreffenden Erläuterungen und dem Nachweise, daß der M.-E. vom 11. März 1912 nur die Tätigkeit der einzelnen Mitglieder des Ordens regelt, während sich das Reichsgesetz mit dem Orden selbst befaßt.

Gerechtigkeit. Warum muß das Jesuitengesetz fallen? Ein Mahn- und Weckruf an das deutsche Volk. (Berlin 1912, Germania; 10 St. ℳ 4,–.) Der anonyme Verf. ist über die Entstehungsgeschichte des Jesuitengesetzes gut orientiert und weist aus den parlamentarischen Verhandlungen das Unbillige und Ungerechte des Gesetzes schlagend nach. Die bekannte Auslegung des Bundesrates und das preuß. Ministerialreskript v. 28. Sept. 1872 werden in ihrer rechtlichen Haltlosigkeit gut beleuchtet.

Graf Paul von Hoensbroech, **Das Jesuitengesetz** (Leipzig 1912, Breitkopf u. Härtel; ℳ 1,–) muß zwar aus „Objektivität" die „wenig glückliche" Fassung des Jesuitengesetzes kritisieren, versucht dann aber in seiner sattsam bekannten Art das Ausnahmegesetz gegen die Jesuiten zu rechtfertigen mit den Behauptungen, daß die Wirksamkeit der Jesuiten staatsgefährlich sei und den konfessionellen Frieden bedrohe.

Da ist der ev. Pfarrer Adolf Schreiber gerechter, welcher zwar den Jesuiten von Herzen gram ist, aber doch seine Schrift: **Gegen das Jesuitengesetz** (Tübingen 1906, J. C. B. Mohr) „aus dem Lebensinteresse evangelischer Frömmigkeit heraus" beschloß mit den Worten: „Gebt der römischen Kirche, was sie glaubt und behauptet nicht entbehren zu können, ihren Jesuitenorden ohne andere Beschränkungen als das gemeine Recht für uns alle" (S. 47).

Gerard Oesterle beantwortet (Theol.-prakt. Quartalschr. [Linz] 65 [1912] S. 55 ff., 537 ff.) die Frage: **Sind exemte Ordensleute auf Reisen verpflichtet, bei ihrem sie begleitenden Mitbruder zu beichten?** mit „Ja", wenn die Ordensregeln oder Statuten die Beicht beim socius idoneus verlangen und der Prälat nicht die Vollmacht hat, von diesem Statut zu dispensieren.

Olga Dobiache-Rojdestvensky, **La vie paroissiale en France** au XIIIe siècle d'après les actes episcopaux (Paris 1911, Alphonse Picard et fils. 190 S.). Die Verf. hält das 13. Jahrh. für besonders wichtig für das innere Leben der Kirche. Dieses will sie kennen lehren aus der bischöflichen Gesetzgebung und sucht zu dem Ende alle Partikularsynoden Frankreichs zusammenzustellen. Ob ihr das faktisch gelungen ist, erscheint mir zweifelhaft. Auf Grund dieser Quellen wird dann hauptsächlich ein Bild des „Pfarrers" gezeichnet. Ganz richtig kann dieses Bild wegen der Einseitigkeit des Quellenmaterials nicht sein; jedenfalls aber ist es rechtlich und kulturhistorisch interessant.

Gaston Baril, **Le droit de l'évêque aux meubles des intestats étudié en Normandie au Moyen-Age** (Caen 1912, E. Domin. 146 S.). Der Verf. beschränkt seine Untersuchung auf die Normandie, weil er dort das bischöfliche Recht am schärfsten ausgebildet glaubt; ebenso beschränkt er sich auf das Recht der Kirche an dem Nachlasse ohne Testament Verstorbener, um so gründlicher in die Einzelheiten eindringen zu können. Das Recht der Kirche an diesem Nachlasse wird abgeleitet aus dem geistigen Interesse, der Sorge für den „Seelteil" (pars animae), Bezahlung der Schulden usw. Die Einzelheiten über den Nachlaßvollstrecker, Vermögensanteil usw. werden in der Tat genau untersucht. Das Recht der Kirche wurde vom Staate heftiger seit dem 15. Jahrh. bestritten und okkupiert. – Wegen der Beschränkung des Themas kann man dem Verf. die geringe Benutzung der allgemeinen Literatur weniger anrechnen.

K. H. Schäfer, **Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII. nebst den Jahresbilanzen von 1316–1375.** Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316–1378. Herausgeg. v. d. Görres-Ges. Bd. II. (Paderborn 1911, Ferdinand Schöningh; ℳ 42,–.) Der 1. Bd. der „Vat. Quell." enthielt die Einnahmen der apostol. Kammer unter Johann XXII. und war von E. Göller bearbeitet. Der ebenso stattliche 2. Bd. schließt sich seinem Vorgänger würdig an. Eine Fülle neuen Materials ist der historischen und kanonischen Forschung hiermit erschlossen. Zunächst fällt der Blick auf die Gesamtführung des päpstlichen Haushaltes. Daraus seien nur einige Daten genannt: Johann XXII. verausgabte insgesamt 4191446 fl. bei einer Gesamteinnahme von 4100000 fl.: da er jedoch von seinem Vorgänger einen Überschuß übernommen hatte und aus seiner

Privatschatulle 445000 Goldgulden beisteuerte, hinterließ er einen Überschuß von 449000 Goldgulden. — Von den Ausgaben entfielen auf den Krieg 63,7%, Beamtengehälter 12,7%, Almosen im weiteren Sinne 7,16%, die Bibliothek 0,16%. Die Kriege wurden im Interesse des dominium temporale geführt; aber die Einnahmen aus dem Kirchenstaat haben sicher weniger als 2% der Pontifikatsausgaben gedeckt! — Zur Charakterisierung der einzelnen Pontifikate mögen folgende Ausgaben dienen: für die Küche gab aus Johann XXII. ca. 2%, Benedikt XII. 1½%, Clemens VI. 8% der Gesamtausgaben; für die Bibliothek sind die Zahlen 0,16%, 0,22%, 0,13%! Überaus wertvoll ist in der Einleitung die Wertvergleichung des Florentiner Goldguldens mit den Edelmetallen und den wichtigsten europäischen Münzen sowie im Anhang die Kurstabelle des Flor. Goldg. — Wir bedauern, daß wir hier die Publikation nicht eingehender besprechen können. Sie ist ein Muster der Editionstechnik für die Gestaltung des Textes und der bequemen Bereitstellung eines gewaltigen Quellenmaterials für die Forschung. Das Buch ehrt den Herausgeber und die Görres-Gesellschaft zugleich.

Vgl. auch Karl Heinrich Schäfer, **Wirtschaftsgeschichtliches von der päpstlichen Kurie im 14. Jahrhundert** in der Wissensch. Beil. d. Germania 1912 Nr. 2 u. 3.

J. Linneborn.

Katechetik.

Vierter Münchener Katechetischer Kurs. Ausgeführter Bericht im Auftrage des Kurskomitees herausgegeben von Dr. Joseph Göttler, Univ.-Professor in München (Kempten und München, Köselsche Buchhandlung; ℳ 3,60). Wie die früheren Münchener Katechetischen Kurse, so hat auch der vierte einen glänzenden Verlauf genommen. Für den Kurs hatte man frühzeitig ein Programm mit einem einheitlichen Thema ausgearbeitet; für das Thema waren maßgebend gewesen die Wünsche, die von den Teilnehmern des dritten Kurses vielfach geäußert waren, es lautet: die religiöse Entwicklung als Grundlage der religiösen Erziehung. Die Vorträge waren doppelter Art; die einen bezweckten die theoretische Grundlegung, die anderen befaßten sich mit der praktischen Durchführung. Alle Vorträge sind im vorliegenden Kursbericht in extenso mitgeteilt samt den sich anschließenden Diskussionen. So gewährt der Bericht ein getreues Bild des Kurses und verschafft auch Nichtteilnehmern in der Hauptsache die Vorteile des Kurses. Auf die gediegenen Vorträge näher einzugehen, würde zu weit führen; ein eingehendes Studium der Vorträge sei eindringlich empfohlen.

Grundstock einer katechetischen Bibliothek. Von Franz Krus S. J. a. o. Prof. an der Theol. Fakultät Innsbruck (Innsbruck, Rauch; ℳ 1,20). Das rege Interesse an der Katechese bringt es natürlich mit sich, daß die Katecheten gern einen Führer durch die katechetische Literatur haben möchten. Diesem Bedürfnis kommt K. in dem vorliegenden Grundstock entgegen. Verf. gruppiert die Literatur in acht Gruppen: Die notwendigsten Lehrbehelfe der Katecheten, Zur Hebung der katechetischen Berufsfreudigkeit, Geschichte der Katechese, Theorie der Katechese, Lehrbücher und andere Lehrmittel für die Schüler, Praktische Lehrbehelfe für den Katecheten, Aus den angrenzenden Gebieten der Gesamtpädagogik und der Heilswissenschaften, Ergänzendes. Ein erschöpfendes Literaturverzeichnis will K., wie schon der Titel besagt, nicht geben; er weist auch ausdrücklich darauf hin, daß es auch noch andere beachtenswerte katechetische Schriftsteller gäbe als die von ihm genannten. Die Katecheten würden wohl dankbar gewesen sein, wenn der Verf. häufiger ein Urteil über den Wert der ein-

zelnen Schriften abgegeben hätte; es geschieht dies nämlich nur selten. Aber auch so ist das Schriftchen eine schätzenswerte Gabe.

Lehrplan für den gesamten kath. Religionsunterricht an Volks-, Bürger- und Fortbildungsschulen der Erzdiözese Salzburg. Vorgeschrieben mit Ordinariatserlaß vom 25. November 1911 (Salzburg, Pustet; ℳ 0,70). Das sehr lehrreiche Schriftchen, an dessen Zustandekommen offentsichtlich sachkundige Katecheten gearbeitet haben, zerfällt in zwei Teile: I. Teil: Grundlagen und Leitmotive; II. Teil: Lehr- und Lektionspläne für die verschiedenen Schulkategorien. Den ersten Teil könnte man fast eine kleine und zwar eine recht gute Katechetik nennen. Der zweite Teil zeigt, daß man stets darauf ausgegangen ist, den bloßen Lehrplan zu einem religiösen Erziehungsplan zu machen, der sich vor allem zur Aufgabe macht, religiös-sittliche Charaktere heranzubilden. Der Lehrplan enthält einen bedeutenden Fortschritt gegen die bisherigen Lehrpläne, bei denen vorzugsweise das Wissen der Kinder ins Auge gefaßt wurde. Es seien auf diesen Lehrplan nicht nur die Katecheten der Elementarschulen, sondern besonders auch die Katecheten an Fortbildungsschulen nachdrücklichst aufmerksam gemacht. Denn in seinem zweiten Teil enthält der Lehrplan eine vorzügliche Stoffangabe für Fortbildungsschulen, auf die einzelnen Stunden verteilt, zugleich mit Literaturangabe für die Behandlung des den einzelnen Stunden zugewiesenen Stoffes.

Katholische Kirchengeschichte für Gymnasien, Lehrerbildungsanstalten, Oberrealschulen und Realschulen. Von Dr. Jakob Hoffmann, Gymnasialprofessor und Religionslehrer am Kgl. Luitpold-Gymnasium in München. 4. u. 5. Aufl. (München, Oldenbourg; ℳ 1,10). Die vorliegende Kirchengeschichte erschien 1907 in 1. Auflage. Verf. geht nicht darauf aus, einzelne Tatsachen und Personen vorzuführen, sondern vielmehr, wie es recht ist, die Schüler einen Einblick in die jeweiligen Zeitverhältnisse tun zu lassen und zu zeigen, daß die Kirche die erste Kulturmacht ist, ja lange Zeit die einzige Kulturmacht gewesen ist. Die Geschichte der Kirche Bayerns wird besonders berücksichtigt, da das Buch für Bayern zunächst bestimmt ist.

Katholische Kirchengeschichte für Mittelschulen. Von Karl Le Maire, Kgl. Professor. In neuer Bearbeitung von Albert Meckes, Kgl. Seminarpräfekt. 5. Aufl. (München, Oldenbourg; ℳ 1,75). Diese für Mittelschulen, Lehrerseminarien usw. bestimmte Kirchengeschichte verfolgt ähnliche Ziele wie das vorgenannte Buch und ist gleichfalls in erster Linie für Anstalten Bayerns geschrieben. Gegenüber den früheren Auflagen weist das Buch nicht unwesentliche und zwar gute Verbesserungen auf.

Anleitung zur Erteilung des Erstkommunionunterrichtes. Von Dr. Jakob Schmitt, Prälat und Domkapitular zu Freiburg. 12. Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 3,–). Schmitts Anleitung ist Jahrzehnte hindurch vielen Geistlichen ein getreuer Führer beim Erstkommunikantenunterricht gewesen. Die Verhältnisse haben sich inzwischen bedeutend verändert, so daß auch der Unterricht sicher nach Stoff und Methode modifiziert werden muß. Der verdiente Verfasser hat nun zwar nur wenige und unbedeutende Veränderungen in seinem Buche vorgenommen, aber gleichwohl wird man auch in Zukunft seine Anleitung noch mit großem Nutzen gebrauchen können. Hohes Alter und Gebrechlichkeit hinderten Sch. leider, das Buch seinen eigenen Wünschen gemäß umzugestalten.

Mit dem vierten Bande ist der **Kommentar zum Katechismus** für das Bistum Rottenburg von Oberschulrat Msgr. Dr. theol. K. Möhler in der vierten, vielfach umgearbeiteten Auflage nunmehr vollständig geworden (Rottenburg, Bader; ℳ 3,40). Der vorliegende Band handelt von den Kirchengeboten, Sünde, Tugend, Vollkommen-

heit und dem Gebete. Bezüglich des Wertes des Kommentars sei auf die Besprechung der früheren Bände verwiesen.

13 Katechesen über das allerheiligste Altarssakrament. Von J. Schneider, Pfarrer, Merl. (Trier, Paulinus-Druckerei; ℳ 0,60). Die Blätter sollen einen Unterricht für Erstkommunikanten gemäß den neuen Bestimmungen bieten. Der Unterricht ist für 12 Stunden gedacht. Der Verf. bietet zwar die notwendigen Lehren den Kindern in einfacher schlichter Sprache, aber er hätte doch noch anschaulicher sein können und mehr Herzensbildung erstreben müssen.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Handbuch der Paramentik von Josef Braun S. I. (Freiburg, Herder; ℳ 6,50, geb. in Leinw. ℳ 7,60. XII u. 292 S.). Es verdient die dankbarste Anerkennung, daß P. Br. der so oft an ihn ergangenen Anregung, ein solches Handbuch zu schreiben, nachgekommen ist. Seine bedeutenden Publikationen haben den Beweis erbracht, daß er wie kein anderer dieses liturgische Teilgebiet beherrscht und darum auch am meisten zur Herausgabe eines Buches berufen war, das vor allem praktischen Zwecken dienen sollte. Hier wird dem Priester gründliche Belehrung nach der technischen, liturgischen und ästhetischen Seite über alles geboten, was ihm bei Neuanschaffung, Konservierung und Restaurierung der Paramente zu wissen nottut. Mit Recht bezeichnet der Verfasser es als nicht zu seiner Aufgabe gehörig, den ganzen wissenschaftlichen Apparat in diesem Buche zur Anwendung zu bringen, wie es in seinem umfangreichen Werke „Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient" geschehen ist. Aber trotzdem bietet er uns auch hier in allen Kapiteln jene wissenschaftlichen Kenntnisse, die allein die sichere Unterlage für praktische Anweisungen abgeben können. Neben der Darstellung nach der heutigen Praxis kommen daher Stoff, Form, Ausstattung und liturgische Farbe der Paramente auch stets unter dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwicklung und der Symbolik zur Betrachtung. Die erschöpfende Reichhaltigkeit des Buches verdient besonders noch insofern hervorgehoben zu werden, als Br. nicht nur die liturgische Gewandung behandelt sondern auch die Paramente, die zur Ausstattung des Altares, der hl. Gefäße und Geräte, des Kirchenmobiliars und der Kirche selbst dienen. Ein sehr reiches Illustrationsmaterial erhöht den Wert und vor allem die Verständlichkeit des Buches. In dem aktuellen Streit der Meinungen darüber, ob reine ungebrochene oder abgetönte gebrochene Farben vorzuziehen seien, nimmt P. Br. unseres Erachtens die allein richtige Mittelstellung ein: „Wähle die Stoffe mit Rücksicht auf die besonderen Umstände, unter denen sie gebraucht werden sollen; dann wird sich von selbst ergeben, ob man im einzelnen Fall zweckmäßiger Zeuge mit reinen oder mit abgetönten Farben zu nehmen hat." Br. empfiehlt also für Kirchen, die dunkel sind, in denen der Altar weit vom Volke entfernt ist, frisch wirkende Stoffe, d. h. solche mit reinen Farben; umgekehrt für helle Kirchen entweder Stoffe in gebrochenen Farben, die aber immer ausgesprochen in den Kreis der Farbe gehören müssen, welche sie darstellen sollen, oder Stoffe mit reinem, aber tiefem dunklen Farbenton. Schreiende Farben will auch er nirgends verwandt wissen. Geistlichen und Priesteramtskandidaten muß dieses Handbuch angelegentlichst zur Anschaffung empfohlen werden. Mehrere Ordinariate, so das Paderborner, Freiburger und Rottenburger, haben dies offiziell in ihren Amtsblättern getan.

Zur Brevierreform liegen uns folgende Neuerscheinungen vor: **Das Breviergebet** nach der Konstitution Pius' X. Divino afflatu. Von R. Bernh. Rasche.

Dritte verbesserte Auflage (Paderborn, Bonifatiusdruckerei; M 0,50). R.s Broschüre ist bis jetzt von den uns bekannten die reichhaltigste. In die neue Auflage sind alle bisher getroffenen Entscheidungen der Ritenkongregation aufgenommen (vgl. Besprechung auf S. 258 dieses Jahrgs.). – **Das neue Brevier.** Kurze Anleitung zum Breviergebet nach den neuesten päpstl. Bestimmungen. Von P. Hardy Schilgen S. I. (Köln, Bachem; M 0,50. 32 S.). Das Wesentliche des neuen Breviers, die verschiedenen Offizien und die einzelnen Teile des Offiziums werden in sehr knapper, aber doch äußerst klarer und leichtfaßlicher Form erklärt. – **Anleitung zum Breviergebet und zur Feier der heiligen Messe** nach der Konstitution Divino afflatu. Von Dr. Patriz Gruber (Graz, Moser; M 0,20. 16 S.). Diese Anleitung stellt in fünf Regeln nur die wichtigsten Bestimmungen zusammen und setzt darum für das, was in diesen nicht erwähnt ist, auch schon für dieses Jahr ein neues Direktorium zur Ergänzung voraus. – **Conspectus pro Officio divino** iuxta novum Psalterium novasque Rubricas recitando (Regensburg, Pustet; M 0,40. 32 S.). Für die Sonn- und Serialtage, die bevorzugten Feste, die Duplizia, Semiduplizia, Simplizia und Vigilien werden alle einzelnen Teile des Offiziums so, wie es in den Direktorien geschieht, angegeben. Geistlichen, denen die Angaben in letzteren für die richtige Rezitation des Breviers noch nicht ausreicht, dürfte dieser Conspectus eine sehr willkommene Ergänzung dazu sein. – Als Separatabdruck aus der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift erschienen die **Schemata** ad recitanda varia Officia Breviarii Romani secundum Constitutionem Apost. Divino afflatu (Akadem. Preßvereinsdruckerei in Linz, M 0,20. 7 S.). – An Abhandlungen über die Brevierreform in theologischen Zeitschriften und Pastoralblättern seien genannt: Die Brevierreform. Von Stiftsdechant Prof. Dr. V. Hartl (Katholik, Jahrg. 1912, Bd. IX S. 200 ff.). (Vgl. S. 167 des lfd. Jahrgs. dieser Zeitschr.) In dem „Ausblick in die Zukunft" spricht er sehr berechtigte Wünsche hinsichtlich der weiteren Brevierreform aus: so pietätvolle Revision der Textgestalt der Psalmen; neue Auswahl der Lesungen in der ersten Nokturn, unter besonderer Berücksichtigung des Neuen Testamentes; Abfassung der zweiten Nokturn im Geiste und in der Art der hl. Schrift, dazu Ausscheidung alles dessen, was nicht nachgeahmt werden kann; Anführung nur der hervorstechendsten Tugenden des Heiligen (diese aber auch in konkreter anschaulicher Lebendigkeit einzelner Beispiele); bei Abfassung der dritten Nokturn nach Möglichkeit Benutzung der Schriften des betreffenden Heiligen, auch wenn diese aus der jüngsten Zeit stammen. – Die Konstitution Pius' X. Divino afflatu über die Neugestaltung des Breviergebetes. Von Dr. Witteler (Kölner Pastoralblatt, Jahrg. 1912, Heft 2 Sp. 33–40). – Die Brevierreform Pius' X. und die neuen Rubriken. Von Dr. Jos. Grosonn (Theol.-prakt. Quartalschrift 1912, II. Heft S. 288–325). – Das neue Brevier. Von Dr. Jos. Lippl, Subregens (Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau, 22. Bd. 6. Heft. – Zur neuen Brevierreform. Von Dr. Cyrill Riehl (Straßburger Diözesanblatt 1912, Heft 3 S. 104.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Aus der Zeitschr. für Missionswissenschaft notiere ich den höchst beachtenswerten Artikel von Prof. Schmidlin **Die missionsgeschichtliche Methode** (1912, 101–114), ferner den Aufsatz von P. Freytag S. V. D. über **Die Missionsmethode des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen** (114–128). P. Pietsch O. M. I., **Die Vorbildung**

der katholischen Missionare (128–138) stellt fest, daß für den Missionar grundsätzlich dasselbe Bildungsmaß verlangt werde wie für den Weltklerus. Bei mehreren Anstalten sei dieses Ziel schon erreicht, bei anderen sei es nur noch eine Frage der Zeit. Als schwache Seite wird hervorgehoben „die fachwissenschaftliche Ausbildung der Missionare, in jenen Fächern nämlich, die für die spätere Berufsarbeit von Bedeutung und mit den allgemein priesterlichen Erfordernissen noch nicht gegeben sind". Implizite ist damit auch einem Bedürfnis Ausdruck gegeben, das sich namentlich in den asiatischen Missionen täglich fühlbarer macht. Wir bedürfen dringend einer größeren Anzahl von Männern, deren Begabung und Ausbildung auch den höchsten geistigen Anforderungen, vornehmlich auf dem Gebiete des Hochschulwesens und der Literaturpflege, gewachsen ist. Es ist ein ungesundes Verhältnis, wenn in Süd- und Ostasien fast nur die Gesellschaft Jesu sich diesen Aufgaben widmet. Eine sorgfältige Auswahl und die fachmännische akademische Ausbildung der für wissenschaftliche Betätigung geeigneten Kräfte darf daher als eine der wichtigsten Pflichten der in den Kulturländern Asiens wirkenden Orden und Missionsgesellschaften bezeichnet werden. Sehr zu wünschen wäre aus demselben Grunde, daß eine Anzahl geistlicher Oberlehrer, die bereit sind, die Entsagungen des Missionslebens auf sich zu nehmen, den Missionsgesellschaften sich anschlössen.

Unter dem Titel **Eine missionsgeschichtliche Quellenpublikation** (Laacher Stimmen 1912, Bd. I, 64–81) bespricht P. Huonder S. I. das vielbändige Werk von Beccari S. I. Rerum Aethiopicarum Scriptores inediti a saeculo XVI ad XIX, um dadurch die bei ähnlichen Unternehmungen zu beobachtende Methode zu beleuchten und den relativen Wert der Propaganda-Dokumente ins rechte Licht zu stellen. Für die grundsätzliche Beurteilung der römischen Kongregationen ist folgende Äußerung Huonders über die Propaganda von Interesse (79): „... mit der Zentralisierung der Gewalt in der Hand einer Behörde ist auch die Gefahr gegeben, daß letztere, falls einseitig oder falsch informiert oder unter den beherrschenden Einfluß einer einzelnen Partei geratend, Verfügungen und Entscheidungen trifft, die nichts weniger als segensreich wirken. Daß die Propaganda im 17. Jahrhundert dieser Gefahr nicht immer entging, dafür bietet gerade die aktenmäßige Geschichte der äthiopischen Mission sehr bemerkenswerte Beispiele, auf welche Beccari mit erfrischender Offenheit hinweist. Es ist unglaublich, wie leichtgläubig damals gewisse Leute auch im Schoße der Propaganda waren, sobald es sich um Anklagen gegen die Jesuiten handelte, und zu welchen Inkonsequenzen man sich durch unsachliche Zu- und Abneigungen hinreißen ließ."

Unter dem sozialen Gesichtspunkt behandelt P. du Coëtlosquet S. I., **Au Paraguay** (L'Action Populaire Nr. 217 u. 218, 25 u. 26 S. Paris, Lecoffre, rue Bonaparte 90; pro Nummer Fr. 0,25) in übersichtlicher Darstellung das wirtschaftliche System der Reduktionen in Paraguay, ihre Hindernisse und ihre Beurteilung in der Geschichte.

Der **Jahresbericht 1911** der Kapuzinermission auf den Karolinen, Marianen und Palau-Inseln, hrsg. von P. Kilian Müller O. Cap. (Ehrenbreitstein 1911, 64) gibt außer den Missionsberichten und -Statistiken über diese schwierige Mission einen Überblick über die Geschichte von Ponape seit 1882 und den Verlauf des Aufstandes auf dieser Insel von Oktober 1910 bis Februar 1911. Besonders sei hingewiesen auf die wichtigen Ausführungen über die katholische und die protestantisch-amerikanische Mission und der letzteren politische Tätigkeit zur Zeit der spanischen Kolonialperiode, speziell S. 13. Genauere Belege und Berücksichtigung der protestantischen Darstellungen hätten allerdings nicht fehlen sollen.

Kanso Utschimura, **Wie ich ein Christ wurde.** Bekenntnisse eines Japaners (Stuttgart 1911, D. Gundert; ℳ 1,50. 4. Aufl., 162 S.) ist die Selbstbiographie eines gebildeten protestantischen Japaners, der sich keiner kirchlichen Gemeinschaft angeschlossen hat. Theologisch Gebildeten, speziell Missionaren, die sich über die mancherlei unrichtigen Ansichten des geistvollen Japaners ein Urteil zu bilden vermögen, wird das Buch eine reizvolle und lehrreiche Lektüre bieten. Über die protestantischen amerikanischen Missionare fällt hier und dort eine scharfe Kritik ab. Manchen wird es interessieren, was der frühere Heide über die Vorzüge des Christentums gegenüber dem Heidentum trotz der großen Schattenseiten im Leben der christlichen Völker zu sagen hat.

Les Missionaires de Scheut. Leurs Missions et leurs œuvres (Institut des Missions Scheut-lez-Bruxelles 1911, 102 S., Fr. 2,–). Die hübsch illustrierte Schrift ist ein brauchbarer Bericht über die Organisation und Tätigkeit der bedeutenden belgisch-holländischen Missionskongregation von Scheutveld bei Brüssel, die erst 1864 von Abbé Verbist gegründet, heute in China die Mongolei, Kansu und Kuldscha, in Afrika einen namhaften Teil des Kongostaates missioniert und auch auf den Philippinen ein großes Arbeitsfeld erhalten hat. Die wichtigeren Anstalten und Arbeitsmethoden in den verschiedenen Gebieten kommen übersichtlich zur Darstellung.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Von Wilh. Neuß (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, ℳ 10,–; geb. ℳ 12,–). Die bekannte Doppelkirche in Schwarzrheindorf bei Bonn ist mit einem der Mitte des 12. Jahrhunderts entstammenden Bilderzyklus ausgestattet, welcher dem Buche Ezechiel entnommen ist. Der durchaus singuläre Charakter dieses Zyklus und die Tatsache, daß die Fragen nach dem Motiv der Heranziehung eines so wenig populären Stoffes und nach dem Gesichtspunkt der Auswahl der dargestellten Szenen bisher wenig oder gar nicht geklärt wurden, veranlaßten Verf. zu seiner weitausholenden und tiefdringenden Untersuchung. Von einem Deutungsversuch der Schwarzrheindorfer Bilder ist sie zu einer Erforschung des Verhältnisses der theologischen Auffassung des Buches Ezechiel zu seiner Verwertung in der bildenden Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts überhaupt ausgewachsen. Nachdem Verf. in der Einleitung eine Übersicht über den Inhalt des Buches Ezechiel unter Betonung der für die Kunst besonders bedeutsamen Abschnitte vorausgeschickt hat, zeigt er im ersten Teile seiner Arbeit die Entwicklung der theologischen Auffassung des Buches, beginnend mit der Auffassung, welche das Neue Testament widerspiegelt, und endigend mit jener der Theologen des 12. Jahrhunderts. Der zweite Teil bringt die Verwendung des Buches Ezechiel in der Kunst während desselben Zeitraumes zur Darstellung. Handelt es sich anfangs nur um einzelne ezechielische Motive, so finden sich zuerst in karolingisch-ottonischer Zeit auch größere Zyklen zum Buche des Ezechiel und zwar als Buchillustrationen, so in der Bibel von Rosas, der Bibel von Farfa und im Pariser Haimokommentar. Die romanische Zeit brachte dann neben einer Fülle von Einzeldarstellungen nach Ezechiel als einzigen Gesamtzyklus den der Unterkirche von Schwarzrheindorf und damit den einzigen ezechielischen Freskenzyklus überhaupt. Den Schlüssel zum Verständnis dieses bedeutsamen Zyklus findet Verf. in der christologischen Deutung, welche Rupert von Deutz dem Buche Ezechiel gegeben hat. Als Ergebnisse von allgemeinerer Bedeutung bringt die Untersuchung einmal die Erkenntnis

von der Macht der theologischen Gedanken in dem behandelten Zeitraum überhaupt sowie von der Macht der jeweiligen theologischen Auffassung über die traditionellen Typen der künstlerischen Darstellung und zum anderen eine Bestätigung der weitgehenden Abhängigkeit unserer abendländischen Kunst vom Orient. In einem ersten Anhang führt Neuß den Nachweis, das als Verfasser des Haimokommentars nur der Mönch Haimo von Auxerre (nicht Haimo von Halberstadt u. a.) in Betracht kommt. In einem zweiten Anhang bietet Ildefons Herwegen O. S. B. eine Erklärung des neutestamentlichen Gemäldezyklus in der Oberkirche zu Schwarzrheindorf. Das in seinen theologischen wie in seinen kunsthistorischen Ausführungen gleich gediegene Werk erhielt durch den Verlag eine durchaus vornehme und würdige Ausstattung. Die beigegebenen 85 Abbildungen sind tadellos und bringen zum Teil bisher unveröffentlichtes Material. Die Arbeit ist zugleich die würdige Einleitung (Heft 1 u. 2) einer größeren Monographiensammlung, welche unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens" durch Ildefons Herwegen O. S. B. neuerdings herausgegeben wird. Wir wünschen diesem wichtigen, das weite Gebiet der Mönchsgeschichte in seinem ganzen Umfange berücksichtigenden Unternehmen viele weitere dem ersten gleichwertige Beiträge.

Die Herabwürdigung der deutschen Kunst durch die Parteigänger des Impressionismus. Von Theodor Alt (Mannheim, F. Nemnich; ℳ 8.50, geb. ℳ 12,–). Die großen Erfolge, welche die moderne von Frankreich nach Deutschland importierte impressionistische Kunst errungen hat, beruhen weniger auf dem wahren Wert ihrer Leistungen als auf einer geschickt geführten Reklame des Kunsthandels, deren Einfluß sich augenscheinlich weder Museumsleiter noch Kunstkritiker haben entziehen können. In letzter Zeit mehren sich indes die Proteste gegen das Ungesunde der vorab noch herrschenden Kunstrichtung. Mehr als die übrigen ist das vorliegende Buch ein wohlbegründeter und wuchtiger Protest. Verf. macht sich seine Aufgabe nicht leicht. Er will die Lehren, auf welche sich der Impressionismus stützt, durch schlüssige Beweisführung entkräften. Da dies jedoch unmöglich ist ohne Berufung auf allgemein gültige Grundsätze der ästhetischen Beurteilung, widmet er den ersten Teil seiner Arbeit der Aufdeckung der in der menschlichen Vernunft begründeten Gesetze des Schönen. Im zweiten umfangreicheren Teil seiner Arbeit erörtert er zunächst Begriff und Wesen des Impressionismus, um dann in eine eingehende Kritik seiner Theorien einzutreten. Mit wahrer Genugtuung liest man seine Ausführungen über die verhängnisvolle L'art pour l'art-Devise und die aus ihrer Annahme resultierende Selbstüberhebung der Künstler, welche eine Hauptursache des Verfalles wurde. Schonungslos werden die Schwächen der „Malerei der Faulheit" aufgedeckt, schonungslos auch die Praktiken des gewinnsüchtigen, skrupellos arbeitenden Kunsthandels. Als Beispiel eines in seinen Ansichten schwankenden aber jeder neuen Kunstmode unfehlbar zustimmenden Kunstliteraten erscheint Meier-Gräfe. Was Alt über diesen Begriffsverwirrer schreibt, ist eine wahre Hinrichtung. Wenn wir auch nicht jeden Satz des vorliegenden Buches unterschreiben möchten, namentlich nicht alle Ausführungen des ersten Teils, so können wir doch das Buch, als Ganzes gewertet, nur wärmstens empfehlen. Allen, die sich für die moderne Kunst interessieren, wird es reiche Belehrung bieten. Die Gegner werden wahrscheinlich versuchen, es totzuschweigen.

A. Fuchs.





Belgien und Holland.

Die Leser von Theologie und Glaube werden schon aus den Tagesblättern mit Vergnügen das herrliche Wahlresultat vom 2. Juni ersehen haben. Es hat die Mutmaßungen der größten Optimisten noch weit übertroffen; hatten doch manche Katholiken, eingeschüchtert durch die Koalition sämtlicher gegnerischen Kräfte gegen die einzige katholische Partei, selbst an die Möglichkeit einer Niederlage gedacht. Weniger Verzagte erhofften immerhin nur eine Wahrung der bisherigen Mehrheit von sechs Stimmen; und sogar unser Premier, Baron de Broqueville, den fast jedermann für einen Ultraoptimisten hielt, wagte nur eine Mehrheit von 10—12 Stimmen vorherzusagen. Wir geben hier eine Übersicht über die Parteiverhältnisse der beiden alten und neuen Kammern.

	Alte Kammer.	Neue Kammer.[1]
Katholiken:	86	101
Liberale:	44	44
Sozialisten:	35	39
Christl. Demokr.:	1	1
Mehrheit der Kath.:	6	16

	Alter Senat.	Neuer Senat.[2]
Katholiken:	48	54
Liberale:	31	31
Sozialisten:	4	8
Mehrheit der Kath.:	13	15

Wie man sieht, hat sich die katholische Mehrheit bedeutend verstärkt, und was mehr besagen will, es ist keine künstliche, denn den 1 349 439 katholischen Stimmen stehen nur 1 247 440 Stimmen der vereinigten Gegner gegenüber, was einer faktischen Mehrheit von 101 999 Stimmen auf unserer Seite entspricht. Nach der Statistik haben die Katholiken annähernd 40 % der Stimmen in den wallonischen Landesteilen und 61 % in Flandern, Brüssel mit einbegriffen, erhalten. An den früheren Wahlen gemessen, läßt sich ein zweifelloser Fortschritt des katholischen Gedankens nicht nur in Flandern, sondern auch in der Wallonie feststellen.

Die Frage nach dem Grunde dieses unerwarteten Erfolges der katholischen Regierung läßt sich nicht mit einem Worte beantworten, denn die öffentliche Meinung kommt unter dem Einflusse verschiedener Faktoren zustande, die man nicht immer leicht eruieren kann.

---

[1] Entsprechend dem Bevölkerungszuwachse um 20 Sitze vermehrt.
[2] Desgl. um 10 Sitze.

Eine der Hauptursachen war vielleicht die, daß der Wahlkampf einen fast ausgesprochen religiösen Charakter angenommen hatte. Kammerauflösung und Wahlen drehten sich um die Schulfrage, und diese war auf die kurze Formel gebracht: Konfessionslose Staatsschule oder konfessionelle freie Schule! Wo die Katholiken sahen, daß es sich um die Seele ihrer Kinder und um ihre religiösen Überzeugungen handelte, da entstand in ihnen ein Gefühl der Einheit und solidarischen Kampfesfreudigkeit, ja der Begeisterung, wie sie das Land seit 1884 nicht mehr erlebt hatte. Daher gab es abgesehen von Dinant, wo es nicht gelang Katholiken und katholische Demokraten zu einigen, keinen Mißton im Zusammenspiel. Überall dasselbe Programm, dieselbe Kampfesweise. Leute, die niemals sich politisch betätigt hatten, stürzten gesenkten Hauptes in das Kampfgewühl. Wohlgemerkt, unsere Gegner selbst halfen uns, den Kampf auf das religiöse Gebiet zu übertragen. Um das Schulprojekt der Regierung zu bekämpfen, fanden sie es für gut, im Lande zu verbreiten, daß die Klöster das Geld der Steuerzahler aus deren Tasche in die eigene leiten würden und jährlich einen Staatszuschuß von 20000000 Fr. erhielten. In ihrem Hasse gegen die Religion ließen sie sich zu den heftigsten Anwürfen und den gemeinsten Schmähungen gegen das „schwarze Gezücht" hinreißen, das Belgien mit dem baldigen, völligen Zusammenbruche bedrohe. Auf der anderen Seite hatten die Sozialisten und Liberalen bei der Besprechung des Kolonialbudgets die Unklugheit begangen, in offenem Parlamente unsere tapferen Missionare, die sich an der zivilisatorischen Erschließung des Kongo betätigen, anzugreifen. Das bekam ihnen schlecht. Nicht nur daß sie mit ihren ordinären Machenschaften nichts erreichten als allseits Entrüstung und Ekel, sie gaben auch den Katholiken eine unverhoffte Gelegenheit, nun ihrerseits die Offensive zu ergreifen. In allen bedeutenden Zentren organisierten unsere Agitatoren Protestversammlungen, in denen Abgeordnete und Missionare das Wort ergriffen, um die Ehre unserer Ordensleute zu rächen und die Böswilligkeit ihrer Verleumder zu entlarven, indem sie daran erinnerten, daß unsere Kolonie diesen Edelsten unter den Edlen zu verdanken ist. Allgemach merkten denn auch einige Zeitungen der Opposition das Verkehrte dieser Taktik: das Volk kannte ja zu gut unsere Ordensleute und hatte ihre Religiosität zu sehr vor Augen, als daß man sie in ein schiefes Licht hätte bringen können.

Ein weiterer Grund unseres Sieges ist der, daß die katholische Partei, die Regierung an der Spitze, sich auf den Boden eines volkstümlichen, sozialen Programmes gestellt hat. Vor einigen 15 Jahren noch sahen manche Größen im katholischen Lager die Entwicklung der Gewerkschaftsbewegung mit scheelem Auge an. Die Zeiten sind glücklich vorüber. Der unaufhörliche Fortschritt des Sozialismus, der auf das Konto der Gewerkschaften zu setzen war, hat den Verblendetsten die Augen geöffnet. Aus eigener Erfahrung lernten sie die Wahrheit der soliden Doktrin kennen, die der große Leo XIII. in seiner sozialen Enzyklika Rerum Novarum dargeboten hat. Fas est et ab hoste doceri! Unter der kraftvollen Ermunterung der Bischöfe hat die katholische Gewerkschaftsbewegung in der letzten Zeit bedeutende Fortschritte gemacht: ich habe die Statistik gerade nicht zur Hand, aber ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich sage, daß, wenn dieser Fortschritt stetig bleibt, in Bälde unsere Syndikate die sozialistischen an Mitgliederzahl übertreffen werden. Somit ist es unbestreitbar, daß die katholische Partei gegenwärtig sehr populär ist und ihre Anhänger in Stadt und Land zählt. Diese Tatsache hat die Sozialisten sehr betroffen gemacht, als sie bei den eindrucksvollen Kundgebungen der Katholiken die stolzen Bataillone christlicher Arbeiter vorbeimarschieren sahen. Die Regierung selbst hat nicht wenig zu diesem Stande der Dinge beigetragen, sowohl durch zahlreiche soziale Gesetze, als auch

durch geldliche Unterstützung der Arbeiterorganisationen, und es ist für keinen ein Geheimnis, daß sowohl das gegenwärtige Ministerium wie auch das Ministerium Schollaert in seiner Gesamtheit ausgesprochen demokratisch ist. Die Soziale Aktion hat die katholische Partei verjüngt.

Der auffallende Sieg der belgischen Katholiken über ihre vereinten Gegner ist endlich zu einem großen Teile auch den großen taktischen Fehlern der Liberalen und Sozialisten zu verdanken. Wir haben schon oben ihre blöden Angriffe gegen Klöster und Missionare angedeutet, die sich um so seltsamer ausnehmen, da sie von Leuten stammen, die sich gern die Vorkämpfer der Freiheit, auch der religiösen, nennen. Aber sie begingen einen noch weit verhängnisvolleren Fehler. Da sie um jeden Preis zur Macht gelangen wollten und nur dies eine Ziel im Auge behielten, so brachten sie, des Sturzes der, wie sie sagten, durch 28 Jahre Herrschaft abgenutzten Regierung sicher, eine Einigung und Kartellierung der Sozialisten und Liberalen zuwege. Es liegt auf der Hand, daß zwei Parteien, deren Programme sich schnurstracks zuwiderlaufen, sich nur unter Verleugnung ihrer Prinzipien im Kampfe einen können; eine Partei aber, die ihre Prinzipien preisgibt, begeht Selbstmord. Daher war denn auch das Wahlprogramm des Kartells durchaus negativ und ließ sich zusammenfassen in dem Ruf: A bas la calotte! A bas les couvents! A bas le gouvernement! Es lebe das allgemeine, einfache, reine Wahlrecht! Auch dieser letzte Satz war dem Programm der Sozialisten entnommen, da die Liberalen bis dahin durch das Pluralwahlrecht ihre Kraft behalten hatten. Ein Blick in die obige Aufstellung genügt, um die Überzeugung zu verschaffen, daß das Kartell der Totengräber des Liberalismus gewesen ist. „Diese Partei hat Freiheit und Programm geopfert, um einen Verbündeten zu gewinnen, der darauf aus ist, sich überall an seine Stelle zu setzen, der täglich einen Schritt nach dem anderen in seine Domäne tut, ihm hier einen Sitz, dort eine Anzahl Wähler abzunehmen.“[1]

Viele Liberale haben sich geweigert für die verbündeten Sozialisten zu stimmen, die ihre Arbeiter zum Streik reizen und den Krieg wider das Kapital predigen; andere sahen ein, daß die Sozialisten nichts von ihrem Programm opfern wollten, und schreckten daher zurück vor den Konsequenzen, zu denen ein Sieg der republikanischen Elemente hätte führen können; vielleicht erinnerten sie sich klugerweise an Heldentaten à la Bonnots, Valets usw. in Frankreich, woraus dann die Katholiken geschickt ihren Nutzen zogen, indem sie die Verwandtschaft von Sozialismus und Anarchismus ans Licht rückten. Sicherlich ist da bei vielen an Stelle der Parole: Lieber Türk als Papist! die andere getreten: Lieber Papist als Sozialist!

Was aber auch die Ursache unseres Sieges sein mag, die große Frage für die Katholiken ist jetzt die, wie sie den Sieg ausnützen sollen. Es ist ja oft leichter eine Schlacht zu gewinnen, als die Errungenschaft auszuwerten. Einmütige Geschlossenheit der katholischen Partei, unerschrockenes Auftreten gegenüber den Drohungen der über ihre Niederlage rasenden Gegner, ruhige Besonnenheit gegenüber den Schwierigkeiten im Lande und Parlamente, noch eindrucksvolleres Betonen des sozialen Programmes, unablässiges Eintreten für Beschaffung der nötigen Mittel, dem Arbeiter die versprochene Pension von einem Franken pro Tag zu sichern, endlich Schaffung eines guten Schulgesetzes! Das sind die Bedingungen; und der Sieg, der durch die letzten Wahlen wenigstens für acht Jahre gesichert ist, wird sich dauernd an ihre Fahnen heften.

---

[1] J. van den Heuvel, Staatsminister, „Le Passé et l'Avenir du parti catholique“ im „Correspondant“ vom 25. Juni.

Sicherlich hat man nirgendwo mit größerem Interesse den Umschwung im belgischen Wahlkampfe beobachtet als bei unseren Nachbarn im Norden. Nirgendwo wird der Ausfall der Wahlen größere Genugtuung ausgelöst haben als bei den christlichen Parteien Hollands, denn die Niederlage der Antiklerikalen in Belgien ist von guter Vorbedeutung für die holländischen Wahlen im Jahre 1913. Der Ausgang der deutschen Reichstagswahlen hatte zu den düstersten Betrachtungen Anlaß gegeben; wenn auch noch die katholische Regierung von Brüssel gefallen wäre, würde Mutlosigkeit und Verwirrung in den Reihen der christlichen Parteien Platz gegriffen haben, um so mehr als die holländischen Wahlen sich ungefähr um dieselbe Frage drehen dürften, wie die belgischen, nämlich um die Schulfrage. Die verschiedenen politischen Parteien waren nämlich einhellig zu der Ansicht gekommen, daß die Verfassung einiger Amendements bedürfe, und die Königin hatte eine staatliche Kommission ernannt, die eine Revision der Verfassung vorbereiten sollte. Diese Kommission setzte sich zusammen aus Anhängern der verschiedenen Parteien und hat soeben ihren Bericht veröffentlicht. Wenn die Kommission auch nicht zu einem positiven Vorschlag gekommen ist bezüglich der Änderung der Wahlgesetze, so hat sie doch zwei Thesen formuliert, die das lebhafteste Interesse der Katholiken und Protestanten wachrufen müssen. Sie will die staatliche Subvention an die einzelnen Konfessionen pro tausend Gläubigen und pro Jahr auf 455 fl. normiert wissen, und – das ist die Hauptsache – wünscht eine Änderung der den Unterricht betreffenden Paragraphen der Verfassung.

Nach der gegenwärtigen Verfassung ist die konfessionslose Staatsschule die Norm, sie wird allein aus öffentlichen Mitteln unterhalten, die konfessionellen Privatschulen sind nur subsidiär und werden staatlich unterstützt. Wir haben schon früher bemerkt, wie wenig dieser Stand der Dinge die Sympathien der christlichen Parteien und des Ministeriums Heemskerk genießt. So schlug denn die Mehrheit der Kommission vor, daß in der revidierten Verfassung der Privatunterricht die Norm sein solle, während Staatsschulen nur da eingerichtet werden sollen, wo die privaten Schulen nicht ausreichen, und daß ferner beiden Schulgattungen die gleichen finanziellen Vorteile gesichert werden sollen. Für die Erhaltung der christlichen Regierung in Holland wäre es zu wünschen, daß der große Wahlkampf im Jahre 1913 sich um die Parole „Für oder wider die christliche Schule“ drehe. Denn allem Anscheine nach ist die Mehrheit des holländischen Volkes für die religiöse Schule.

Wohlgemerkt, ich sage nicht, daß die Verfassung angenommen wird, im Falle die christlichen Parteien am Ruder bleiben dürften . . .

Antwerpen, 2. Juli 1912. Prof. Aug. Bruynseels.



(13. 8. 12.)



„Vom Mädchen zur Frau".

Von P. Saedler S. I., München.

Unter diesem Titel erschien vor einigen Monaten im Verlage von Strecker und Schröder in Stuttgart ein Buch, das die Verfasserin Frau Dr. Emanuele Meyer als zeitgemäßes Erziehungs- und Ehebuch allen reifenden Töchtern, Gattinnen, Müttern und Volkserziehern widmet. Dasselbe fand solchen Anklang, daß innerhalb acht Wochen schon das 17.–19. Tausend zur Ausgabe gelangte. Heute wird es bereits durch Hunderttausende von Händen gewandert sein. Die Verfasserin kam mit der Vollendung dieser Arbeit einem schon lange an sie gerichteten Wunsche nach und war auch ohne Zweifel wie wenige berechtigt und berufen, zu der brennenden Tagesfrage, um die es sich hier handelt, das Wort zu ergreifen. Und, fügen wir es gleich bei, sie verdient auch weithin Gehör zu finden als eine jener außergewöhnlichen Frauen, die der Mitwelt etwas zu sagen haben. Freilich, wenn es wahr ist, daß große Frauen in Extremen denken und empfinden, dann ist auch die Verfasserin nicht ganz aus der Art geschlagen. Trotzdem bleibt es aber wahr, daß die moderne Kulturwelt mit ihrem maß- und rücksichtslosen Triebkult und ihrer sexuellen Verseuchung vor der flammenden Entrüstung dieser Debora zumeist kleinlaut verstummen muß. „Hier lege ich nieder den Ausdruck einer schmerzvoll tiefen, unabweisbaren Überzeugung, der Gewissen gewordenen Erkenntnis des Menschen, des Weibes – des Arztes in mir." An Worten, die solchem Ursprunge entstammen und ihre Herkunft auf jeder Seite bezeugen, mäkelt und nörgelt man nicht, vor ihnen ist man bereit sich zu beugen, wie das Geleitwort sagt, als vor dem Hochflug einer adeligen Seele. Wo wir den begeisterten Lobsprüchen der Kritik nicht beistimmen können, da geschieht es aus derselben Nötigung eines um die Seele des Volkes ringenden priesterlichen Gewissens und aus dem heißen Verlangen heraus, daß die edle Mahnerin nur nach oben, nur der Sonne entgegen führen möge.

Viele werden das Buch wieder und wieder lesen und sich an seiner Kraft erneuern. Es ist nicht wie die anderen seinesgleichen ein stilles Reformgesäusel, es ist eine Windsbraut durchtost von einem glutvollen Idealismus und getrieben von einer Energie, mit der man sich auseinandersetzen muß. Wenn wir seine hohen Vorzüge erheben, so soll uns das kein Freibrief sein,

nachher nach Rezensentenart um so ungehinderter zu tadeln. Wir wollen überhaupt nicht das Buch besprechen, wir wollen es als Kulturtat würdigen. Das Lob, das wir aussprechen, entspringt einem wahren Herzensbedürfnisse, die innerste Zustimmung zu so viel tapferen und befreienden Worten laut und vernehmlich zu erklären. Wie manche Seite weckt nicht den freudigsten Widerhall! So denken sie alle, alle und doch so wenige, die mit dem Volke und für das Volk leben, die mit blutendem Herzen Tag für Tag Zeuge sein müssen, wie die zuchtlose Genußsucht immer tiefer in das Heiligtum der Familie eindringt und gottgeschlungene Bande entweiht, wie die Art der Frivolität und Sittenlosigkeit unausgesetzt in die Eiche unserer Volkskraft herniedersaust, wie ein Geschlecht heranwächst, das leichtfertig auf Güter verzichtet, die seine Väter mit aller Inbrunst als die heiligsten gehütet haben. In dieser Zeit mit ihren Bünden für Schönheit und Vielehe, Perversität und Rassenzucht, mit ihrer Lehre, daß eheliche Treue durch Takt und Diskretion ersetzbar sei, wie sie noch jüngst Fanny von Reventlow mit vollendeter Dreistigkeit verkündete, wer wollte da auch nur einen Bundesgenossen im Kampfe um alles verschmähen?

Die Verfasserin sieht mit Recht den tiefsten Grund unserer gesellschaftlichen Schäden und die treibende Kraft unseres sittlichen Niederganges in der drohenden physischen und moralischen Entartung des weiblichen Geschlechtes. Soll Rettung kommen, dann muß das 20. Jahrhundert das Zeitalter der Edelfrau werden; denn die Frau ist nun einmal zur Hüterin von Zucht und Sitte bestellt. „Das Weib ist körperlich wie geistig der Wurzelboden eines Volkes, in des Weibes Wesen liegt wohl oder übel der Menschheit Schicksal beschlossen, — des Weibes Erziehung müßte eines Volkes vornehmste, weil wichtigste Tat sein.“ Müßte sein, ist es aber bei uns nicht. Wie sehr wir sie unterschätzen zum allergrößten Schaden der Nation, beweist schlagend die Vernachlässigung der weiblichen Jugendpflege im Vergleich zu den Anstrengungen und Opfern, die den männlichen Jugendlichen allerseits zugewandt werden. Wir sind daher mit dem von der Verfasserin aufgestellten Programm der Mädchenerziehung einverstanden: gesellschaftliche und bürgerliche Hebung, Gleichwertung statt Unterwertung, Erhaltung und Veredelung des gesunden Weibtums um jeden Preis, Förderung und Ermöglichung des natürlichen Weibberufes auf Grundlage gehobener Bildung, kurz naturgemäße Erziehung zum Mutterberufe, Erziehung des Weibes mit der größten Liebe. „Bräche er an einem gesegneten Tage, dieser Strom der großen Liebe, er wäre mächtig genug, einen Großteil des Erdenelends und der menschlichen Nöte hinabzuschwemmen.“ Desgleichen sollte, was hier über die Gefahren des schlechten Umgangs und sittenloser Lektüre, über Kunstentartung und Modeunfug geschrieben steht, nicht in tausend-, sondern in millionenhafter Auflage durch alle deutschen Lande fliegen, damit endlich die gesetzliche Duldung für die Aasgeier der Volksvergiftung, wie es in gerechtem Ekel heißt, ein Ende mit Schrecken nähme. —

So wird man also den Ausführungen der Verfasserin über die Erziehung des weiblichen Kindes beipflichten können, allerdings nicht ohne untergeordnete Zweifel über Einzelheiten zu unterdrücken. Wir haben überhaupt für diesen Teil weniger über das, was gesagt wird, als über das, was ungesagt bleibt, unsere Bedenken. Der Hauptfaktor aller Erziehung, der religiöse, wird nämlich nur gestreift. Und doch mußte die Verfasserin

bei ihrer tiefgründigen, idealen Erfassung des weiblichen Wesens mit Gewalt auf ihn hingewiesen werden. Gerade was sie von Frauenliebe und Frauenkraft, Frauengröße und Frauenleid zu sagen weiß, erhält erst seinen wahren Glanz im Scheine des göttlichen Wesens, in der religiösen Weihe des weiblichen Gemütes. Das Frauenherz ist entweder tief religiös, grundchristlich oder es ist wertarm. Religiöser Sinn ist demnach die schönste Blüte, die in den Kranz der Edelfrau hineingehört und welche die Verfasserin hineinflechten mußte. Er war auch immer der deutschen Frauen Preis, ja ohne ihn hätten Millionen von Frauen das harte Los, das sie mit Recht so tief beklagt, nie tragen können und wären noch viel weniger trotz desselben so treffliche Mütter geworden. Die Verfasserin spricht auch von Gottverwandtschaft und Gottnähe, aber nur gelegentlich, vielleicht in der wohlgemeinten Absicht, ihre Forderungen durch die Hervorkehrung des rein menschlichen Standpunktes für weitere Kreise vorurteilsfreier erscheinen zu lassen und annehmbarer zu gestalten. Ein leider vielgegangener Irrweg. Wir bedauern, daß die Verfasserin ihn gewählt und nicht dem innersten Zuge ihres eigenen Herzens gefolgt ist, der immer wieder verhalten hervorbricht und ihre Worte erst recht verklärt hätte. Aber auch ein verhängnisvolles Irrlicht für die vielen, denen sie leuchtet, weil dieser Verzicht auf die ausdrückliche und nachdrückliche Würdigung des christlichen Gedankens, und zwar in verhältnismäßiger Ausführlichkeit, geeignet ist, in den Augen der gläubigen Bevölkerung seine ausschlaggebende Bedeutung herabzudrücken. Wie die Sittenlosigkeit dem Unglauben entsprungen ist, so ist auch die Wiederversittigung nur durch Wiederverchristlichung möglich, die erhabene Sittenhöhe der „Edelfrau“ ist nur durch reiche Entfaltung christlicher Innenkultur erreichbar. Jeder andere Weg ist in Kultur-, Sitten- und Kirchengeschichte unerhört. Hier möchten wir also für die folgenden Auflagen, deren wir der Verfasserin noch recht viele wünschen, eine entsprechende Ergänzung dringend empfehlen. Handelte es sich um eine gewöhnliche Reformschrift, wir hätten kaum ein Wort darüber verloren, die Bedeutung dieses Buches verlangt andere Maße. Nicht Überkatholizismus ist es, sondern der mächtigste soziale Imperativ, der uns gegen diese Säkularisation der Kulturprobleme Einspruch erheben heißt.

Die der Verfasserin als Mädchenerzieherin gespendete Anerkennung verdienen in gleichem, ja noch erhöhtem Grade ihre Darlegungen über die „unmittelbare Erziehung und Vorbereitung für den Weibberuf“, vor allem die herrlichen, tiefster Lebenskunde entquollenen Gedanken über Ehelosigkeit und Gattenwahl, Brautzeit und Mutterschaft, die hier entwickelt werden, sowie auch die ernsten, erschütternden Ausführungen zu dem unendlich traurigen Thema der Geschlechtskrankheiten. Es sind Leitsterne, zu denen jedes Mädchen bei diesen schicksalsschweren Schritten auf seinem Lebenswege aufschauen sollte. Dann würden sich nicht Jahr für Jahr zehntausende Glück und Liebe suchender Menschenkinder blindlings in namenlosen Jammer stürzen. Besonders tiefgefühlten Dank verdient aber die wackere Frau für ihre wahrhaft männlichen Worte gegen den Neomalthusianismus, diese Pest des 20. Jahrhunderts, die den Tempel der christlichen Ehe zu einem Prostibulum legalisierter Schande macht, wie ein Jude uns Christen sagen mußte. Das alles gehört zum Besten, das unsere einschlägige Literatur darüber besitzt. Aber hier liegen dicht neben dem lauteren Golde auch die Schlacken. Zu diesen ist u. E. zunächst das ganze Kapitel über die sexuelle Aufklärung zu rechnen. So

geteilter Meinung man in dieser fast bis zum Übermaß zerstrittenen Frage auch sein mag, darin sind wir uns heute doch einig, daß die Aufklärung wenn nötig nur durch das lebendige Wort und nicht durch das geschriebene zu bieten sei. Der zarte, individualpädagogische Takt ist eben dieser Aufgabe allein gewachsen. Wir wissen uns mit weiten Kreisen christlicher Erzieher eines Sinnes, wenn wir daher die Popularisierung der sexuellen Physiologie ablehnen, und müssen es beklagen, daß die Verfasserin anderen Anschauungen gehuldigt hat. Und so können wir auch nicht unsere Befürchtung verhehlen, daß ihre breiten, rücksichtslos offenen Darlegungen trotz aller aufgewendeten Mühe, den Geschlechtsakt zu idealisieren, in weitem Umfange dem Mißbrauche dienen werden. **Weniger wäre hier mehr gewesen.**

Wir kommen endlich zur Höhe des außergewöhnlichen Buches, zur Behandlung der Ehe, der die Verfasserin ihr Schönstes geweiht und von deren Erneuerung sie alles erwartet. Mit Recht. Die Ehe ist nach dem Willen des Schöpfers die starke, heilige Burg, die allen Segen der Menschheit bergen soll. Ist sie wohlgegründet auf dem Boden des Glaubens und der Sitte, der treuen, zarten Liebe, dann wohl dem Menschengeschlechte, dann wird es die Erde erfüllen und sich untertan machen; ist sie aber losgebrochen vom Felsengrunde der Religion, dann wird sie zum Trümmergewölbe, in dem sich der Modergeruch geschlechtlicher Verirrungen ausbreitet und Siechtum und Verfall über die Menschheit bringt. Leider ist vieles wahr an den Anklagen, die hier gegen die moderne Männerwelt erhoben werden, vielleicht mehr als manch einer, der selbst in edlen Anschauungen groß geworden ist, zugeben mag. Es liegen ganz unbestreitbar schwere Versäumnisse in der Erziehung der männlichen Jugend vor und haben zu einer weitverbreiteten Ohnmacht gegen den Geschlechtstrieb geführt, die sich durch maßlose Überschreitung der erlaubten, gesunden und natürlichen Grenzen zu einer wahren sozialen Kalamität, zu schweren Schlagschatten unserer gesellschaftlichen Zustände auswächst. Die Verfasserin verkündet daher eine durchaus zeitgemäße Losung, wenn sie neben dem direkten Mißbrauche der Ehe ebenso energisch auch dem maßlosen Gebrauche derselben den Krieg erklärt. Hier breitet sich ein weites Steinfeld sittlicher Reformtätigkeit aus, das der Bearbeitung harrt. Mag auch die Behauptung, daß die Mehrzahl aller Ehen aus der ebenbürtigen Gattin eine stillergebene Dulderin gemacht habe, übertrieben sein, die Überzeugung, daß hier schwere soziale Schäden vorliegen, genügt, um ihrem Weckrufe allerorts Beachtung zu wünschen. Aber — und das möchten wir als Kern unserer Ausführungen angesehen wissen — in zwei Punkten müssen wir widersprechen und zwar mit dem ganzen Ernste sittlicher Verantwortung. Wir können es zunächst nicht zulassen, daß man das bestehende Mißverhältnis zwischen Geschlechtstrieb und Selbstbeherrschung im Eheleben der Moraltheologie aufbürde, und müssen es daher durchaus zurückweisen, wenn die Verfasserin meint, eine bis heute noch praktizierte „Generalform der Moral“ habe die bürgerliche, soziale und sexuelle Abhängigkeit des Weibes leider im weitesten Maße beibehalten! Wir können diese Entgleisung, die geeignet ist, dem Ansehen der Moraltheologie, der doch die Ehe nach dem eigenen Geständnisse der Verfasserin so unendlich viel verdankt, bedenklichen Abbruch zu tun und das Vertrauen in die sittliche Führung der Kirche zu erschüttern, nur auf das lebhafteste bedauern. Sie ist aber nicht nur unangebracht, sie ist auch unhaltbar und tut der katholischen Moral bitteres Unrecht. Man wird die Werke

katholischer Moraltheologen vergeblich durchstöbern, um ein übereinstimmendes Prinzip zu entdecken, das einer vernünftigen Frauenbewegung im Wege stünde. Die Moral kennt auch keine sexuellen Privilegien für den Mann; denn, was sie über das debitum lehrt, gilt in gleicher Weise für beide Gatten, und sie hat insbesondere nie aufgehört zu lehren, daß in der christlichen Ehe neben dem fordernden Recht die schonende Liebe stehen muß und die Zustände der Frau von seiten des Mannes sehr zu berücksichtigen seien. Daß aber eine Wissenschaft, die über erlaubt und unerlaubt zu erkennen hat, sich an die libertas in dubiis hält, ist in Wahrheit ein Segen für die Menschheit und ein ehrenvolles Zeugnis für die Freiheit des christlichen Gewissens. Wenn freilich die Abhängigkeit des Weibes als solche beanstandet wird, dann macht die katholische Moraltheologie aus ihrer Gegnerschaft kein Hehl, dann bekennt sie sich offen zu dem paulinischen Kanon, daß die Frauen den Männern untertan sein sollen wie dem Herrn, und der Mann des Weibes Haupt sei wie Christus das Haupt der Kirche, daß dafür aber auch die Männer ihre Frauen lieben sollen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Das ist ihre Richtung und Festigkeit in den Wirrnissen moderner Frauenemanzipation, und davon kann sie nicht lassen.

In noch schärferer Form wendet die Verfasserin sich gegen die Pastoralmedizin (S. 120). Die Anklage, daß Pastoralmediziner wie Bergmann, Kannamüller und Antonelli die Frau wie ein urteilsloses Kind behandelten, richtet sich eigentlich von selbst. Doch diese Abwehr können wir berufener Feder überlassen. Nicht so die Ehereform, wie die Verfasserin sie sich denkt, da sie die theologische Kritik laut herausfordert. „Wir müssen angesichts des furchtbaren Mißbrauches, dem das Gebot der ehelichen Pflicht (debitum) verfallen, mit allen Kräften die Entbindung von einer ehelichen Zwangspflicht anbahnen" (S. 113). So lautet kurz und bündig die These der Verfasserin. Wir müssen darauf ebenso eindeutig antworten: Unmöglich, weil mit dem katholischen Prinzip unvereinbar. Hier heißt es entweder — oder. Entweder gibt es keine eheliche Pflicht oder sie ist auch erzwingbar. Die eheliche Pflicht ist aber außer allem Zweifel, ja durch göttliche Offenbarung besiegelt. Nach der Lehre des hl. Paulus leiste der Mann dem Weibe die Pflicht (debitum) und das Weib gleicherweise dem Manne. Und diese Forderung begründet der Apostel mit dem Ausspruche: das Weib hat nicht Gewalt über seinen Leib, sondern der Mann, gleichwie der Mann nicht die Gewalt über seinen Leib hat, sondern das Weib (1. Kor. 7, 3. 4). Daran ist also nicht zu drehen und zu deuten: Wer den Zwang aus der Ehe verbannen will, verläßt den Boden der geoffenbarten, christlichen Sitte, er mag ein Ehereformer sein, ein Wiederhersteller und Retter der Ehe, der christlichen wenigstens, ist er nicht. Es kann demnach auch hier nur heißen: Tollatur abusus, maneat usus. Idealchristliche Eheleute bedürfen freilich der Ausübung des ehelichen Zwangsrechtes nicht, ebensowenig wie der christliche Idealbürger der Anwendung des polizeilichen Zwangsrechtes, aber darum ist doch jenes der vollkommenen Ehe ebenso so unentbehrlich und wesentlich wie dieses dem Staate. Allerdings ist dieses Zwangsrecht dem Mißbrauche ausgesetzt wie jeder Zwang, aber deshalb bleibt es doch wahr, daß es der sicherste Hort des ehelichen Friedens ist. Gerade jene Ehen, wo dieses Zwangsrecht versagt, sind am tiefsten zerrüttet. Das möge die Ärztin der ungleich reicheren Erfahrung seelenärztlicher Praxis glauben. Wenn sie aber fragt, wer dem

schwächeren Teile der Ehe, dem tausendmal mißbrauchten Weibe, die Grenzen und das Maß des ehelichen Geschlechtslebens garantiere, dann erwidern wir unbedenklich: dieselbe christliche Sitte, die dem Gatten das Zwangsrecht zuspricht.

Der kirchlichen Pastoraltheologie ist jede ärztlich-wissenschaftliche Hilfe auch von weiblicher Seite willkommen, aber nur unter der Bedingung, daß sie sich einbauen lasse in das unantastbare System kirchlicher Überlieferung. Wo das nicht der Fall ist, muß sie darauf verzichten. Sache des praktischen Seelsorgers ist es dann, das ihm anvertraute christliche Volk vor jeder Beirrung seines Gewissens zu schützen. Diesem Pflichtbewußtsein entspringen auch diese Bemerkungen, deren Berücksichtigung wir der Verfasserin anheimstellen. Möge sie sich durch nichts in der Überzeugung wankend machen lassen, daß sie an der christlichen Moral, die bei der Reform der Sitten noch nie versagt hat, auch die mächtigste Hilfe im Kampfe für ihr hohes Ziel habe.

Außerdem aber möchten wir die programmatischen Ausführungen der Verfasserin durch den dringenden Hinweis auf die Reformbedürftigkeit der Knabenerziehung ergänzen. Ihr Mahnruf an eine irregeführte, sieche, versagende Frauenschaft muß von einer ebenso eindringlichen Mahnung an eine verrohende Männerwelt begleitet sein. Erst dann, nur dann, wird ihr Kampfruf gegen die sexuell verseuchende Menschheit von Erfolg sein. Die großen Übelstände in den geschlechtlichen Beziehungen der modernen Gesellschaft können durch die Erneuerung der Mädchen- und Frauenerziehung allein, auch durch die vollkommenste, nicht gehoben werden. So notwendig und segensreich die sittliche Hebung und Verselbständigung der Mädchenwelt auch ist, ebenso unentbehrlich, ja vielleicht noch wichtiger, ist die systematische Bekämpfung der geschlechtlichen Brutalität, von der unsere Männerwelt, besonders das Jungmännertum, mehr denn je beherrscht ist. Der tiefste Grund dieses sozialen Schadens, der das Glück unzähliger Ehen verwüstet, liegt in der falschen Erziehung der Knaben in der Familie. Wer den brutalen Trieb am Knaben der Schwester gegenüber duldet oder gar fördert, wird später dem Gatten vergebens von zarter Liebe und Ehrfurcht der Gattin gegenüber predigen. Hier liegt eine gewaltige Kulturaufgabe vor uns, eine riesenhafte Erziehungsarbeit an den niederen Volksschichten vor allem, zu deren Bewältigung auch die kirchlichen Erziehungsfaktoren in erster Linie mitberufen sind. Der eigentliche Kern des Übels ist, wie die Verfasserin richtig hervorhebt, die überlieferte Unterwertung statt Gleichwertung des weiblichen Geschlechtes. Hier hat also die Reformarbeit anzusetzen.

So tragen wir denn kein Bedenken, das außergewöhnliche Buch unter den obigen Vorbehalten Gattinnen, Müttern und reifen Töchtern zu empfehlen. Es sind wirklich Worte, „tiefstem Herzen entstiegen, in heißem Mitleid gereift und von dem großen Sehnen getragen, sie möchten Unwissende lehren, Wollenden helfen, dem Edeltum der Frauenschaft aber Parole und Wegrichtung werden".



Zur feierlichen Kommunion der Entlaßschüler.

Von Pfarrer Dr. Zisterer in Eriskirch am Bodensee.

Im 3. Jahrg. (1911) dieser Zeitschrift S. 556 ff. ist in der Abhandlung von Pfarrer Dr. Hafen in Horbach (Pfalz), welche die Aufschrift trägt: „Das Dekret ‚Quam singulari‘ über das Alter der Erstkommunikanten“ der sehr plausible Vorschlag gemacht: „Die eigentliche Erstkommunion von einer für ein bestimmtes Alter vorgesehenen zeremoniösen Feier loszulösen.“ Die beigefügte Begründung (a. a. O. S. 556 f.) ist völlig einwandfrei.

Sie geht dahin: „Die Feier kann auch den ihr anhaftenden Charakter als Feier des Übertritts ins Leben nicht in ein früheres Alter tragen. An der Stelle, welche die Feier verlassen würde, würde eine Lücke entstehen, die vielleicht ausgefüllt würde durch eine rein weltliche Festivität. Dies ist um so mehr zu besorgen, als durch die protestantische Konfirmation die Aufmerksamkeit auf die Lücke gelenkt würde.“

In unserer Zeit nun ist die Zeit des Übertritts ins Leben seitens des Kindes von noch größerer Bedeutung geworden, als dies früher der Fall war, da man jetzt die Arbeitskraft der jungen Leute mehr auszunützen und zu werten weiß in den verschiedenen Arbeitsgebieten der Industrie mit ihrem reich verzweigten Fabrikwesen und der Landwirtschaft, welcher so wie so immer Arbeitskräfte fehlen. Die Möglichkeit, daß für den Zeitpunkt des Austritts aus der Werktagsschule und des Eintritts in das öffentliche Leben, wenn auch mit noch beschränkter Arbeits- und Rechtsfähigkeit, mit der Zeit eine rein weltliche Feier treten werde, ist nicht ausgeschlossen. Außerdem läßt die hohe Bedeutung, welche man allerorts heutzutage der Schulbildung beimißt, darauf schließen, daß man gleichfalls mit der Zeit daran denken wird, an die Schulentlassung — gemeint ist hier zunächst die sog. Werktags- oder Alltagsschule — eine rein weltliche Festivität anzuschließen. Bisher „stand“ nun, wie Hafen (a. a. O. S. 556) ganz richtig hervorhebt, „das Kind am Weißen Sonntag in der Mitte eines kirchlichen und häuslichen Festes und im Mittelpunkt auch eines Schulfestes“. Zudem ist die protestantische Konkurrenz in bezug auf die Konfirmation für Deutschland wohl ins Auge zu fassen. Die Zeit der „Grenzscheidung zwischen Kindesglück und Lebensernst“ (vgl. Hafen a. a. O. S. 557), dieser so wichtige Markstein im Leben eines jeden Menschen in seiner Stellung sowohl als Christ wie als Bürger und gesellschaftliches Wesen verlangt zumal nach unserer heutigen Auffassung eine eigene kirchliche und bürgerliche Feier, bei welcher jedenfalls der kirchliche Charakter vorherrschend sein sollte.

Welcher Art soll nun die verlangte kirchliche Feier sein? Hafen schlug in erster Linie hierfür die feierliche Erneuerung der Taufgelübde vor (a. a. O. S. 556 u. 558). Die Festivität kann nach ihm (a. a. O. S. 556) „immer noch eine feierliche Kinderkommunion enthalten“; dagegen „erfordert die Erneuerung der Taufgelübde das reifere Verständnis und die bessere Einsicht in die Glaubenslehre“. Wie dieser Unterricht näherhin beschaffen sein soll, darüber verbreitet sich Hafen (a. a. O. S. 557) also: „Der auf die Feier vorbereitende Unterricht wird zudem nicht vermißt werden wollen. Der Unterricht mit der apologetischen Tendenz neben dem Religionsunterricht war zu wertvoll. Es ließe sich aber solcher Unterricht nicht in dem früheren Alter erteilen.“

Mit beiden von Hafen vorgeschlagenen Maßnahmen kann ich mich völlig einverstanden erklären. Sie enthalten zudem nichts Außergewöhnliches, stimmen vielmehr nach Inhalt und äußerer Form mit der bisherigen Praxis unserer Kirche überein. Der Unterschied besteht bloß darin, daß beide von jetzt ab d. h. mit der Ansetzung der eigentlichen frühzeitigeren Erstkommunion mehr äußerlich bemerkbar in den Vordergrund als ganz bestimmt abgegrenzte Einrichtungen treten sollen. Dabei soll insbesondere die Feierlichkeit der Erneuerung der Taufgelübde eine erhöhte Bedeutung und ein gesteigertes Ansehen mit einem spezifischen rechtlichen Inhalte und Einschlag erhalten.

Was nun das rechtliche Moment betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß heutzutage dem öffentlichen Bekenntnisse des Glaubens eine mehr als bloß äußerlich formelle Bedeutung zukommt. Dieses öffentliche in facie ecclesiae abgelegte Glaubensbekenntnis enthält zugleich eine Abschwörung des Satans und allem seinem Pompe[1] und im dritten Teile ein förmliches Gelübde, während die beiden ersten Teile als ein stillschweigendes Gelübde gelten: das öffentliche Bekenntnis nämlich des Glaubens und die Abschwörung des Satans. Dies alles schließt in sich das pondus baptismi, wie es die Theologen nennen, und es soll in reiferen Jahren zum vollgewichtigen Bewußtseinsinhalte mit seinem verbindenden und verpflichtenden Charakter gebracht werden. Solches geschieht durch einen weitergehenden religiösen Unterricht, welcher seinen feierlichen Abschluß eben durch die feierliche Erneuerung der Taufgelübde in dem Zeitpunkte findet, da das Kind die Werktagsschule zu verlassen und ins öffentliche Leben einzutreten im Begriff steht. Es steht hier zugleich an der Schwelle des Kindes- und des Jünglings- bezw. Jungfraualters d. i. physiologisch betrachtet der Pubertät und bürgerlich-rechtlich der beschränkten Rechtsfähigkeit.

Von großer Wichtigkeit in bürgerlich-rechtlicher Hinsicht ist gerade für unsere württembergischen Verhältnisse das angetretene 14. Lebensjahr, welches mit dem Jahr des Austritts aus der Werktagsschule zusammenfällt. „In konstanter, seit 80 Jahren nachweislich festgehaltener Praxis der Staatskirchenbehörden (Ministerium des Kirchen- und Schulwesens, des Katholischen Kirchenrats und Evangelischen Konsistoriums) wird das angetretene 14. Lebensjahr gleichmäßig für beide Geschlechter unter den Unterscheidungsjahren als dem Mündigkeitsalter für die Konfessionswahl verstanden.“[2] Diese Bestimmung der sog. Unterscheidungsjahre hängt nachweisbar wesentlich mit der dem inneren kirchlichen Gebiet angehörigen Festsetzung des für die Konfirmation auf evangelischer Seite und für den Empfang der ersten heiligen Kommunion auf katholischer Seite zutreffenden

[1] Schon Tertullian spricht in der Schrift de corona milit. c. 3 von einem „renuntiare satanae et pompae et angelis eius“. Desgleichen erwähnt der heilige Basilius d. Gr. in der Schrift de Spiritu sancto c. 66 das „ἀποτάσσεσθαι τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ“. — In Heft 17 Jahrg. 6 der Zeitschrift „März“ wird unter der Spitzmarke: „Der neue ‚Beelzebub‘“ die Existenz des bösen Feindes vom Standpunkte der monistischen Weltanschauung rundweg bestritten und im Sinne dieser Verneinung ein „Apage, Satanas!“ ausgesprochen.

[2] Vgl. Katholisches Pfarrgemeindegesetz vom 14. Juni 1887 / 22. Juli 1906 nebst einem Anhang über verschiedene kirchenrechtliche Materien u. a. die Konfession der Kinder nach württembergischem Recht, hrsg. von Oberlandesgerichtsrat Dr. J. Kiene, Vizepräsident der Abgeordnetenkammer, Stuttgart (früher Ellwangen) 1906, S. 176 f.

Alters zusammen.[1] Um so mehr muß auch jetzt noch dieser wichtige Zeitpunkt im bürgerlichen Rechtsleben kirchlicherseits beachtet werden. In einer Zeit, wo die Austritte aus der eigenen Kirche und die Übertritte zu anderen Konfessionen oder gar zum Freidenkertum und Monismus nicht so selten sind,[2] ist es um so mehr angezeigt, von einem jeden, der am Scheideweg seines Lebens steht, ein entschiedenes und kräftiges Bekenntnis des katholischen Glaubens und ein Gelöbnis zum Bekenntnisse dieses Glaubens mit Wort und Tat und zum standhaften Verharren in der Gemeinschaft der katholischen Kirche zu verlangen, welch beiden Akten voranzugehen hat eine Abschwörung des bösen Feindes mit allem seinem Pomp.

Damit kehrt man anderseits in einem gewissen Sinne wieder zur Übung der alten Kirche[3] zurück, wie die Kommuniondekrete unseres hl. Vaters überhaupt auf die Übung derselben zurückgreifen. In der alten Kirche aber spielte bekanntlich die traditio et redditio symboli d. i. die Übergabe und die Zurückgabe bezw. Zurückstellung des Glaubensbekenntnisses eine sehr bedeutende Rolle mit einem tiefernsten kirchenrechtlichen Inhalte, insofern mit der traditio eine translatio dominii verbunden ist und mit der redditio eine acceptatio.[4] In der letzteren Handlung war bereits das Gelübde eingeschlossen analog dem Schriftworte: Si quid vovisti Domino, ne moreris reddere.[5]

Welch gewichtige rechtlich symbolische Bedeutung dem Taufgelöbnisse zukam, ergibt sich aus einer diesbezüglichen Bemerkung von P. Konstantin Hohenlohe O. S. B., welche derselbe in dem Aufsatze: „Der Romanismus als modernes Kulturelement" ausgesprochen hat. Sie dürfte hier vollständig angeführt zu werden verdienen: „So wird gerade in dieser symbolischen Plastik das Vorzügliche des römischen Rechtes in jener ersten Entwicklungsperiode bestehen. Und wiederum diese symbolische Plastik wird es sein, von der gewisse Erinnerungen auch heute noch in der Kirche sich finden, während im übrigen die erste Entwicklungsperiode des römischen Rechtes kein Material für den Ausbau der Kirche geliefert haben dürfte. Wenn dies auch Gegenstand eingehender Untersuchungen sein müßte, so ist es doch wahrscheinlich, daß in der feierlichen Rede und Widerrede vor Zeugen, beispielsweise beim Taufgelöbnisse, bei der Ordensprofeß oder der Bischofsweihe, gewisse Anklänge an die römische Stipulation zu finden sind."[6] Nach den

[1] Vgl. Kiene a. a. O. S. 177.

[2] Der Austritt aus der Kirche kann nach vollendetem dreizehnten Lebensjahre selbständig in Württemberg erklärt werden. — Dieser Satz ist in einer mehr als 70jährigen konstanten Praxis der beiden Staatskirchenbehörden festgehalten und auch vom Oberlandesgericht in einem Gutachten vom Jahre 1886 gebilligt (vgl. Kiene a. a. O. S. 111).

[3] Hierin ist auch das germanische Altertum einbegriffen. Denn auch bei unseren Ahnen spielte das Glaubensbekenntnis mit der Abschwörung des Wodan usw. vor der Spendung des hl. Taufsakramentes eine große Rolle.

[4] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie Jahrg. 1899, S. 257.

[5] Jonas 2, 10. — In der genannten Zeitschrift führt Jos. Oberhammer unter der Aufschrift „Das Eigentumsrecht kein bloß positives menschliches Recht" unter anderem folgendes aus: „Aus dem Gesagten ergibt sich, daß zwischen dem ursprünglichen Erwerbstitel der Okkupierung und dem abgeleiteten Titel der Rechtsübertragung (traditio, translatio dominii) eine sehr große Ähnlichkeit, ja sogar ein innerer Zusammenhang besteht."

[6] Vgl. Die Kultur, 12. Jahrg. (1911) S. 134 f.

vorliegenden Untersuchungen nun dürfte jene Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erhoben sein.

Mit aller Bestimmtheit führt in dieser Beziehung Kiefl in seinem neuesten Schriftchen: „Der Eid gegen den Modernismus"[1] (S. 12) ganz zutreffend folgendermaßen aus: „Jedes Glaubensbekenntnis ist ein Eid, mag nun, wie beim Moderniſteneid, eine Schwurformel beigefügt sein oder nicht. Denn da nach der Definition des Vatikanischen Konzils (Const. Dei Filius cap. 3) der theologische Glaube seinem ganzen Wesen nach auf die unfehlbare Auktorität des sich offenbarenden Gottes sich gründet, so ist jedes Glaubensbekenntnis eine Berufung auf den unfehlbaren Gott und somit im theologischen Sinne ein Eid, selbst wenn diese Berufung nur eine stillschweigende, nicht ausdrückliche wäre."

Allerdings geschah dies früher seitens der *φωτιζόμενοι* oder competentes (sc. baptismum), also mit anderen Worten seitens der Taufkandidaten. Heutzutage soll dies seitens der bereits Getauften geschehen und zwar durch Erneuerung eines Aktes, welchen die Taufpaten bereits vor Spendung der hl. Taufe vollzogen hatten. Dies tut aber der Sache selbst wenig Abtrag, nur daß jetzt die Einrichtungen des Katechumenats und der Taufe in umgekehrter Reihenfolge sich treffen, indem in der alten Kirche die Taufe dem Katechumenat in der Regel folgte, und jetzt d. h. seit dem beginnenden Mittelalter das Katechumenat d. h. die allgemeine und spezielle Einführung in die christlichen Heilslehren der Taufe nachfolgt. Dagegen sollte auf die letztere Art das Unterrichtsgeschäft insofern erleichtert werden, als in den ersten Jahren des Unterrichts die Taufgnade und in den späteren die Gnade der Erstkommunion und der folgenden Kommunionen nachwirken. Um so wirksamer sollte sich daher die Erneuerung des Taufgelübdes am Schlusse eines siebenjährigen Religionsunterrichts erweisen.

Auf solche Weise werden Taufe und feierliche Kommunion in nahe Beziehung zueinander gebracht, wie dies nach der bisherigen Übung der Kirche der Fall war. Denn die Taufe ist und bleibt wie das erste und notwendigste Sakrament, so auch das grundlegende Sakrament. Dies gilt selbst in bezug auf das Ehesakrament, wie die diesbezüglichen neueren päpstlichen Erlasse gleichfalls dartun. Darum sollen die Kinder bei Erneuerung der Taufgelübde brennende Kerzen in den Händen tragen, welche zunächst an die Taufkerze erinnern sollen. Der Priester kann dabei wie ehemals bei der Taufe sprechen: „Accipe lampadem ardentem et irreprehensibilis custodi baptismum tuum etc.", wie Hafen (a. a. O. S. 558) ausführt.

Der Tag, an welchem diese Feierlichkeit stattfinden soll, ist am passendsten der Weiße Sonntag.[2] Die Feier kann ganz gut mit der Erstkommunion der

[1] Gutachten im Auftrage des K. B. Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten 1912, Jos. Köselsche Buchhandlung.

[2] Hafen bezeichnet (a. a. O. S. 558) „den Weißen Sonntag als den Erinnerungstag des Christenglücks der alten Kirche". Im ähnlichen Sinne spricht sich ein Erlaß des General Vikariats Ellwangen v. 19. Februar 1828 (bei Vogt, Sammlung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für das Bistum Rottenburg, Schwäb.-Gmünd 1876, S. 215) dahin aus, daß „auch in früheren Zeiten der Kirche die Aufnahme der Katechumenen am Weißen Sonntag statt hatte". Es erweist sich aber diese Ansicht kirchengeschichtlich als unrichtig. Denn der Weiße Sonntag war nicht der eigentliche Festtag für den Empfang der hl. Sakramente der Taufe und der Eucharistie, sondern vielmehr der Tag des Abschlusses dieser Festlichkeiten, an welchem die weißen Kleider abgelegt

übrigen Kinder namentlich in kleineren Pfarrgemeinden verbunden werden. Dagegen sollte die Erneuerung des Taufgelübdes seitens der übrigen Kinder, welche an der feierlichen Kinderkommunion teilnehmen, worunter selbstredend auch die Erstkommunikanten einbegriffen sind, unterbleiben. Sonst würde die gottesdienstliche Handlung in dieser bestimmten Form bei den Entlaßschülern an Wert und Bedeutung erheblich verlieren.

Bei dem Nachmittagsgottesdienste am Weißen Sonntage könnten außerdem die Entlaßschüler in irgendeine Bruderschaft aufgenommen werden wie sie diözesan- oder ortsüblich ist. In der Diözese Rottenburg ist z. B. die Corporis-Christi-Bruderschaft die üblichste, mit welcher die Herz-Jesu-Bruderschaft rouliert. In einzelnen Gemeinden bestehen durch die Gewohnheit geheiligte Bruderschaften wie die der Heiligen Familie, Rosenkranzbruderschaft, Armenseelenbruderschaft usw. Sehr passend könnten daher die Entlaßschüler in die eine oder andere ortsübliche Bruderschaft am gleichen Tage feierlich aufgenommen werden, wodurch zugleich ihr Eintritt in das öffentliche Leben weiter angezeigt erscheinen dürfte.

Gegen eine besondere Weihe dieser Kinder an Jesu heiligstes Herz wäre selbstredend nicht das geringste einzuwenden, wie Hafen (a. a. O. S. 558) dies vorgeschlagen hat. Nur kann ich mich mit dessen weiterem Vorschlage nicht einverstanden erklären, aus diesem Grunde schon jene Kinder „Herz-Jesu-Kinder" zu nennen statt Erstkommunikanten. Ohne Zweifel paßt letztere Bezeichnung für die Kinder des reiferen Alters nicht mehr, aber auch die erstere ist an sich keine spezifische Bezeichnung für Kinder dieser Art; denn „die Welt ist ja vor einigen Jahren", wie Hafen selbst gestehen muß (a. a. O. S. 558) „dem Herzen Jesu geweiht worden." Gegen die besondere Weihe an das heiligste Herz Jesu habe ich, wie bereits bemerkt worden ist, nicht das geringste einzuwenden, im Gegenteil wünsche ich der Verehrung desselben die größtmögliche Verbreitung.

Demgegenüber tritt heutigen Tages ein anderes Moment vom theoretischen wie praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet noch mehr in den Vordergrund nicht bloß des privaten, sondern auch des öffentlichen Interesses, und dies Moment ist das des Glaubensbekenntnisses, der professio fidei, im eigentlichen Sinne des Wortes. Es erscheint in dieser Gestalt sogar in Form eines Gelübdes, des Taufgelübdes. Dessen feierliche Ablegung weist im wesentlichen der Sache eine gewisse Ähnlichkeit auf wenigstens in nuce mit dem Antimodernisteneid der Geistlichen.

Hierüber äußert sich Dr. Georg Reinhold in einer Abhandlung „Der Antimodernisteneid und die Freiheit der Wissenschaft" also:[1] „Die Eidesformel des Antimodernisteneides enthält lediglich Aussagen über die schon vorhandene innere Überzeugung, zu der sich der Eidleistende frei bekennt, und erst der Schlußsatz, an den sich die Schwurformel unmittelbar anschließt, gibt dem Gelöbnis Ausdruck, diese Überzeugung festzuhalten und weder durch Wort noch durch Schrift zu verleugnen." Ähnlich enthält in dem bisher am Weißen

wurden. Dies geht klar aus den Worten des hl. Augustinus (Sermo I in Octava Paschae, qui est 157 de tempore) hervor: „Paschalis solemnitas hodierna festivitate concluditur, et ideo hodie Neophytorum habitus commutatur: ita tamen, ut candor, qui de habitu deponitur, semper in corde teneatur." Desgleichen heißt es in der Tagesoration: „qui festa paschalia peregimus" (Dominica in Albis).

[1] Vgl. Die Kultur, 12. Jahrg. S. 158.

Sonntag abgelegten Taufgelübde erst der Schlußsatz ein förmliches Gelöbnis; die beiden anderen Teile enthalten Beschwörungen und Bekenntnisaussagen. Mit ersterem ist allerdings mittelbar der Glaube verbunden bezw. als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es einen bösen Feind mit allen seinen Machinationen gegen das Menschengeschlecht gibt.[1]

Auf Grund der vorstehenden Erörterungen gestatte ich mir daher den Vorschlag zu machen, die Entlaßschüler, nachdem sie das Taufgelübde öffentlich in facie ecclesiae erneuert haben: „Katholische Taufbundkinder" zu nennen, oder: „Kinder des öffentlichen katholischen Bekenntnisses". Mit diesem starken Schilde des Glaubens bewehrt könnten die Entlaßschüler unter dem Beistande der Gnade Gottes um so geschützter und sicherer in das sturmbewegte Leben mit seinen vielen Gefahren für den Glauben eintreten. Der Bekenntnisstand erschiene so aufs neue kirchlich festgestellt und gesichert, so daß der letzte Weiße Sonntag für die Entlaßschüler ein *κτῆμα εἰς ἀεί* würde.

Außerdem würde sich empfehlen alle diejenigen Kinder, welche feierlich das Taufgelübde abgelegt haben, also „die katholischen Taufbundkinder", in ein Register einzutragen, sei es ein eigens zu diesem Zwecke angelegtes, oder hierzu eine eigene Rubrik für das Familienregister anzulegen. Nach dem hl. Augustinus wurden gleichfalls die Taufkandidaten in ein Register eingetragen.[2] Sie erhielten nach Ansicht desselben Kirchenvaters nicht bloß einen Unterricht in den christlichen Glaubens- sondern auch in den Sittenlehren; dies ist wenigstens nach ihm die einzig richtige Praxis.[3] Ähnlich soll heutzutage dem feierlichen, persönlich abgelegten Taufgelübde ein eingehender Unterricht in der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vorangehen. Dem Dekret „Quam singulari" liegt es so fern wie möglich, den bewährten Detailunterricht in reiferem Alter zu hindern oder denselben unersprießlich zu machen durch Zurücklegen in frühere Jahre, wie Hafen (a. a. O. S. 556) ausführt.

Auf die also angegebene Art ausgeführt träte die altehrwürdige Institution des Katechumenats wieder in den Vordergrund des christlichen Gemeindelebens, wenn auch in veränderter Gestalt und Auflage.[4] Keiner Institution wurde in der alten Kirche eine so sorgfältige Beachtung und Pflege geschenkt als gerade dieser. Und dies geschah mit vollstem Rechte. Unsere Zeiten nun gleichen immer mehr den ersten christlichen; warum sollten nicht auch die gleichen Einrichtungen mutatis mutandis erstere vor allem aus-

[1] Vgl Katholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauch beim öffentlichen Gottesdienst im Bistum Rottenburg, Rottenburg 1905, S. 463 f.

[2] Vgl. die Schrift de cura pro mortuis gerenda XII, 15 Corpus SS. Lat. 41 August. 5, 3 p. 646: pascha iam propinquabat, dedit nomen inter alios competentes, pariter cum plurimis incognitus nobis.

[3] Vgl. dessen Schrift de fide et operibus XXVII, 49 l. c. p. 97: sic catechizandos eos, qui baptismum petunt, ut non solum audiant atque suscipiant, quid credere, verum etiam qualiter vivere debeant.

[4] Was in dieser Beziehung Berthold (a. a. O. S. 159) ausgeführt hat über die tatsächlichen Voraussetzungen des Antimodernisteneides, das gilt mutatis mutandis auch hier: „Wer seine Überzeugung von der Wahrheit der Sätze dieses Eides feierlich ausspricht, der muß diese Überzeugung schon vorher frei erworben haben, denn eine äußerlich aufgetragene und erzwungene Überzeugung ist ein Widerspruch in sich selbst."

zeichnen und zieren? Handelt es sich ja zumal nicht so fast um eine neue Wiedereinführung einer kirchlich bewährten Sache, sondern bloß um eine formelle Ausgestaltung derselben Sache, die aufs neue belebt und eingerichtet der Kirche, zumal Deutschlands, zum Heile gereichen würde.

Wie wichtig und notwendig in unserer Zeit eine ausdrückliche Verpflichtung auf das Apostolische Glaubensbekenntnis ist, dürfte eine sehr bedenkenerregende Aussprache des preußischen Generalsuperintendenten Lahusen über das Apostolikum dartun, welche erst kürzlich auf der Kreissynode Berlin-Stadt III erfolgt ist. Hierüber ist dem Schwäbischen Merkur Nr. 277 vom 17. Juni 1912 (Abendblatt) folgendes zu entnehmen:

„**Der preußische Generalsuperintendent Lahusen über das Apostolikum.** Der Generalsuperintendent Lahusen hat am 6. Juni auf der Kreissynode Berlin-Kölln-Stadt sich über das Apostolikum in einer Weise ausgesprochen, die das Mißfallen konservativer Kreise erregt hat, wie Äußerungen in der Kreuzztg. und im Reichsboten beweisen. Er hat einzelne Punkte des Apostolikums preisgegeben, d. h. die Verpflichtung der zu ordinierenden Theologen, sich zu demselben zu bekennen, verneint. Die aus diesem Grund gegen ihn gerichteten Angriffe haben ihn nun veranlaßt, auf der Kreissynode Berlin-Stadt III nochmals das Wort zu ergreifen zu folgenden Ausführungen: Ich habe gesagt, daß wir alle darin einig sind, daß wir tiefer hineinzudringen suchen in den evangelischen Glauben und daß wir frei sein möchten von menschlichen Formeln. Aber wir danken Gott dafür, daß wir einen Glaubensinhalt haben, daß wir ein Evangelium besitzen und nicht etwa nur auf das Suchen angewiesen sind. Wir sprechen diesen Glaubensinhalt in unserem Glaubensbekenntnis aus. Wenn wir allsonntäglich mit innerer Überzeugung Gott als unseren Vater in Christo bekennen und Jesum, den eingeborenen Sohn als unseren Herrn und Heiland, der uns erlöst hat, und den Hl. Geist, der uns in alle Wahrheit leitet, dann haben wir den Kern unseres Glaubens bekannt. Aber es ist doch auch allgemein anerkannt, daß der Ausdruck ‚Auferstehung des Fleisches' ein irriger Ausdruck ist. Wenn wir das sagen, dann fassen wir es als die Auferstehung des Leibes oder Auferstehung der Toten auf. Ebenso ist es doch mit dem Ausdruck ‚niedergefahren zur Hölle', der doch nur besagen kann und will, daß Gott in seiner Gnade auch den Abgeschiedenen das Heil bereitet hat. Wenn wir bekennen: ‚empfangen von dem Hl. Geist, geboren von der Jungfrau Maria', dann ist uns dies das Wichtige, daß uns Gott den eingeborenen Sohn in Christus geschenkt hat. Gott sei Dank, daß unser Glaube daran hängt, ob wir den lebendigen Herrn ergreifen, und nicht an den metaphysischen Fragen. Dann können wir vor dem Geheimnis der Weihnacht stillestehen, auch dann, wenn wir auf die Frage des ‚Wie' keine Antwort finden. Unser altehrwürdiges Apostolikum ist kein Gesetzbuch mit Paragraphen. Wir bekennen nicht, an den Buchstaben zu glauben, sondern wir bekennen, an den Herrn zu glauben. In der Synode Kölln habe ich gesagt, daß wir unsere Konfirmanden nicht auf den Buchstaben des Apostolikums verpflichten. Gewiß ist es erfreulich, wenn sie ohne Zweifel sich dazu bekennen. Aber sind nicht vielleicht diejenigen unter diesen jungen Christen sehr wertvoll, die schon ahnen, welche große Fragen da im Hintergrunde liegen? Und die Ordination! Mit jungen, werdenden Geistlichen haben wir es zu tun. Es kann sich da nicht darum handeln, ihnen das Joch aufzulegen: Stimmst du auch jedem einzelnen Satze zu? Kein Geringerer als der Generalsuperintendent Braun hat schon gesagt, es handle sich in der Ordination darum, ob sie im Kernpunkt Christus zustimmen können. Das heißt wirklich das eine hervorkehren, was not ist. Haben wir nicht auch auf die Suchenden Rücksicht zu nehmen? Da wollen wir uns die Hände reichen, wo wir es wahrhaftig tun können. Sehen wir doch klar, in welcher Lage unsere Kirche ist. Wir haben das Vorwärtsdringen Roms und anderseits den Ansturm der weiten Kreise, in denen man kein Christentum mehr kennt. Wir wohnen zwischen beiden in einem Hause miteinander. Ist es da richtig, daß wir uns möglichst weit voneinander trennen? Besser als Gräben ziehen, ist das Brücken schlagen, soviel wir irgend können."

Derselbe Schwäbische Merkur behandelte unter der Aufschrift: „Ein neuer Glaubensstreit in der evangelischen Kirche" diese Frage noch einmal

ausführlich in Nr. 323 (Abendblatt) vom 13. Juli 1912. Hierbei konnte er folgende der Kreuzzeitung entnommene Bemerkung nicht unterdrücken:

„Das geht nicht an! Die Grenzen der Lehrverkündigung in der Kirche sind durch ihre Verfassung gesteckt! Kein ordinierter Geistlicher darf eine Lehre verkündigen und ausbreiten, die mit der für die Lehrverkündigung allein maßgebenden Bedeutung des in der Hl. Schrift verfaßten und in den Bekenntnissen bezeugten Wortes Gottes unvereinbar ist. Ein solcher Geistlicher ist vom Lehramt in der Kirche fernzuhalten. Die Kirche kann nicht warten, bis es ihm gefällt, sich durch sein Gewissen fernhalten zu lassen und etwa zum Judentum überzutreten!"

Ist auch diese Fassung noch zu weitgehend nach katholischer Anschauung, so ist sie doch ein Beweis dafür, wie notwendig gerade in unserer Zeit das buchstäbliche Festhalten am Wortlaute des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ist. Darum enthält die Kreuzzeitung in der gleichen Angelegenheit noch folgende Mahnung:

„Für die Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnung sind die Kirchenbehörden in erster Linie verantwortlich. Es ist uns erst aus neuester Zeit bekannt, daß die Kirchenbehörde beabsichtigt, gegen einen Pfarrer vorzugehen, der eigenmächtig das Apostolikum aus der Konfirmationshandlung ausschaltet. Es erscheint uns demgemäß als eine Pflicht der Kirchenbehörde, öffentlich klar zu dem tatsächlichen Vorgehen des Berliner Generalsuperintendenten Stellung zu nehmen. Es handelt sich hier nicht nur um Worte, sondern um eine Tat. Die Tat fordert eine Antwort. Sollte diese ausbleiben, so ergäbe sich die Schlußfolgerung: Was dem Generalsuperintendenten recht ist, ist für den Pfarrer billig. Die Agende darf dann willkürlich geändert werden. Sollten wir schon so weit sein?"

Die katholische Kirche kommt, gottlob, nie so weit!

Noch weiter geht Spitta in seinem Buche, welches „Mein Recht auf Leben"[1] betitelt ist. Er führt hierüber folgendes aus: „Äußere Zwangsverpflichtungen sind überall unevangelisch. Das Wesen des evangelischen Christentums hat in der freien Aneignung des Evangeliums nach Maßgabe des persönlichen religiösen Bedürfnisses seine Lebenswurzel. Die evangelischen Bekenntnisschriften decken längst nicht mehr das Bedürfnis, sie entsprachen einst dem Bedürfnis, jetzt ist es anders geworden."

Derartigen Bestrebungen gegenüber gilt es treu und unentwegt an dem altehrwürdigen Apostolischen Glaubensbekenntnisse festzuhalten. Wie die Apostel schon auf Grund desselben vorwärtsgedrungen sind in der damaligen heidnischen Welt, so wird die heilige katholische und apostolische Kirche damit vorwärtsdringen in der heutigen vielfach vom Unglauben durchsetzten Welt. Hier hilft kein Paktieren, kein Brückenschlagen, kein Transigieren, hier gilt es einfach die ewigen unabänderlichen Wahrheiten ohne Zutaten und ohne Abzüge zu bekennen. Der christliche Streiter darf seine Flinte auch bei der übergroßen Zahl von Gegnern nicht ins Korn werfen, und die Kirchenbehörden dürfen gegenüber dem Ansturme weiter Kreise keine Vogel-Strauß-Politik treiben.

„Tout comme chez nous!" muß man ausrufen, wenn man die diesbezügliche Ausführung liest, welche schon der hl. Augustinus in seiner Schrift „de fide et symbolo" c. 1 derartigen Machinationen der Häretiker gegenüber gegeben hat. Ganz zutreffend und antimodernistisch klingen hierbei die Sätze: „sub ipsis ergo verbis paucis in symbolo constitutis plerique haeretici venena sua occultare conati sunt: quibus restitit et

[1] Tübingen, Freiburg i. Br. und Leipzig 1900, S. 416.

resistit divina misericordia per spiritales viros, qui catholicam fidem non tantum in illis verbis accipere et credere, sed etiam domino revelante intellegere atque cognoscere meruerunt. scriptum est enim: nisi credideritis, non intellegetis. sed tractatio fidei ad muniendum symbolum valet: non ut ipsa pro symbolo gratiam dei consequentibus memoriae mandanda et reddenda tradatur, sed ut illa, quae in symbolo retinentur, contra haereticorum insidias auctoritate catholica et munitiore defensione custodiat.“[1]

Hiernach ging der Ablegung des Glaubensbekenntnisses ein eingehender Unterricht über dasselbe voraus. Der Unterricht sollte zur Erhärtung des Glaubensbekenntnisses dienen und letzteres auf die Autorität der katholischen Kirche d. h. auf eine festere Verteidigung hin bewahrt werden. Eine Erkenntnis und ein Verständnis des Glaubens wurde von den Katechumenen allen Ernstes verlangt, wenn auch der Glaube ihm vorangehen mußte (fides praecedens intellectum). Dagegen hat die katholische Kirche schon nach dem Zeugnisse des hl. Augustinus niemals eine Umdeutung und Verstümmelung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses geduldet. Das haben von jeher nur die Häretiker getan.

In methodischer Hinsicht ist hier die Bemerkung des hl. Kirchenvaters von Wichtigkeit, daß der Inhalt der Erklärung des Symbolums nicht so zur gedächtnismäßigen Aneignung und Rezitation (Wiedergabe) gebracht werden soll, wie das Symbolum selbst. Es dürfte dies, nebenbei bemerkt, ein Fingerzeig sein für die Behandlung der Glaubenslehren in unseren Tagen. Es dürfte daher, das Symbolum und die wichtigsten Gebetsformularien ausgenommen, von einem wörtlichen Memorieren der Religionslehre in der Regel auch jetzt noch Umgang genommen werden.

Somit dürfte der Beweis auf Grund kirchengeschichtlicher und zeitgeschichtlicher Zeugnisse erbracht sein, daß eine besondere Feierlichkeit bei Ablegung der Taufgelübde in einem reiferen Alter ebenso zweckmäßig als notwendig ist. Daß ein vorangehender auf längere Zeit sich erstreckender Unterricht dazu die unumgängliche Voraussetzung ist, liegt auf der Hand und ist auch kirchlich vorgeschrieben. Hiermit könnte auch wirksam dem entgegengetreten werden, was in These 62 des Dekrets „Lamentabili sane“ verworfen worden ist: „Praecipui articuli Symboli Apostolici non eandem pro christianis primorum temporum significationem habebant quam habent pro christianis nostri temporis.“

Kleine Beiträge zur Religionsgeschichte.

Von Dr. Fritz Zimmermann, Köln.

1. Die schwarze Farbe des Teufels.

Im altchristlichen Schrifttum findet sich eine Reihe von Stellen, an denen der Teufel als ein Dämon von schwarzer Hautfarbe bezeichnet wird. Im Barnabasbrief (IV, 10) heißt es z. B.: „Damit nun der Schwarze (ὁ μέλας) sich nicht einschleiche, fliehen wir vor jeder Eitelkeit, hassen wir

[1] Corpus Script. eccl. Lat. (Vindobonense) 41. Augustinus 5, 3 p. 4.

gründlich die Werke des bösen Weges",[1] und an einer anderen Stelle dieses Briefes wird in dem bekannten Bild vom guten und bösen Wege letzterer „der Weg des Schwarzen"[2] genannt. Dem Einsiedler Antonius wird der Teufel „als schwarzer Bube sichtbar".[3] Bei Kassian, collationes patrum I, 21 berichtet Apa Moyses, daß der Teufel dem Apa Johannes „in Gestalt eines häßlichen Äthiopiers erschienen sei,[4] coll. II, 13[5] erscheint ein Unzuchtsgeist als „schwarzer Äthiopier" vor der Türe eines alten Mönches, coll. IX, 6[6] steht der Teufel „wie ein Äthiopier" als Verführer an der Seite eines anderen Einsiedlers. Wenn ein Mönch „lange Zeit einen Teufel in der lichten Gestalt eines Engels aufgenommen hat",[7] so zeigt auch das nur wieder, daß man sich ihn in seiner wahren unverfälschten Gestalt als finsteren, schwarzen Geist vorstellte. In der koptischen Übersetzung der Märtyrerakten des Apa Theodor zeigt sich der Teufel wiederum „wie ein großer Äthiopier".[8] Apa Apollo schleudert einen kleinen Äthiopier, der als des Hochmuts Dämon sich ihm genaht hat, von seinem Nacken zur Erde.[9] Auch der heidnische Lucian kennt die schwarze Farbe des Teufels. „Ich sah ihn ausfahren, schwarz und wie Rauch seiner Hautfarbe nach."[10] Den Teufel als ein Wesen von schwarzer Gestalt sich vorzustellen, war aber nicht bloß damals und in bestimmten Kreisen üblich, sondern scheint weit verbreitet gewesen zu sein bezw. noch zu sein. Nur kurz ein Paar Beispiele! Nach den auf den Nikobaren herrschenden Anschauungen wohnen auf der unsichtbaren Rohrbrücke, die Erde und Osthimmel verbindet, böse Geister in Gestalt schwarzer Vögel.[11] Bei den Eraniern tritt der Dämon Apaoscha in der Gestalt eines schwarzen Pferdes auf.[12] Die aus der altchristlichen Zeit angeführten Belege weisen — das ist eines besonderen Hinweises wert — nach Ägypten zumeist in die Blüteperiode des dortigen Einsiedlerlebens und Zönobitentums. Aus den angeführten Beispielen geht auch das noch hervor und

[1] Ed. Funk, Patres apostolici² I, 48: „Ἵνα οὖν μὴ σχῇ παρείσδυσιν ὁ μέλας, φύγωμεν ἀπὸ πάσης ματαιότητος, μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ."

[2] XX, 1 (Funk, Patres apostolici² I, 94): „Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός."

[3] Athanasius, Vita S. Antonii c. 6; vgl. auch den Schluß dieses Kapitels: „. . . da ergriff der Schwarze sogleich die Flucht."

[4] Ed. M. Petschenig im Corpus scriptorum eccl. latinorum. vol. XIII (Wien 1886), p. 32 sq.: „in figura Aethiopis taetri".

[5] l. c. p. 55.

[6] l. c. p. 256.

[7] l. c. p. 46.

[8] Acta martyrum ed. J. Balestri et H. Hyvernat (= Corpus script. christ. orientalium: Scriptores coptici, series III, tomus I, I textus p. 188, versio lat. p. 116.

[9] Historia Lausiaca 52 (Migne, Series graeca 34, 1137 D). Jos. Stoffels erwähnt noch in seiner wertvollen Abhandlung „Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius" (s. diese Zeitschrift II [1910], 721—732 und 809—830), S. 723 Anm. 4 aus den „Lebensbeschreibungen der Väter" (ed. Rosweidus, lib. II cap. 29, Antw. 1628, p. 481, 2), wie kleine häßliche Äthiopier während des Chorgebetes den einen Mönch in Schlaf versetzen, den anderen gähnen machen usw.

[10] Philopseudes 15 sqq. (J. Tambornino, De antiquorum daemonismo [= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ed. R. Wünsch und L. Deubner VII, 3], Gießen 1909, p. 16): „Καὶ εἶδον ἐξιόντα μέλανα καὶ καπνώδη τὴν χρόαν."

[11] G. Gerland, Der Mythus von der Sintflut, Bonn 1912, S. 75 nach E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, London 1883, S. 105, § 33.

[12] Fr. Spiegel, Eranische Altertumskunde, S. 479 f.; Gerland a. a. O. S. 115.

(27. 9. 12.)

ist bei einer nüchternen, nicht in allegorischer Weise geübten Exegese allein möglich, daß hier nur ein Charakteristikum der äußeren in konkreter Lebhaftigkeit aufgefaßten Gestalt und Erscheinungsform des Teufels vorliegt, nicht aber ein Merkmal seiner schwarzen Gesinnung, seiner finsteren Pläne und seines Wirkens in der Nacht gegeben werden soll. Das wird auch dadurch bestätigt, daß man für die Erscheinungsweise Gottes die helle Lichtgestalt annimmt, ihn „in der Gestalt eines schönen überaus strahlenden Jünglings“[1] auftreten läßt, indem der Kerker durch den Glanz seiner Lichterscheinung „um das Siebenfache erhellt“ wird.[2] Nun entsteht für uns die Frage: Wie kommt es zu der sinnlich-materiellen Vorstellung von der schwarzen Hautfarbe des Teufels? Welches sind die Wurzeln dieses Phantasiebildes? Zunächst kann es wohl nicht in Abrede gestellt werden, daß in der schwarzen Farbe seiner Erscheinungsform jenes Wesensmerkmal des bösen Geistes (Teufels) materialisiert worden ist, das für sein Wirken, seine Absichten, überhaupt für sein ganzes dem göttlichen Wollen entgegengesetztes Sinnen und Trachten Ausdruck gefunden hat in seiner Stellung und Benennung als eines Repräsentanten der Finsternis. Im testamentum Levi (19) steht die „Praxis Beliars“ in Parallele zum Ausdruck „Finsternis“.[3] Wenn der Satan, um zu versuchen und zu betrügen, „sich in einen Engel des Lichtes verwandelt“ (2. Kor. 11, 14), so ist er demnach in seiner wahren Gestalt eine Macht der Finsternis.[4] Sehr schön heißt es in dieser Hinsicht auch bei dem Ägypter Makarius: „Die Bedrängungen des Feindes sind nämlich Werke der Nacht, wie auch der hl. Paulus sagt: ‚Seien wir nicht Kinder der Finsternis, sondern des Lichtes‘ (Ephes. 5, 8), weil der Sohn Gottes das Tageslicht ist, der Teufel aber der Nacht gleichgestellt wird.“[5] Nun ist aber die schwarze Gesinnung des Teufels und die schwarze Hautfarbe seiner Erscheinungsform in der vita Antonii des hl. Athanasius in einen recht deutlichen und klaren Zusammenhang gestellt: der Teufel erscheint dem Einsiedler Antonius „in Gestalt eines schwarzen Buben“ (c. 6), dieser aber faßt Mut gegen ihn und spricht sogleich zu ihm: „Du bist überaus verachtenswert; denn du bist schwarz in deiner Seele und schwach wie ein Knabe“ (c. 6).

Diese Wurzel aber halte ich allein für nicht ausreichend für die konkrete Ausgestaltung einer solchen Vorstellung, zumal für jene Stellen, an denen der Teufel als Äthiopier bezeichnet wird. Da möchte ich nun auf eine zweite Möglichkeit aufmerksam machen, die zum Ausbau des Phantasiebildes vom schwarzen Teufel, vom Teufel als Äthiopier beigetragen hat. Eine Hypothese freilich, aber eine nicht unbegründete! Jüngst hat W. Spiegelberg ein demotisches Ostrakon aus der Straßburger Sammlung publiziert,[6] in dem

[1] Acta martyrum ed. J. Balestri et H. Hyvernat (= Corpus script. christ. orientalium: Scriptores coptici, series III, tomus I), I textus p. 92, versio lat. p. 62.

[2] Acta martyrum (l. c.) textus p. 153, versio lat. p. 96.

[3] „Entscheidet euch nun entweder für die Finsternis oder das Licht, entweder für das Gesetz des Herrn oder für die Praxis Beliars“; vgl. testamentum Ioseph 20.

[4] Ein bloßer äußerer, durch die Zeit des Auftretens veranlaßter Zusammenhang liegt vor bei dem „Nachtgespenst, לִילִית“ (Jes. 34, 14) und der physischen Erscheinung „Nacht, לַיִל“.

[5] 1. Brief (ad filios).

[6] Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka in Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, 49. Band (1911), S. 34—41 und Tafel VI; hier kommt Ostrakon I, das eine Beschwörung enthält, in Betracht.

die Rede davon ist, daß Isis „ihren Bruder (sc. Osiris) in Äthiopien suchte" (Zeile 6). Mit dieser Stelle hängt eine andere zusammen, an der Osiris „der Äthiopier" (pꜣ ʿkš) genannt wird.[1] Dazu hat Griffith die zutreffende Vermutung geäußert,[2] daß die bei Plutarch[3] berichtete schwarze Farbe des Osiris mit dem äthiopischen Aufenthalt des Gottes im Zusammenhang steht. Die Ansicht von Griffith wird gestützt durch die Bemerkung des Arnobius von der durch die äthiopische Sonne gebräunten Isis.[4] Dieser Ausdruck deutet m. E. hin auf einen Aufenthalt der Göttin im heißen Süden.[5] In der Endzeit der ägyptischen Religion, der römischen Zeit,[6] sehen wir also eine Anschauung vertreten, die in Isis und Osiris Götter von dunkler, schwarzer Hautfarbe, Äthiopier sieht. Erwägen wir nun, daß bei der weitaus größten Zahl der altchristlichen Schriftsteller Teufel und böse Geister nicht etwa für nicht existierend, für „Nichtse" angesehen, sondern zu Dämonen dem einen Christengott feindliche Wesen degradiert worden sind,[7] so erscheint die Annahme nicht unbegründet, daß die Erinnerung an die schwarzfarbigen, mit Äthiopien in Verbindung stehenden Heidengötter die Vorstellung von der schwarzen Hautfarbe des Teufels, das Phantasiebild vom Teufel als Äthiopier eingeführt oder doch zur Bildung dieser Vorstellung mitbeigetragen hat. Das wird um so wahrscheinlicher, weil die von der dunkelfarbigen Isis und dem Äthiopier Osiris redenden Zeugnisse dem Niedergang des ägyptischen Heidentums, also einer den Anfängen des Christentums in Ägypten naheliegenden Zeit, entstammen, anderseits aber die vom Teufel als schwarzem Buben und Äthiopier redenden patristischen Zeugnisse zumeist aus dem Bereich des ägyptischen Mönchtums, alle aber aus dem Niltal herrühren.

2. Eine altägyptische Parallele zum neutestamentlichen Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus.

Für alle Zweige der Religionsgeschichte ist die ägyptische Religion von hervorragender Bedeutung. Aus drei Gründen glaube ich dies herleiten zu müssen. Es ist einmal der lange Zeitraum, während dessen die ägyptische Religion Bestand und Lebenskraft gehabt hat, so daß für uns von der vorpyramidalen Zeit an (ca. 4000 v. Chr.) bis herab zu den ersten christlichen Jahrhunderten Licht über sie ausgegossen ist. Der zweite Grund hierfür liegt in der Reichhaltigkeit des Materials, das in Darstellungen und Inschriften auf Stein oder Papyrus reiche Ausbeute und mannigfachen Aufschluß

[1] Demotic magical papyrus IX, 33 (ed. F. Ll. Griffith und H. Thompson, The demotic magical papyrus of London and Leiden. 3 Bde. London 1904, 1909).

[2] Die gegenteilige Meinung Spiegelbergs (Ägypt. Zeitschrift 49 [1911], 36 Anm. 6) hat nichts für sich.

[3] De Iside et Osiride (ed. G. Parthey), c. 22 und 33.

[4] Adversus nationes I, 36 (ed. A. Reifferscheid in Corpus scriptorum eccl. latinorum [Wien 1875], p. 24): „Aethiopicis solibus Isis furva (dunkelfarbig, finster)."

[5] S. F. Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, hrsgeg. v. d. Görresgesellschaft V Bd., 5. u. 6. Heft) S. 24 Anm. 2.

[6] Aus dieser Zeit stammen nämlich die beigebrachten Quellenbelege.

[7] Textliche Belege hierfür aus der Väterliteratur sind überaus zahlreich; es sei nur auf folgende Stellen verwiesen: Tertullian, De spectaculis 13; De idololatria 17; Athanasius, Zu Psalm 95, 5; Augustinus, De civ. dei II, 10; VII, 33.

bietet. Drittens weist das eigenartige Gebilde der ägyptischen Religion selbst ein buntes Gemisch von animistischen, fetischistischen, totemistischen und henotheistischen Bestandteilen auf, deren Fortbestand und friedliches Nebeneinanderbestehen auf einer im alten Ägypten gegenüber dem Althergebrachten geübten Pietät beruht. In dieser altägyptischen Religion finden wir nun auch eine Parallele zum biblischen Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk. 16, 19—31), eine Parallele, die unser höchstes Interesse auch deshalb beanspruchen darf, weil in anderen religiösen Gedankenkreisen eine solche wohl nicht leicht gefunden werden dürfte. Aus dieser Parallele und aus der ganzen religiösen Erzählung, in der sie steht, spricht mit auffallender Lebendigkeit der Sinn des einstigen Niltalbewohners für das jenseitige Leben, sein tiefes Verständnis für das Fortleben der Seele nach dem Tode, ein Zug, der auch den christlichen Kopten in besonderem Maße eigen geblieben ist. Der lebhafte Wunsch, in das dem sterblichen Auge verschlossene Dunkel einzudringen, es aufzuhellen und mit einem dem Vergeltungs- und Gerechtigkeitsgefühle entsprechenden Inhalt zu erfüllen, ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern lebendig gewesen. Wie mußte sich auch das Herz insbesondere des armen, verachteten Heiden danach sehnen, über die von ihm nur dunkel geahnte und sehnsüchtig erhoffte jenseitige Vergeltung das Licht der vollen Klarheit und Wahrheit ausgebreitet zu sehen! Wie verständlich wird uns da eine Erzählung, in der die Schilderung der gerechten jenseitigen Vergeltung von einer Person, die es selbst gesehen haben soll, erzählt wird. Das Motiv, das gerechte Gericht im Jenseits an einem konkreten Beispiel vor Augen zu führen, waltet ja auch in der Gleichnisrede des Heilandes ob. Damit soll aber keineswegs der Gedanke einer Abhängigkeit beider Erzählungen voneinander auch nur angedeutet sein; eine solche besteht gar nicht, die großen und durchweg in allen Punkten sich geltend machenden Verschiedenheiten schließen eine solche überhaupt aus. Nur Motiv der Gleichniserzählung und die Ähnlichkeit der literarischen Form sind in beiden Erzählungen in gleicher Weise für die Befriedigung des überall sich findenden Wunsches nach Lichtung des jenseitigen Dunkels zur Verwendung gekommen. Ich gebe nun, damit ein jeder sich eine Vorstellung hiervon machen kann, die Übersetzung des in demotischer Sprache niedergeschriebenen Textes,[1] wobei die biblische Gleichnisrede als bekannt vorausgesetzt wird. „Es gab einmal einen König Usimares, der unter seinen Kindern einen Sohn namens Satmi hatte . . . Dieser hatte wieder einen Sohn, der Senosiris hieß. Eines Tages nun vernahm Satmi lautes Klagegeschrei, das sich erhoben hatte; er schaute von der Terrasse seiner Wohnung herab, siehe! da sah er, wie man einen Reichen unter Klagen und Ehrenbezeugungen zum Begräbnis ins Gebirge führte. Da schaute er ein zweites Mal nieder, und er sah, wie man einen Armen aus Memphis heraustrug: bloß eingewickelt in eine Matte, allein, kein Mensch von der Welt ging hinter ihm. Da sagte Satmi: So wahr Osiris, der Herr des Totenreiches, lebt! möge es mir im Jenseits gehen wie diesen Reichen, die große Totenklage haben, nicht aber wie diesen Armen, die man ohne Pomp und Ehren zum Gebirge trägt. Sein kleiner Sohn Senosiris aber sagte zu ihm:

[1] Publ. von F. Ll. Griffith, Stories of the High Priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas. Oxford, Clarendon Press, 1900, p. 41—66, 142—207; Atlas von 14 Tafeln; vgl. ferner G. Maspero, Les contes populaires de l'Egypte ancienne[4]. Paris 1905, S. 130—155.

›Möge man dir im Jenseits tun, was man diesem Armen im Jenseits tut, und möge es dir im Jenseits nicht gehen, wie es diesem Reichen dort geht.‹ Als Satmi die Worte, die sein kleiner Sohn Senosiris zu ihm gesprochen hatte, hörte, erfüllte sich sein Herz mit großer Traurigkeit, und er sagte: ›Was ich da höre, ist das wohl die Stimme eines Sohnes, der seinen Vater liebt?‹ Sein kleiner Sohn Senosiris aber sagte zu ihm: ›Wenn es dir recht ist, will ich dir einen jeden an seinem Orte zeigen, den Armen, über den man nicht weint, und den Reichen, den man laut bejammert.‹ Da nahm er seinen Vater Satmi bei der Hand und führte ihn an eine Stelle im memphitischen Gebirge, die diesem nicht bekannt war. Sie enthielt sieben große Säle und in ihnen Leute jeden Standes und jeder Lebenslage . . . (Sie schreiten nun durch die einzelnen Säle und sehen, was in ihnen vorgeht) . . . Da bemerkte Satmi eine vornehme Persönlichkeit, die mit Stoff von feinem Leinen bekleidet war und sich in einer der obersten Reihen in der Nähe des (Totenherrschers) Osiris aufhielt. Während Satmi noch staunte über das, was er im Totenreich sah, trat Senosiris vor ihn hin und sagte: ›Mein Vater Satmi, siehst du diese hohe Persönlichkeit da, die mit Stoff von feinem Leinen bekleidet ist und in der Nähe des Osiris steht? Der arme Mann, der, wie du sahst, aus Memphis herausgetragen wurde, ohne daß einer ihn begleitete und der nur in eine Matte eingewickelt war, der ist es! Man führte ihn zur Unterwelt, man wog seine Sünden gegen seine Verdienste, die er sich auf Erden erworben hatte, ab und fand, daß seine Verdienste zahlreicher waren als seine Sünden. Da sich herausstellte, daß der Lebenszeit, die (der Gott) Thoth ihm zugemessen hatte, eine Summe ausreichenden Glücks nicht entsprach, solange er auf Erden weilte, befahl man im Auftrage des Osiris, das Leichengepränge dieses Reichen, der aus Memphis unter Ehrenbezeugungen herausgetragen wurde, dem armen Manne, den du da siehst, zu geben, dann ihn unter die ehrwürdigen Geister, die Getreuen des Sokaris-Osiris, zu versetzen in die Nähe des Osiris. Auch den Reichen, den du da siehst, führte man in die Unterwelt, man wog seine Missetaten ab gegen seine Verdienste, man fand, daß seine Missetaten weit zahlreicher waren als seine Verdienste, die er auf Erden sich erwarb, man befahl, es ihm in der Unterwelt zu vergelten, und er ist es, auf dessen rechtem Auge der Zapfen des Unterwelttores sich einbohrt und sich dreht, wenn man schließt oder öffnet, während sein Mund großes Geschrei ausstößt.[1] So wahr Osiris, der große Gott, der Herr des Totenreiches, lebt! Wenn ich dir auf Erden sagte: ‚Möge es dir so gehen, wie es diesem armen Manne geht, nicht aber so, wie es diesem Reichen geht!‘, so geschah es, weil ich wußte, was diesem da zustoßen würde«."

[1] Dieser eigenartigen Höllenqual wird auch in koptischen Märtyrerakten gedacht; vgl. hierzu meine Abhandlung: Koptisches Christentum und altägyptische Religion (Tüb. Theolog. Quartalschrift 94 [1912], Oktober-Heft).



Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita.

Von Dr. Heinrich Weertz, Pfarrer in Ründeroth, Rheinland.

Die jahrhundertealte Kontroverse über die Echtheit der sog. areopagitischen Schriften ist zu ungunsten der Verteidiger der Echtheit entschieden worden. Der Verfasser jener berühmten Schriften über die himmlische und die kirchliche Hierarchie, über die göttlichen Namen, über die mystische Theologie und der dazugehörigen zehn Briefe ist nicht der hl. Dionysius, den Paulus auf dem Areopag bekehrte,[1] sondern ein bisher unbekannter Philosoph und Theolog, der um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts schrieb. Das ergibt sich einmal aus dem sonst unerklärbaren Schweigen der älteren Kirchenschriftsteller und dann vor allem aus der von Jos. Stiglmayr S. I.[2] und Hugo Koch[3] nachgewiesenen Abhängigkeit des Verfassers von den Neuplatonikern, speziell Proklus († 485). Einen kurzen orientierenden Artikel über den Stand der Frage hat Verfasser 1904 im „Pastor bonus“ (17. Jahrg. 5. Heft) veröffentlicht. Die angegebene Datierung der areopagitischen Schriften ist allmählich in die Lehrbücher übergegangen.

Mit H. Koch und J. Stiglmayr sehen wir in Pseudo-Dionysius einen Mann, der, aus der neuplatonischen Schule hervorgegangen und mit dem heidnischen Mysterienwesen wohl vertraut, sich die Aufgabe gestellt hat, das, was er an Wahrheitsgehalt in der heidnischen Philosophie und Theologie zu finden glaubte, mit den hinzugewonnenen christlichen Erkenntnissen zu vereinigen und zu einem einheitlichen Lehrsystem zu verschmelzen, eine Aufgabe, deren Lösung ihm freilich nicht in allweg gelungen ist.

Im Mittelalter waren die dionysischen Schriften umgeben von dem Glorienschein des apostolischen Zeitalters. Wenn man das bedenkt und dabei festhält, daß diese Schriften eine Fülle tiefster Gedanken in einer weihevollen Darstellung enthalten, so wird man sich nicht darüber wundern, daß die mittelalterliche Theologie, angefangen vom hl. Maximus Konfessor († 662), sich ihrer mit Eifer bemächtigte. In der Tat wurde kein Buch nach der hl. Schrift so hoch eingeschätzt wie die Bücher des vermeintlichen Apostelschülers Dionysius. In welchem Ansehen Dionysius stand, zeigt eine Stelle in Dantes göttlicher Komödie. Er ist gemeint, wenn es im 10. Gesange des Paradieses heißt:

> Das fünfte Licht, dem keins an Schönheit gleicht,
> Haucht solche Liebe, daß man eifrig Kunde
> Von ihm begehrt, soweit die Erde reicht.
> Es birgt den hohen Geist, aus dessen Munde
> Die höchste Weisheit quoll: ihm gleicht kein zweiter,
> Wenn Wahrheit wahr ist, auf dem Erdenrunde.

[1] Akt. 17, 34.

[2] Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius A. in der Lehre vom Bösen (Hist. Jahrb. d. G. G. 1895, S. 253–273, 721–744).

[3] Proklus als Quelle des Pseudodionysius i. d. Lehre vom Bösen (Philologus 1895, S. 438 ff.); Pseudo-D. A. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Forschungen z. christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, I 2 u. 3, Mainz 1900.

Den Dogmatikern sowohl als den Mystikern war „Dionysius Areopagita" ein Führer, dem man gerne folgte. Die Viktoriner, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura stehen alle unter dem Einflusse des Dionysius. Dieser Einfluß reicht bis in die neueste Zeit. „Kaum wird man", schreibt J. Kleutgen,[1] „einen Theologen von Bedeutung nennen können, der es gewagt hätte, dem hl. Dionysius in irgendeinem Punkte zu widersprechen." Die neueren Lehrbücher der Dogmatik, z. B. von Scheeben und von Heinrich, verwerten ausgiebig die dionysische Spekulation namentlich in der Lehre von Gott, und auch in Zukunft wird man in der Dogmatik sowohl als in der Mystik ohne Zweifel viel dionysisches Lehrgut mit sich führen, allerdings in kritischerer Auswahl, als es früher, z. B. von Lessius,[2] geschehen ist. Wenn Jos. Pohle[3] meint: „Je eher die zeitgenössischen Theologen den Pseudo-Dionysius als Autorität fallen lassen, desto besser. Er kann höchstens als Zeuge der Tradition für die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert in Anspruch genommen werden," so ist der letzte Satz unstreitbar richtig, auch der erste, wenn man den Nachdruck auf das Wort Autorität legt. Aber den Dionysius aus der Dogmatik zu eliminieren, wird man nicht so bald vermögen. Pohle selbst kann sich der dionysischen Spekulation nicht erwehren. Es ist dies auch gar nicht nötig, denn manche Aufstellungen, Definitionen, Gleichnisse, Einteilungen des Dionysius sind so gut, daß wir sie ruhig beibehalten können, wenn sie auch nicht von einem Apostelschüler stammen, sondern unter dem Einflusse der neuplatonischen Philosophie entstanden sind.

Es wäre eine interessante Aufgabe, dem Einfluß des Pseudo-Dionysius auf die nachfolgende Entwicklung der katholischen Theologie nachzugehen und ihn im einzelnen aufzudecken. Es würde sich dann zeigen, ob die Theologie sich zu ihrem Nutzen oder Schaden, oder besser wo sie sich zu ihrem Nutzen und wo zu ihrem Schaden von Dionysius hat führen lassen. Vorerst fehlt uns aber noch eine eingehende Untersuchung und Darstellung der dionysischen Theologie. Hier soll der Anfang gemacht werden mit einer Darlegung der Gotteslehre des Dionysius im engeren Sinne. Die Gotteslehre bildet den Kern der dionysischen Untersuchungen, und durch diese hat er besonders nachhaltig auf die Theologie eingewirkt. Dionysius war, wie Hipler[4] mit Recht hervorhebt, „den Scholastikern ein Wegweiser in ihrer Spekulation besonders über Wesen und Eigenschaften Gottes und die Idealursachen der Schöpfung".

Eine systematische und kritische Darstellung der Gotteslehre des Dionysius zu geben ist eine schwierige Aufgabe. Der Stil des Dionysius ist äußerst kompliziert, der Inhalt subtilster Art, der Text oft an den wichtigsten Stellen unsicher. Bei dem Bestreben, Neuplatonisches und Christliches zu amalgamieren, ist der Verfasser oft, wie es scheint, selbst nicht zur vollen Klarheit und Einheit der Anschauung vorgedrungen; was er bietet, ist oft mehr ein Gemenge als eine Vermischung.

Einige Vorarbeiten sind im Verlaufe der Untersuchung angegeben. Am wertvollsten ist das Buch von H. Koch: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen

[1] Theologie der Vorzeit, IV^2 64.

[2] De perfectionibus moribusque divinis. Wie sehr Lessius für Ps. D. begeistert ist, zeigt z. B. der Satz: admirabilis et plusquam humanus modus loquendi (a. a. O. Neue Ausg., Freiburg 1861, S. 14).

[3] Dogmatik, Paderborn 1905, I^2 S. 139.

[4] Kirchenlexikon, 2. A., Artikel Dionysius A.

Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Hier werden die Konvergenzen zwischen Dionysius und den Neuplatonikern (Plotin, Jamblich, Proklus) im allgemeinen und im einzelnen beinahe erschöpfend dargestellt. Diese literarhistorische Untersuchung bietet die Grundlage für unsere systematisch-kritische Darstellung, die ja ohne Rücksicht auf die Quellen des Dionysius nicht denkbar ist. Es wird sich uns Gelegenheit bieten, auch auf die von Koch kaum hervorgehobenen Divergenzen zwischen Dionysius und dem Neuplatonismus hinzuweisen.

Die Lehre des Dionysius vom dreieinigen Gott ist hauptsächlich im Buche von den göttlichen Namen enthalten. Er hat sich vorgenommen, seinem Freunde und Sympresbyter Timotheus die Namen zu erklären, die Gott in der Hl. Schrift beigelegt werden. Diese Erklärung wächst sich dann zu einer teilweise wohlgeordneten, teilweise verworrenen Belehrung über Gott aus. Auch die anderen Schriften bieten zum Teil wertvolle Beiträge zum Verständnis des dionysischen Gottesbegriffes.

Damit der Leser die Gotteslehre des Dionysius möglichst unmittelbar kennen lerne, haben wir die dionysischen Gedanken über Gott nicht in ein anderswo hergenommenes Schema gezwängt, sondern möglichst in der Reihenfolge des Buches von den göttlichen Namen vorgetragen. Doch haben wir dabei das, was Dionysius in anderen Schriften beisteuert, an den geeigneten Stellen in unsere Darstellung aufgenommen; die bei Dionysius so häufigen Wiederholungen haben wir möglichst zu vermeiden gesucht.

In dem genannten Hauptbuche erörtert der Verfasser nun zunächst die Frage, ob und wie man Gott erkennen könne. Dann handelt er über Gottes Einheit und Trinität (c. II). Nach einigen Zwischenbemerkungen über das Gebet und die Berechtigung seiner Schrift trotz der vorzüglichen Schriften des Hierotheus (c. III) beginnt im Kapitel IV die eigentliche Abhandlung mit der Schilderung Gottes als Allursache oder, was dasselbe ist, als das Gute, Schöne, Liebenswürdige. Dann wird Gott gepriesen als das Sein (c. V), die Weisheit (c. VII) und das Leben (c. VI), endlich als Macht, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung (c. VIII). Die übrigen Kapitel behandeln noch einzelne unwichtige Benennungen Gottes, z. B. groß, klein, derselbe, der andere usw., die meist nur von einer anderen Seite das ausdrücken, was durch andere, bereits vorher besprochene Gottesnamen schon gesagt war.

Im folgenden wird Dionysius zitiert nach der Ausgabe von Balth. Corderius S. I., der auch eine neue Übersetzung geliefert hat, abgedruckt bei Migne, p. gr., t. III.

Merke DN = De divinis nominibus; EH = De ecclesiastica hierarchia; CH = De coelesti hierarchia; MT = De mystica theologia; Ep = Epistula.

I. Erkennbarkeit Gottes.

Da Dionysius über Gottes Namen handeln will, stellt er zuerst die Frage, ob man Gott überhaupt erkennen und benennen könne. Er antwortet nein und ja. Nein, man kann Gott nicht erkennen, da er über alles Sein erhaben ist. Ja, man kann ihn doch erkennen, denn er ist aus seiner Verborgenheit herausgetreten und hat sich geoffenbart. Diese Offenbarung

Gottes findet man vor allem in der Hl. Schrift. Wenn man nun über Gott reden will, so kann das geschehen durch Verneinung alles Seienden von ihm oder durch positive, aus dem Seienden genommene und auf Gott als das Prinzip von allem übertragene Namen. Alles muß aber von Gott in eminentem Sinne ausgesagt werden. Der höchste Grad menschlicher Gotteserkenntnis vollzieht sich in der Ekstase, die indes nur den Vollkommenen erreichbar ist. Den Unvollkommenen kommt die Hl. Schrift zu Hilfe durch die symbolische oder bildliche Ausdrucksweise.

1. Möglichkeit der Gotteserkenntnis.

Gott als das Prinzip alles Seienden kann nicht in der Reihe der seienden Wesen stehen, sondern muß absolut außerhalb derselben stehend gedacht werden. Gott ist nach DN I 1 kein Seiendes, keine Substanz, kein Lebendes, sondern über alles Sein und alle Substanz und alles Lebende erhaben. Daraus folgt, daß er allem menschlichen Erkennen entrückt ist. Denn wie wir das Intelligibile (τὰ νοητά) nicht aus dem Sinnenfälligen erfassen und sehen können und das Einfache und Gestaltlose nicht aus dem Gestalteten und Figürlichen und das Körperlose nicht aus dem Körperlichen, so ist auch aus demselben Grunde die überwesentliche Unbegrenztheit erhaben über die Wesenheiten und die übergeistige Einheit über die Geister (l. c.). Er will sagen: Das Erkenntnisobjekt muß dem Organe entsprechend sein, von dem es erfaßt werden soll. Ein Objekt höherer Ordnung kann nicht von einem Organ, das für Objekte einer niederen Ordnung bestimmt ist, erkannt werden. Der adäquate Gegenstand für unsere Sinnesorgane ist das Sinnenfällige, für unser geistiges Erkenntnisvermögen ist es das Geistige (Intelligibile). Gott ist aber nicht etwas Geistiges, sondern übergeistig. Darum ist er von der menschlichen Intelligenz nicht erfaßbar. Wenn man Gott aber nicht erkennen kann, dann kann man ihn selbstverständlich auch nicht benennen. Gott ist unerkennbar und unaussprechlich, so wird oft und umständlich gesagt.[1]

Die pseudoareopagitische Lehre von der Verborgenheit, Unbegreiflichkeit, Unaussprechlichkeit Gottes hat ihr Fundament in der Hl. Schrift. Dionysius beruft sich darauf, daß Paulus von Gott sagt (1 Tim. VI 16), er wohne in einem unzugänglichen Lichte (DN I 2), daß der Psalmist (XVIII 12) schreibt: „der die Finsternis zu seinem Schlupfwinkel macht" (MT I 2), daß Gott selbst auf die Frage: „Welches ist dein Name?" antwortete: „Weshalb fragst du nach meinem Namen? Der ist wunderbar." (Gen. 32, 29; DN I 6).

So haben denn auch die Väter, z. B. Justinus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus Gott als unbegreiflich und unaussprechlich bezeichnet.[2]

[1] Gott wohnt in der Verborgenheit (κρυφιότης CH X 1, DN II 7) oder Finsternis (σκοτεινότατον MT I 1), er ist für uns verborgen (κρύφιος CH II 5, EH III 3. 12, Ep 6, DN I 2), er ist unsichtbar und unerfaßbar (ἀόρατος καὶ ἀπερίληπτος CH XV 2), undenkbar (ἀνόητος CH II 5), unerkennbar (ἄγνωστος Ep 5), unerforschlich und unausspürbar (ἀνεξερεύνητος ἐστι καὶ ἀνεξιχνίαστος), da es keine Spur gibt, die zu seiner verborgenen Unendlichkeit führen könnte (DN I 2). Er ist darum unnennbar (ἄρρητος CH II 5, Ep 5) ja besser gesagt überunnennbar (ὑπεράρρητος DN II 4) und namenlos (ἀνώνυμος DN I 5, ἐκ παντὸς ὀνόματος DN I 6, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἐστιν οὐδὲ λόγος DN XIII 3).

[2] Belege s. bei Heinrich, Dogmat. Theologie III², S. 293.

Dieselbe Lehre finden wir aber auch bei den Neuplatonikern. Inwieweit die anderen christlichen Philosophen von diesem beeinflußt wurden, ist hier nicht zu untersuchen. Dionysius hat jedenfalls außer der Hl. Schrift auch neuplatonische Quellen vor sich gehabt und benutzt. Die Abhängigkeit des Dionysius von Proklus in der vorliegenden Frage hat Hugo Koch überzeugend nachgewiesen.[1]

Es ist ein plotinischer Grundgedanke, daß das Urwesen durchaus verborgen ist. Als das absolut Eine ist es über das seiende Viele, selbst über den Nous, hinausgerückt. Nach Proklus, dem letzten bedeutenden Neuplatoniker und abschließenden Systematiker der Schule, ist das Urwesen „der Gegenstand des Schweigens, unaussprechlich, in seinem Sein über alle Erkennbarkeit hinausliegend" (In Plat. Theol. II 11). Proklus liebt die Zusammenstellung von *ἄρρητος* und *ἄγνωστος*, unnennbar und unerkennbar, die auch bei Dionysius vorkommt. Der Grund der Unerkennbarkeit Gottes ist nach dem Neuplatonismus die Einheit. Dionysius hat den Gedanken aufgenommen und nennt zusammen *ἓν* und *κρύφιον*, eins und verborgen (Ep 6) oder *τὸ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον*, das Eine und Einfache und Verborgene (EH III 3, 12).

Während es aber bei Dionysius nur eine absolute Einheit gibt, kennt Proklus neben der Ureinheit viele untergeordnete Einheiten (*ἑνάδες*). Von jeder dieser Einheiten oder Götter behauptet er dann, daß sie wegen der überwesentlichen Einigung unaussprechlich und für alles Zweite unerkennbar sei. Von diesen Göttern gibt es keine Vorstellung, keine Wissenschaft, kein Denken (Inst. theol. XII 3). Die polytheistische Irrfahrt hat Dionysius trotz seiner Hingebung an die proklische Spekulation nicht mitgemacht. Für Dionysius ist nur das Eine unbegreiflich und unaussprechlich. Hier zeigt sich also die Wirkung der christlichen Lehre. Alles Polytheistische streift der christlich gewordene Philosoph ab. Es gibt für ihn nur einen Gott.

In überschwenglichen Worten versichert Dionysius uns die Verborgenheit Gottes. Allein wer der Hl. Schrift Gehör schenken will, kann nicht leugnen, daß wir doch eine gewisse Erkenntnis Gottes erlangen können. Offenbar bemüht sich ja die Hl. Schrift, uns über Gott zu belehren. Sie redet über Gott und benennt ihn mit vielen Namen. Ja sie fordert uns auf, „alles wohl auszuforschen, soviel von Streben und Gaben in uns liegt, und es anderen wohlwollend mitzuteilen", wobei allerdings ein vorwitziges Grübeln über das, was über uns liegt, zu vermeiden ist (DN III 3). Übrigens sind wir auch schon von Natur dazu geneigt, über Gott nachzudenken und zu sprechen (l. c.). Also muß Gott doch wohl erkennbar und nennbar sein. In der Tat, er, der namenlos (*ἀνώνυμος*) genannt wird, kann auch als vielnamig (*πολυώνυμος*) bezeichnet werden (DN I 6, X 1) oder gar als unendlichnamig (*ἀπειρώνυμος*) (DN XII 1). Wie reimt sich das? Wie kann Gott zugleich unerkennbar und erkennbar, zugleich unnennbar und nennbar sein?

Der an sich verborgene Gott ist aus seiner Verborgenheit herausgetreten und hat sich mitgeteilt. Jedes Seiende ist eine Offenbarung und Mitteilung Gottes. „Denn keines von den seienden Dingen ist der göttlichen Gutheit ganz unteilhaftig, sondern vielmehr diese, in sich gefestigt, offenbart den über-

[1] Pseudo-Dionysius Areopagita usw. S. 120 ff.

wesentlichen, dauernden Strahl in solchen Erleuchtungen, die für jedes Seiende gerade entsprechend sind" (DN I 2). Die Dinge sind *Ausstrahlungen* der Gottheit, oder *Ausgänge* (πρόοδοι DN I 4) oder *Teilnahmen* (μετοχαί DN II 7), weil sie von Gott ausgegangen sind und an ihm teilnehmen. Diese Ausstrahlungen und Ausgänge und Teilnahmen fallen in den Bereich unserer Kenntnis. Wir erkennen sie und können aus ihnen auf das Urwesen schließen, von dem sie stammen. „*Alles Göttliche* . . . wird er**kannt allein durch die Teilnahmen**" (DN II 7).

Was können wir denn aus dem Seienden über Gott erkennen? Wir können und müssen schließen, daß er der Urheber von allem ist und als solcher alles auf eine höhere Weise vorher in sich begreift. Nicht können wir aber aus den Teilnahmen die *Wesenheit* dessen erkennen, an dem sie teilnehmen.[1]

Wenn demnach Gott unerkennbar genannt wird, so soll das heißen, daß er *nicht aus seiner Natur* erkannt wird, sondern aus seinen Ausgängen oder Werken, nicht a priori, sondern a posteriori. Aber auch wenn wir den kosmologischen Weg zu Gott betreten, gelangen wir nicht bis zur Erkenntnis der *Wesenheit* (ὅτι ποτέ ἐστιν) oder der Beschaffenheit (ὁποῖόν ποτέ ἐστιν) Gottes, sondern müssen uns damit begnügen zu wissen, daß die von Gott ausgegangenen Dinge als Vorbilder in ihm gegenwärtig sind, er alles in sich enthält, der Urheber von allem und über alles unendlich erhaben ist. Gott ist unerkennbar, insofern seine Wesenheit uns unbegreiflich ist, erkennbar, insofern wir seine Werke und ihn als das vorbildliche und schaffende Prinzip erkennen; er ist unnennbar, weil es keinen Namen gibt, der seine Wesenheit ausdrücken könnte, und nennbar, ja vielnamig, weil die Namen der seienden Dinge ihm als der Ursache in gewissem Sinne beigelegt werden können.

So löst sich der scheinbare Widerspruch in der dionysischen Darstellung. Geleugnet wird nur die Möglichkeit, Gott in seiner unerforschlichen Wesenheit zu erkennen, behauptet wird die Möglichkeit, die Existenz und Allursächlichkeit Gottes sicher zu erkennen. So ist es in diesem Leben.

„Wenn wir einmal unvergänglich und unsterblich geworden sein werden und das christoähnliche und glückseligste Los erreicht haben, dann werden wir nach der Schrift ganz mit Gott sein, erfüllt in allheiligen Schauungen mit seiner sichtbaren Gotterscheinung (τῆς ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας), die uns mit glänzendsten Strahlen umleuchtet wie die Jünger in jener göttlichsten Verklärung. An jener geistigen Lichtgebung werden wir in leidlosem und von der Materie freiem Geiste teilnehmen, an der übergeistigen Einigung in dem unerkennbaren und seligen Schimmer der überlichten Strahlen, in göttlicher Nachahmung der überhimmlischen Geister. Dann werden wir, wie die Wahrheit der Schriften sagt, engelgleich sein und Kinder Gottes, weil wir Kinder der Auferstehung sind" (DN I 4). Der Verfasser redet von der Zeit nach der Auferstehung. Dann ist der Mensch unverweslich und unsterblich, der

[1] DN I 2: ἡ μὲν αὐτῆς (θεότητος) ὅτι ποτέ ἐστιν ἐπιστήμη καὶ θεωρία ἄβατός ἐστιν ὡς πάντων ἐπέκεινα ὑπεροχικῶς ἐξῃρημένη. Noch besser heißt es DN VII 3: Θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης . . . Vgl. noch DN II 7: αὐτὰ ὁποῖά ποτέ ἐστι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ ἵδρυσιν ὑπὲρ νοῦν ἐστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.

Geist leiblos und unstofflich (ἀπαθὴς καὶ ἄυλος) wie ein Engel. In diesem Zustande vermag er die hellen Strahlen der sichtbaren Theophanie in sich aufzunehmen. Unter der sichtbaren Theophanie haben wir wohl mit Maximus[1] den verklärten Leib Christi zu verstehen, der für die Seligen Gegenstand des Schauens sein wird. Der Vergleich mit der bekannten Verklärung auf Tabor zwingt uns zu dieser Erklärung, die auch Thomas[2] angibt. Aber Dionysius nimmt auch eine geistige Erkenntnis der Gottheit an. An diese ist zu denken, wenn gesagt wird, daß die Seelen den Engeln gleich vom göttlichen Lichte erfüllt werden und sich dabei in übernatürlicher Weise mit Gott vereinigen. Ob damit aber eine unmittelbare Anschauung der Wesenheit Gottes im Sinne des katholischen Dogmas gemeint ist, ist aus den überschwenglichen Worten des Dionysius nicht zu erkennen.

Dionysius leitet seine Lehre über die Erkennbarkeit Gottes in dem eben definierten Sinne aus der Hl. Schrift ab. Er fand sie aber auch bei seinen philosophischen Gewährsmännern. Wahrscheinlich ist sogar, daß er sie aus der neuplatonischen Schule mitbrachte, sie dann in der Hl. Schrift suchte und zu seiner Freude wiederfand.

Plotin, der die Verborgenheit des höchsten Gottes so stark betont hat, kann doch nicht umhin, das Eine zugleich mit dem positiven Namen „das Gute" zu bezeichnen und als die Ursache von allem zu preisen.[3] Proklus findet schon bei Plato die Auffassung, daß man einmal von Gott in Verneinungen (διὰ τῶν ἀποφάσεων) reden müsse und andererseits doch auch wieder in Bejahungen, δι' ἀναλογίας . . . καὶ ὁμοιότητος, durch Analogien und Ähnlichkeiten.[4]

Man muß zur Ehre des Dionysius sagen, daß er die vorgefundenen Gedanken der Schule infolge der biblischen Anregungen vertieft hat. Besonders brauchbar ist die Unterscheidung, die er macht zwischen Wesenheit und Eigenschaften Gottes einerseits und seinen Ausgängen andererseits. Mit dieser Unterscheidung hat er die Frage bedeutend geklärt. Ersteres ist für den irdischen Menschen unerkennbar, und daher darf Gott als verborgen, unerkennbar, unnennbar gepriesen werden; letzteres ist aber erkennbar, und darum darf Gott gewissermaßen als erkennbar und infolgedessen auch als benennbar bezeichnet werden. Was Dionysius über unsere Gotteserkenntnis im Jenseits beibringt, ist zwar nicht sehr klar, aber es mutet uns doch christlich und biblisch an. Der sprachliche Ausdruck erinnert zwar sehr an die heidnische Mysteriensprache, aber das Bild von dem göttlichen Lichte, das die Seligen umstrahlt, ist doch auch ein biblisches Bild (Vgl. Ps. 35, 10; Apok. 22, 5). Die Frage, ob Dionysius ein Schauen der Wesenheit Gottes im Himmel angenommen hat oder nicht, ist kaum zu entscheiden. Seine Vorliebe, von der Verborgenheit und Überwesentlichkeit Gottes zu reden, seine Abhängigkeit von den Neuplatonikern, bei denen das Urwesen gänzlich weltfremd und unnahbar erscheint, legt die Vermutung nahe, daß er die Frage, wenn sie ihm klar vorgelegt worden wäre, verneint haben würde. Auf den Einfluß des Dionysius dürfte wohl nicht zum wenigsten der Widerstand der Griechen gegen die Lehre der Lateiner von der visio beatifica zurückzuführen sein.

[1] Scholia, bei Migne, p. gr., t. IV, pg. 197 C.
[2] Kommentar, C. I, lectio 2.
[3] Zeller, Philosophie der Griechen III 2,[4] S. 536–37, 545.
[4] Koch a. a. O. S. 208–212.

2. Quellen der Gotteserkenntnis.

Wir können Gott einigermaßen erkennen, weil er sich geoffenbart hat, lehrt Dionysius. Das Wort Offenbarung ist im weitesten Sinne zu nehmen. Jede Wirkung der göttlichen Gutheit ist eine Offenbarung Gottes. Allein es gibt auch eine Offenbarung im engeren Sinne, die Mitteilung göttlicher Wahrheiten durch besondere übernatürliche Zeichen. Diese Offenbarung schätzt Dionysius besonders hoch ein, diese will er seinen Ausführungen über Gott zugrunde legen. Ja, er will nichts anderes bieten als diese göttliche Offenbarung (DN I 1).

Es ist ein der israelitischen und der christlichen Religion selbstverständlicher Gedanke, daß Gott sich in übernatürlicher Weise den Menschen mitgeteilt hat und daß diese Mitteilungen die Hauptquelle unseres Wissens über Gott sind. Aber auch anderen Religionen ist dieser Gedanke nicht fremd. Der Neuplatonismus wird von Harnack[1] mit Recht als eine Offenbarungsphilosophie bezeichnet. Bei Plotin und seinen direkten Schülern tritt dieser Charakter noch nicht deutlich hervor, um so mehr aber bei den späteren Neuplatonikern. Jamblich zog die heidnischen Mythen als Wahrheitsquelle heran. Proklus übernimmt in heiliger Ehrfurcht die Offenbarungen, die die Götter durch die gottbegeisterten Dichter oder durch die Orakel gegeben haben. Sein Biograph Marinus[2] erzählt von ihm, daß er manchmal geäußert habe, wenn er Herr wäre, würde er von all den alten Schriften nur die Orakelsprüche (τὰ λόγια) und den Timäus verbreiten lassen, die anderen aber den Menschen der Gegenwart entziehen, weil sie von vielen nur zu ihrem Schaden gebraucht würden.

Dionysius versichert gleich im Eingange zum Buche von den göttlichen Namen, daß er nur Offenbarungstheologie und nicht menschliche Weisheit vortragen will. Die Quelle, aus der er diese Theologie schöpfen will, ist die Hl. Schrift.

Die Hl. Schrift wird von Dionysius gewöhnlich mit dem Namen τὰ λόγια[3] bezeichnet. Dieses Wort deutet schon an, daß er in den heiligen Schriften die Aussprüche oder Worte Gottes enthalten glaubt. Er nennt sie darum auch mit Auszeichnung ὑπερκόσμια καὶ ἱερώτατα λόγια (EH I 1). Dann liebt er auch die Benennung θεολογία, die heiligen Verfasser sind θεολόγοι (DN I 1). „Mit dieser Terminologie steht Dionysius in der ganzen patristischen Literatur fast einzigartig da",[4] während die Bezeichnung λόγια für Gottes Wort schon in der Hl. Schrift vorkommt. Die Neuplatoniker sprechen mit Vorliebe von Logien, Theologen, Theologie. Theologen sind die gotterfüllten Sänger Homer, Hesiod, Orpheus usw., ihre Schriften bilden die Theologie oder Logien.[5]

Die Logien sind nach Dionysius in Kraft des Hl. Geistes verfaßt (DN I 1). Darum sind sie überaus ehrwürdig. Sie sind aber auch durchaus notwendig, wenn man über Gott etwas Zuverlässiges erfahren will. „Wer sie verachtet, der versteht überhaupt nichts von unserer Philosophie, und ihn kann man nicht belehren" (DN II 2). „Man sollte nicht wagen, etwas zu sagen oder zu denken inbetreff der überwesentlichen und verborgenen Gottheit,

[1] Dogmengeschichte III,[4] 465 ff.
[2] Vita Procli c. 38.
[3] oder τὰ ἱερὰ λόγια.
[4] Koch S. 58.
[5] A. a. O. S. 38–45.

außer, was uns göttlicherseits aus den heiligen Schriften geoffenbart wird" (DN I 1, 2). Thomas legt in seiner Erklärung[1] zu dieser Stelle Gewicht auf das Wörtchen „aus". Das sei besser als wenn der Verfasser gesagt hätte: „in den heiligen Schriften". Denn alles, was aus dem, was in den heiligen Schriften enthalten ist, gefolgert werden könne, das sei nicht fern von unserer Lehre, wenn es auch nicht selbst in der Schrift enthalten sei. Gewiß ist Dionysius keineswegs so ängstlich, daß er nur das für wahr hielte, was er ausdrücklich in den heiligen Schriften liest, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er das in dem zitierten Satz hat sagen wollen.

Die Hl. Schrift, so lehrt Dionysius weiter, muß für uns die Richtschnur (*κανών*) sein, wenn wir über Gott reden wollen. Von dort her empfangen wir das notwendige Licht, das uns Gott erkennen läßt. Darum ist sein Rat: „Ihr (der Schrift) nach Kräften folgend, sollen wir zu den göttlichen Strahlen emporblicken; denn von dorther empfangen wir die göttlichen Enthüllungen als einen gewissen schönen Kanon der Wahrheit" (DN II 2). Wir sollen sie besonnen durchforschen. „Das dort Vorhandene sollen wir in uns unvermehrt und unvermindert und unverändert zu bewahren trachten."[2] Er selbst, so versichert er DN I 1, will die heiligen Schriften fleißig und ausschließlich benutzen, es soll das Gesetz seiner Untersuchung sein, „die Wahrheit dessen, was man über Gott zu sagen hat, zu verkündigen nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Aufzeigung der vom Hl. Geiste bewegten Kraft der Theologen" (DN I 1).

Diesem Gesetze entsprechend hat Dionysius die Hl. Schrift sehr fleißig verwertet. Oft führt er Stellen aus den Psalmen, den Evangelien, den Briefen und anderen heiligen Schriften an, meist ohne Angabe des Ortes. Bisweilen zitiert er nur dem Sinne nach, manchmal redet er in biblischem Geiste, ohne eine bestimmte Stelle anzuführen.

Wenn er gesagt hat, daß man den Inhalt der Hl. Schrift unvermehrt und unvermindert und unverändert aufnehmen und bewahren müsse, so darf man drum nicht glauben, daß er sich ängstlich an den Wortlaut der Schrift anklammere. Er benutzt die Schrift ziemlich frei, ja man kann ihm vorwerfen, daß er manchen Bibelstellen einen Sinn unterlegt, den sie sicher nicht haben, um sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Manchmal steht eine These bei ihm anderweitig fest, er sucht dann nach einer Belegstelle und führt eine an, die gar nicht beweisend ist. Er spricht es auch offen aus, daß es lächerlich sei, allzu sehr an dem Wortlaut kleben zu bleiben (DN IV 11).[3]

Dionysius liebt es zu übertreiben. Daher kommt es, daß er manchmal mit großer Sicherheit vorgetragene Behauptungen wieder einschränken muß. So wird die These, daß die Hl. Schrift d i e Quelle der Offenbarung sei, dadurch stillschweigend modifiziert, daß er als eine zweite Quelle die Überlieferung vorführt.

Das Wort Ü b e r l i e f e r u n g *παράδοσις, παραδιδόναι*) gebraucht Dionysius zwar auch zur Bezeichnung der uns schriftlich in den heiligen Büchern gegebenen Offenbarung. Er spricht von einer Überlieferung der Worte (*τῶν*

[1] Kommentar I 1.

[2] *τὰ ἐκεῖ κείμενα φρουρεῖν ἐν ἑαυτοῖς ἀπλήθυντα καὶ ἀμείωτα καὶ ἀπαράτρεπτα σπεύδομεν.* DN II 2.

[3] Vgl. über die Exegese des Dionysius den Aufsatz von Engelhardt in dessen deutscher Ausgabe der Dion.-Schriften I S. 253 ff. (Sulzbach 1823).

λογίων παράδοσις CH IV 3), von einer mystischen und verborgenen Überlieferung der hl. Schrift (EH II 3, 7), von dem mystisch uns mitgeteilten Logion (EH III 3, 11); die Gottheit, sagt er DN I 3, hat uns in den heiligen Schriften einiges über sich selbst überliefert. Bemerkenswert ist, daß in Verbindung mit dem Wort Überlieferung das Wort mystisch häufig vorkommt. So hatte auch Proklus die Schriften der von ihm verehrten Theologen als mystische Überlieferung bezeichnet.[1]

Aber von dieser geschriebenen (biblischen) unterscheidet Dionysius ausdrücklich eine andere ungeschriebene Überlieferung. Die Substanz unserer Hierarchie, lehrt er EH I 4, sind *τὰ θεοπαράδοτα λόγια*, die göttlicherseits überlieferten Logien. Das Wort Logien ist hier im ursprünglichen Sinne für Worte, Sprüche genommen. Nun fährt er also fort: „Ehrwürdige Logien nennen wir aber das, was von unseren göttlichen Hierotelesten (= inspirierten Schriftstellern) in den heiligen und theologischen Schriften uns geschenkt worden ist und was von denselben heiligen Männern in subtilerer Weise, die nicht weit unter der himmlischen Hierarchie steht, von Geist zu Geist, mittels des Wortes, das zwar körperlich, gleichwohl aber materienfreier ist, ohne Schrift unsere Führer gelehrt worden sind."

Hier ist ohne Zweifel zunächst von der schriftlichen Überlieferung die Rede, die wir als hl. Schrift bezeichnen, dann aber auch von der mystischen Überlieferung, die von denselben heiligen Männern (den Aposteln) herstammt und bloß mündlich und geheim durch die Führer fortgepflanzt worden ist. Im folgenden Paragraphen kommt er nochmals auf die gemachte Einteilung zurück und wiederholt die Unterscheidung zwischen geschriebenen und ungeschriebenen geheimen Lehren.[2]

Die mündliche Überlieferung, deren Träger die Führer (*καθηγεμόνες*) sind, ist wichtig zur Erklärung dessen, was in der hl. Schrift grundgelegt ist. So beruht die Lehre von der göttlichen Einheit und Vielheit (Trinität) zwar zunächst auf dem Fundamente der hl. Schrift, aber in der rechten Klarheit hat man sie doch empfangen von den Führern. „Diese und andere gottgewirkten Lichter (Wahrheiten) hat uns den Schriften folgend die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Führer offenbarend geschenkt, darin sind auch wir eingeweiht worden" (DN I 4).

Diese heiligen Führer haben manches von der Überlieferung auch niedergeschrieben. Solche Aufzeichnungen müssen ebenfalls diskret verbreitet werden. Ein besonders geschätzter Lehrer ist für unseren Autor Hierotheus, der noch mit den Aposteln in Verbindung gestanden und tiefsinnige, aber dunkle Schriften verfaßt haben soll, die Dionysius häufig zitiert und wie eine zweite hl. Schrift verehrt, die auf die von Gott gegebene folgt (DN III 2). Ja, er versichert uns, daß er mit seinen eigenen Schriften nichts anderes bezweckt als die dunklen Gedanken seines erhabenen Lehrers verständlicher darzustellen.

Die mündliche Überlieferung ist geheim, insofern als sie nur Auserlesenen, den Geweihten, mitgeteilt wird. Den Ungeweihten, der Menge, ist sie vorzuenthalten (EH I 5). Sie ist aber auch geheim in der Form; sie ist eingehüllt mit Symbolen, die nur den Eingeweihten verständlich sind.

[1] Koch S. 104.
[2] *τοῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μυήσεσιν.* EH I 5.

So wird sie von den Uneingeweihten nicht verstanden und darum auch nicht entweiht (EH I 4, 5).

Neben dieser geheimen Tradition gibt es nach Dionysius auch eine mehr offenbare und gewöhnliche. Jene nennt er die symbolische, unaussprechliche, mystische, weihevolle, diese aber die klare, verständliche, philosophische, beweisende; jene wirkt und befestigt uns in Gott durch die unlehrbaren mystischen Führungen, diese überzeugt und begründet die Wahrheit des Vorgebrachten (Ep 9, 1; DN II 7). An letzterer Stelle führt Dionysius aus, daß er in seinen theologischen Grundlinien eine zweifache Lehrweise angewandt habe, indem er das eine darstellte in gerader offener Rede, das andere aber mystisch und übergeistig. So hat auch Plato, wie Proklus (Plat. Theol. I 4) meint, bald schauend, bald dialektisch, bald symbolisch, bald ohne Bilder über göttliche Dinge unterrichtet. Wir dürfen wohl vermuten, daß Dionysius mit der offenen, beweisenden Überlieferung den gewöhnlichen Unterricht der kirchlichen Lehrer, mit der mystischen Tradition aber die nur den Hierarchen bekannten tieferen Geheimlehren hat charakterisieren wollen. Ob er zu dieser Unterscheidung durch die genannte proklische Stelle angeregt worden ist, mag dahingestellt sein.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Dionysius außer der Bibel auch eine Tradition als Quelle der göttlichen Wahrheit annimmt. Bei dieser Tradition, auch bei der geheimen, brauchen wir wohl nicht an einen Geheimbund zu denken, in dem sie sich fortpflanzte, wie Willmann möchte.[1]

Eine genauere Definition, was denn eine glaubwürdige Überlieferung sei, hat Dionysius nicht gegeben.

Nach katholischer Auffassung entscheidet über den Sinn der hl. Schrift und über die Bedeutung der mündlichen Überlieferung das kirchliche Lehramt, das sich am feierlichsten in allgemeinen Konzilsbeschlüssen kundgibt. Hat Dionysius das kirchliche Lehramt richtig gewürdigt? Engelhardt behauptet,[2] Dionysius spreche die Ansicht aus, keine Exegese dürfe dem angenommenen Kirchenglauben widerstreiten. Die Stelle, auf die Engelhardt zur Begründung hinweist, ist indes nicht beweisend. Sie lautet: „Behauptet jemand, sie (die göttlichen Namen) seien nicht von der ganzen Gottheit ausgesagt, so lästert er und maßt sich verwegen an, die übergeeinte Einheit zu spalten" (DN II 1). Der Sinn dieses Satzes ist doch wohl dieser: Gott ist eine Einheit und darum müssen alle Namen der ganzen Gottheit einheitlich beigelegt werden; wer es anders macht und etwa den einen Namen von dieser, den anderen von jener göttlichen Person aussagt, der zerstört den Begriff der absoluten Einheit Gottes und steht im Widerspruch mit der hl. Schrift, die alle diese Namen von der einen Gottheit aussagt.[3] Vergegenwärtigen wir uns, daß Dionysius sich mit seinen Ausführungen in die Zeit der Apostelschüler versetzt, so sehen wir sofort ein, daß er von einem angenommenen Kirchenglauben, in dem die richtige Schrift- und Traditionslehre kristallisiert ist, *salva fictione* nicht reden konnte. Damals gab es nur schriftliche oder mündliche Apostellehre. So hat denn Dionysius eine kirchliche Lehrautorität nicht mehr neben der Schrift und Tradition betont. Dabei kann aber bestehen bleiben, daß er sich an die

[1] Geschichte des Idealismus II,[2] S. 215–217.
[2] A. a. O. I S. 260.
[3] Vgl. II. Abschn. über Einheit und Trinität.

zur Zeit, wo er schrieb, schon getroffenen Lehrentscheidungen gewissenhaft bindet, so in der Lehre von der Dreifaltigkeit und der Person Christi (DN II). Praktisch erkennt er den „angenommenen Kirchenglauben“ als bindend an, theoretisch hat er eine kirchliche Lehrautorität, die neben und über der Bibel und Tradition steht, nicht namhaft gemacht.

Um zu einer rechten Gotteserkenntnis zu gelangen, ist vor allem gläubige Hinnahme der göttlichen übernatürlichen Offenbarung nötig. Die Wahrheitserkenntnis der Christen beruht auf dieser Grundlage und ist darum „die einfachste und göttlichste, ja die einzig wahre und einfache Erkenntnis Gottes“ (DN VII 7). Das weiß der Christ, und er fühlt sich wohl in seinem Glauben; wenn man ihn einen Toren schilt, so sagt er sich, daß er kein Tor ist, sondern von Irrtum befreit und in der Wahrheit befestigt, für die die Führer täglich sterben (l. c.).

Die übernatürliche Offenbarung preist Dionysius als seine einzige Quelle der Erkenntnis Gottes. Jos. a Leonissa glaubt ihm dies aufs Wort und nennt das Buch von den göttlichen Namen ein Erzeugnis „einer durchaus übernatürlichen Wissenschaft“[1] und sagt weiter: „Die theologische Spekulation, wie solche in unserem Buche mit dem erhabensten Glanze strahlt, fußt nicht auf philosophischen Erkenntnisprinzipien, für diese Spekulation sind vielmehr die geoffenbarten Glaubensprinzipien maßgebend.“[2] Auch Corderius behauptet,[3] sanctum Dionysium nil nisi e verbo Dei depromptum afferre.

Allein die neueren und neuesten Untersuchungen haben ergeben, daß Dionysius durchaus nicht bloß aus der Offenbarung schöpft. Er hat sehr viel aus den philosophischen Systemen eines Plotin und Proklus übernommen. Im weiteren Verlauf unserer Abhandlung wird sich Gelegenheit bieten, dies an einzelnen Beispielen zu zeigen. Koch hat in seinem oft genannten Buche die durchgängige Abhängigkeit des Dionysius vom Neuplatonismus bewiesen. Auch wenn man Koch nicht in allen Punkten beipflichtet und der Meinung ist, daß er übertrieben hat, bleibt doch die Überzeugung, daß sogar der Neuplatonismus, also ein philosophisches System, seine Hauptquelle gewesen ist. Mit dem neuplatonischen philosophischen Rüstzeug ist er an die Bibel herangetreten und hat den biblischen und traditionellen Lehrinhalt durch philosophische Spekulation ergänzt und systematisiert. Das neuplatonische Lehrgut ist als solches nicht geoffenbart, sondern Erzeugnis menschlichen Denkens. Wo Dionysius es benutzt hat, hat er also natürliche menschliche Weisheit vorgebracht. Er gibt damit stillschweigend zu, daß auch außerhalb der Offenbarung Wahres über Gott gewußt und gesagt werden kann. Die Vernunft ist also den höheren Wahrheiten gegenüber nicht so unfähig, wie er zu sagen pflegt. Übrigens gibt Dionysius den eingenommenen Standpunkt eigentlich auch schon ausdrücklich dadurch preis, daß er sagt, man könne Gott erkennen aus der Ordnung alles Seienden (DN VII 3) oder aus den Ausflüssen Gottes. Damit ist zugegeben, daß wir nicht bloß auf die Angaben der Hl. Schrift über Gott angewiesen sind, sondern auch selbständig aus der geschaffenen Natur richtige Schlüsse über Gott machen können. Dionysius geht selbst so

[1] Jahrb. f. Phil. u. sp. Theol. 1900, S. 437.
[2] Das. S. 431.
[3] Observatio I in Dion. Areop., Migne, p. gr. t. III, pg. 79.

vor. Wenn er z. B. von der göttlichen Weisheit sprechen will, so nimmt er einzelne Gruppen von Geschöpfen vor, zeigt, welche Erkenntnis ihnen zukommt, und führt dann aufwärts zu dem Weisen, der alle Weisheit überragt und aller Weisheit Ursprung ist (DN VII).

3. Benennung Gottes durch negative, positive, eminente Ausdrücke.

Wie wir Gott erkennen, können wir ihn auch benennen. Wir erkennen aber, daß er nichts von allem Seienden ist, daß er das Prinzip von allem und über alles erhaben ist. Darum können wir ihn benennen durch Negation oder durch Affirmation oder durch Superlation (eminente Namen).

Die Hl. Schrift, aus der wir die Gottesnamen kennen lernen, pflegt über Gott zu reden zunächst durch Wegnahme, Verneinung alles Seienden von ihm, *διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως* (DN I 5). Sie liebt es, von Gott das Seiende wegzunehmen (*ἀφαιρεῖν*) oder im entgegengesetzten Sinne von ihm auszusagen (*ἀποφάσκειν* DN VII 1). Durch ein schönes Gleichnis wird dieses Vorgehen der Schrift veranschaulicht und begründet. Wie ein Bildhauer durch Wegnahme allmählich das Bild aus dem Material meißelt, so müssen auch wir durch Wegnahme oder Negation des Seienden uns ein Bild Gottes machen (MT II). Passende Namen Gottes sind darum *ἄνους, ἀναίσθητος, ἀχώρητος, ἀόρατος, ἄλογος, ἀγήρως, ἀναλλοίωτος*.

Die Hl. Schrift legt Gott zweitens auch positive, bejahende Namen bei. Sie nennt ihn der Seiende, das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit, gut, schön, weise, liebenswürdig usw.[1] Wie kommt sie dazu, alle diese Namen von Gott auszusagen? „Da die Gutheit eben durch das Sein selbst die Ursache alles Seienden ist, so muß man die urgute Vorsehung der Gottheit aus all dem Verursachten preisen, weil um sie, ihretwillen alles ist und sie vor allem ist und alles in ihr Bestand hat" (DN I 5; conf. I 7 fin.). „Aus allem Seienden wird Gott gepriesen nach der Analogie von allem, dessen Ursache er ist (DN VII 3). Der Gedankengang des Dionysius ist dieser. Gott hat alles, was da ist, vorher in sich gehabt, und nachdem es ins Dasein getreten ist, ist es doch noch in ihm. Wessen Ursache er aber ist und was in ihm ist, das kann auch von ihm ausgesagt werden. Also sind die positiven von den Geschöpfen auf den Schöpfer übertragenen Namen durchaus berechtigt.

Die apophatischen oder verneinenden Namen verdienen nach Dionysius vor den kataphatischen oder bejahenden den Vorzug. Die Verneinungen sind wahr, die Bejahungen dagegen unpassend (CH II 3). Durch die Negationen bezeichnet man Gott richtiger als durch die Affirmationen, das ist der Grundgedanke der „Mystischen Theologie". Doch gelten auch die Affirmationen.[2] So benennt er denn manchmal in einem Atem Gott zugleich positiv und negativ. Gott ist *πολύλογος* und *ἄλογος*, vielredend und nichtredend (MT I 3); alles kann von ihm ausgesagt werden, und nichts ist er von allem, er ist allgestaltig und ebenfalls ungestaltig (DN V 8).

Wenn wir von Gott negative Namen gebrauchen, dann liegt der Grund

[1] *ὁ ὤν, ἡ ζωή, τὸ φῶς, ὁ Θεός, ἡ ἀλήθεια, ἀγαθός, καλός, σοφός, ἀγαπητός, Θεὸς θεῶν, Κύριος κυρίων, Ἅγιος ἁγίων, αἰώνιος, σοφία, νοῦς, Λόγος, γνώστης, δύναμις, δυνάστης, Βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, παλαιὸς τῶν ἡμερῶν, ἁγιασμός, δικαιοσύνη, σωτηρία, ἀπολύτρωσις κτλ.* DN I 6.

[2] *καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόζει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα.* DN I 7.

nicht etwa in einem Mangel bei Gott, sondern vielmehr in der Fülle, dem Übermaß.[1]

Auch wenn man Positives über Gott aussagt, soll man sich hüten, es genau in dem Sinne sagen zu wollen, in dem man es von den seienden Dingen aussagt, man muß sich auch hier erinnern, daß Gott über alles Seiende unendlich hinausragt.

Darum ist es gut, Gott zu preisen als „über alle Lage, Bewegung, Leben usw. erhaben" (DN I 5). „Er ist Zeit und Ewigkeit und alles in der Ewigkeit und in der Zeit überragend" (DN V 10; Cf. MT V; DN XII 4). Um möglichst sicher zu gehen und der Wahrheit möglichst nahe zu kommen, pflegt Dionysius die Namen Gottes zu steigern. Das tut er vielfach durch das Präfix ὑπερ, und er bildet dann Namen wie ὑπεραγαθός (übergut), ὑπερούσιος (überwesentlich), ὑπερφαής, ὑπερώνυμος, ὑπέρκαλος, ὑπεράρχιος, ὑπερηνωμένον; selbst negative Namen werden bisweilen noch durch ein ὑπὲρ ausgezeichnet; so bildet er ὑπεράγνωστος (überunsichtbar), ὑπεράρρητος (überunnennbar). Auch liebt er Zusammensetzungen mit ἀρχ, um auszudrücken, daß Gott zuerst und zumeist und ursächlich das besitzt, was ein Name ausdrückt. Beispiele: θεαρχία (Urgott), ἀγαθαρχία (Urgüte), τελεταρχία (Urziel). Häufig sind die Komposita mit αὐτο, wodurch ebenfalls ausgedrückt werden soll, daß Gott zuerst und aus sich eine Vollkommenheit besitzt, z. B. αὐτοεῖναι (Selbstsein), αὐτοζωή (Selbstleben), αὐτοσοφία, αὐτοαγαθότης, αὐτοαγιότης, αὐτόφως. Die beiden Präfixe αὐτο und ὑπερ treffen zusammen in dem Titel αὐτοϋπερούσιος, durch sich selbst überwesentlich (DN V 1).

Seine Ansicht über die zwei- oder dreifache Benennung hat Dionysius MT I 2 kurz in den Satz zusammengefaßt, daß Gott ist über alle Verneinung und Behauptung (ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν). Man kann von Gott alles verneinen (ἀφαίρεσις) und alles bejahen (θέσις), aber man muß beachten, daß er weder mit Verneinungen noch mit Bejahungen adäquat bezeichnet, darum am besten mit eminenten Namen benannt wird.

Die dionysische Theorie von den Namen Gottes ist in der hl. Schrift begründet. Die Ausdrücke, die Dionysius gebraucht, besonders die Steigerungen mit αὐτο und ὑπερ und ἀρχ finden sich indes nicht alle im heiligen Texte.

Die Unterscheidung zwischen negativen und positiven Namen Gottes ist auch manchen Vätern geläufig.[2] Auch der Gedanke, daß man Gott durch keinen Namen adäquat bezeichnen könne, indem er alles eminenti modo besitze, war in der kirchlichen Literatur nichts Neues.[3] Aber Dionysius hat bekannte Gedanken in ein neues System gebracht, das für die spätere Zeit maßgebend geworden ist.

Handlangerdienste hat dem Dionysius auch hier wieder der Neuplatonismus geleistet. Es zeigt sich in unserer Frage eine auffallende Übereinstimmung zwischen Dionysius und Proklus. Auf die Schwierigkeit, wie man den Un-

[1] Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον καθ' ὑπεροχήν, οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ θεοῦ τακτέον. DN VII 2.

[2] So schreibt Basilius Adv. Eunom. l. 1, 10. (Ausgabe J. Garmier t. I p. 222. Paris 1721): ἐκ δύο γὰρ τούτων, οἷον εἰ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ θεοῦ, ἔκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας.

[3] S. Heinrich, Dogmat. Theologie III[2] S. 297.

erkennbaren, der durchaus nicht teilnehme an irgendeiner Kraft, benennen könne, antwortet Proklus,[1] Plato schlage einen doppelten Weg ein, indem er bald durch die Analogie und Ähnlichkeit die Gottheit erkläre, bald aber durch die Verneinungen und das Übermaß. Auch die Ansicht, daß die Verneinungen besser sind als die Bejahungen, vertritt Proklus.[2]

4. Benennung Gottes durch symbolische oder bildliche Ausdrücke.

Dionysius will eine besondere Schrift über die symbolische Theologie verfaßt haben (DN I 8). Eine solche Schrift ist nun nicht vorhanden. Aber aus den vorliegenden Büchern können wir ersehen, was er unter der symbolischen Theologie, die ihm besonders am Herzen zu liegen scheint, versteht.

Er findet, daß die Hl. Schrift über Gott gern in symbolischen oder bildlichen Ausdrücken redet.[3] Bilder im weiteren Sinne sind zunächst die affirmativen Namen Gottes: Geist, Wesenheit, Leben, Wort, Licht, Weisheit usw. Es sind ähnliche Bilder, weil sie der Wirklichkeit einigermaßen nahe kommen. Im Gegensatz dazu könnte man die negativen Namen „Unsichtbar", „Unbegrenzt", „Unbeschränkt" als unähnliche Bilder bezeichnen (CH II 3).

Im engeren Sinne versteht Dionysius aber unter Bildern die Namen von körperlichen Gestalten (*μορφώσεις πρόσυλοι* CH II 3), d. h. Namen, die nicht hergenommen sind von den Werken der regulären göttlichen Vorsehung, sondern *ἀπό τινων θείων φασμάτων*, von irgendwelchen Gesichten, die die Mysten oder Propheten in den heiligen Tempeln oder sonstwo schauten (DN I 8). So legen die Theologen Gott menschliche oder feurige oder elektrische Gestalten und Formen bei und sprechen von seinen Augen, Ohren, Haaren, von seinem Gesicht, seinen Händen, seinem Rücken, seinen Flügeln, Armen, Hinterteilen, Füßen; auch mit Kränzen, Sitzen, Trinkgefäßen, Bechern umgeben sie ihn und anderen mystischen Geräten (l. c.).

Am ausführlichsten äußert Dionysius sich über die Symbole Ep 9. Dort gibt er zunächst noch einige weitere Beispiele *τῆς συμβολικῆς ἱεροπλαστίας*, der symbolischen Darstellung Gottes (Ep IX 1). Die Hl. Schrift redet von einer Zeugung Gottes, von seinem Sprechen, von dem Hauche seines Mundes, von seinem Busen usw. Das Wesen der symbolischen Redeweise besteht darin, daß man „das Verhüllte andeutet durch Offenbares, das Einige und Ungeteilte durch Geteiltes, das Unbildliche und Ungestaltete durch Bild und Gestalt" (l. c.). Weil man nicht immer sofort weiß, was die Bilder bedeuten sollen, darum heißen sie auch Rätsel (*αἰνίγματα*).

Auf den ersten Blick scheinen solche Ausdrücke unwürdig zu sein, zumal gewisse niedrige Benennungen, z. B. Wurm, und manche nehmen Anstoß daran und werden dadurch zweifelsüchtig. „Denn das Äußere (an den Bildern), wie voll ist es von unglaublicher und erdichteter Wunderlichkeit?" Allein, so mahnt er den Leser, man muß in den Sinn dieser äußerlichen und sinnenfälligen Aufzeichnungen einzudringen suchen, dann wird es licht. „Gewahrte

[1] Plat. Theol. II 5.
[2] In Parm. VI 43.
[3] Er gebraucht dafür die Wörter: *σύμβολα* (Ep 1, Ep 3), *εἰκόνες* (CH II 2, 3), *παράδοσις συμβολική* (Ep IX 1), *αἰνίγματα* (CH II 2), *παραπετάσματα*, Vorhänge (CH I 2), *ἀγάλματα*, Bilder, Statuen (MT II), *μορφώσεις*, Gestalten (MT III).

jemand die innere, verborgene Zier, so würde er alles mystisch und gottgestaltig finden und voll des reichen göttlichen Lichtes" (l. c.).

Weshalb gebraucht denn die hl. Schrift diese symbolischen Ausdrücke? Dionysius gibt verschiedene Gründe an. Der erste Grund ist in der Anlage unserer Vernunft zu suchen. Die ist nämlich so geartet, daß sie nicht unmittelbar, sondern nur mittels des Sinnlichen aufsteigt zum Übersinnlichen, und darum werden „mit Recht dem Bildlosen Bilder, dem Gestaltlosen Gestalten gegeben", damit wir durch die Bilder und Gestalten zu den gestaltlosen und übernatürlichen Anschauungen emporgeleitet werden (CH II 2). „Nicht anders, heißt es CH I 2, kann der urgöttliche Strahl uns leuchten, als wenn er durch mannigfache heilige Vorhänge lehrreich verhüllt und durch die väterliche Sorge uns natürlich und eigentümlich angepaßt ist." Er will sagen, da wir das Göttliche nicht unmittelbar schauen können, muß uns möglich gemacht werden, es wenigstens mittelbar zu erkennen. Dies geschieht durch bildliche Ausdrücke. Durch Abstraktion des Bildlichen gelangen wir dann zur Erkenntnis dessen, was hinter dem Bilde verborgen liegt. Die Belehrung durch Bilder ist die leichteste, es ist leichte Speise, gut für die, welche noch nicht geweiht sind, und sich noch in der Vorbereitung befinden. Das Schauen der intelligibilen λόγια, d. h. das Erkennen ohne bildliche Vorstellungen ist Sache der Vorgeschrittenen und erfordert eine priesterliche Kraft (CH I 3; EH II 3, 2; IV 3, 4).

Die Bilder dienen zweitens als Verhüllungen (συνθήματα), damit das Heilige von Unberufenen nicht verstanden und entweiht werde. „Sie sind für die Menge der unaussprechlichen und unsichtbaren Wissenschaft vorgehängt (προσβεβλῆσθαι), damit das ganz Heilige den Schwachen nicht zugänglich sei, sondern nur den wahren Liebhabern der Heiligkeit offenbar werde, welche in Betrachtung der heiligen Symbole alle knabenhafte Einbildung abzulegen gelernt haben und die da geschickt sind, in der Einfachheit des Geistes und in der Fähigkeit der kontemplativen Kraft zu der einfachen, übernatürlichen, hohen, erhabenen Wahrheit der Symbole durchzudringen" (Ep IX 1).

Wie die hl. Schrift, so bedient sich auch die heilige Überlieferung gern der Bildersprache, um die Geheimnisse vor Verunehrung zu schützen.

Man könnte noch fragen, warum nicht bloß edle Bilder zur Veranschaulichung gebraucht werden. Dionysius ist der Meinung, daß ebenso, wie die negativen Namen besser sind als die positiven, so auch die unschönen, ja häßlichen Bilder nützlicher sind als die schönen. Denn je gemeiner das Bild ist, um so eher erkennt der Leser oder Hörer, daß es eben ein Bild ist und nicht die Wirklichkeit, und um so eher wird er abstrahieren und zur Wahrheit vorzudringen suchen. Mit Rücksicht auf die bildliche Darstellung der Engelwelt heißt es CH III 3: „Daß unpassende Bilder unseren Geist besser emporleiten als Ähnlichkeiten, wird meines Erachtens kein Wohlgesinnter leugnen; denn durch die edleren heiligen Bilder[1] kann man leicht in die Irre geführt werden, indem man die himmlischen Wesenheiten etwa für goldene hält oder sich leuchtende Männer darunter vorstellt, die Blitze schießen, wohlgestaltet, mit glänzendem Gewande angetan, das Feurige unverletzt von sich strahlend . . . Damit das denen nicht wider-

[1] z. B. Mensch, Gold, Feuer.

fahre, die nichts Höheres als die schönen Erscheinungen denken können, so steigt die aufwärtsleitende Weisheit der heiligen Theologen auch zu den unpassenden Unähnlichkeiten heilig hinab, nicht gestattend, daß die Neigung zum Materiellen in uns an den häßlichen Bildern fest kleben bleibe, sondern vielmehr aufrichtend den höherstrebenden Teil der Seele und durch die Häßlichkeit der Bilder zu dem Gedanken aufreizend, daß es so nicht recht und wahr sei . . ., daß so Häßlichem wirklich ähnlich seien die überhimmlischen und göttlichen Anschauungen. Dann ist aber auch das noch zu bedenken, daß nicht ein einziges von den seienden Dingen gänzlich der Teilnahme an dem Schönen beraubt ist, da ja, wie die Wahrheit der Schriften sagt, alles sehr schön ist" (CH II 3).

Dionysius leitet diese Lehre aus der Hl. Schrift ab. Diese hat in der Tat eine Menge bildlicher Ausdrücke auf Gott angewandt. Sie stellt uns den Allmächtigen namentlich gern unter dem Bilde eines Menschen dar, der mit den Augen sieht, mit den Ohren hört, der Gastmähler hält, spricht, lobt, droht usw. Ohne Zweifel hat Dionysius den Hauptgrund dieser biblischen Darstellungsweise richtig erkannt. Die Bibel will offenbar durch die sinnlichen Bilder zu übersinnlichen Erkenntnissen emporleiten. Die Bilder sind ihr ein didaktisches Hilfsmittel. Auch der zweite Gedanke, daß das Heilige durch die Bildersprache der Verunehrung entzogen werden soll, hat einen Anhaltspunkt in der Hl. Schrift. Der Heiland hat manches Gleichnis gebraucht, das den Außenstehenden unverständlich scheinen mochte, den Verständigen aber reiche Geistesnahrung bot, ich erinnere bloß an die Gleichnisse über das Schicksal der Kirche und über das Leben im Jenseits. Aber man wird nicht behaupten wollen, daß die Hl. Schrift im allgemeinen mit Absicht ihre hohen Wahrheiten in die Bildersprache kleide, um dieselben der Menge zu verhüllen. Mehr mögen die Träger der Tradition in der Ungunst der Zeiten sich gezwungen gesehen haben, heilige Lehren und heilige Handlungen durch bildliche Ausdrücke vor der Entweihung durch Böswillige zu schützen. Der dritte Grund des Dionysius, der die Anwendung der niedrigen Symbole rechtfertigen soll, dürfte wohl auch nicht bei allen Anklang finden; Thomas hat ihn freilich aufgenommen (S. th., I q. 1, a. 9).

Mit bewundernswerter Belesenheit in der Bibel hat Dionysius lange Reihen von Namen Gottes zusammengestellt. Die Kommentatoren haben die Stellen aufgesucht und notiert, an denen diese Namen vorkommen. Bei einzelnen sind sie aber offenbar in Verlegenheit, eine passende Belegstelle zu finden.

Eine zweite Quelle für seine symbolische Theologie boten dem Dionysius die griechischen Mysterien und die neuplatonische Theologie. In den Mysterien wucherte die geheimnisvolle Bildersprache üppig empor, und die religiösen Philosophen nahmen sie an und verwendeten sie bei ihren Spekulationen über die übersinnliche Welt. Die Berührungspunkte zwischen Dionysius und den Neuplatonikern in der symbolischen Theologie werden von Koch S. 236 – 251 aufgedeckt. Es ergibt sich, daß Dionysius in der Auffassung und Begründung der Symbolik mit den Neuplatonikern übereinstimmt. Auch in der Erklärung einzelner Bilder, z. B. Sonne, Becher, Mischkrug, Siegel, Trunkenheit, Schlaf ist er von ihnen, speziell von Proklus, abhängig. Doch darf nicht übersehen werden, – wozu man bei der Lektüre von Koch geneigt wäre –, daß Dionysius die Bilder selbst fast ausschließlich aus der Hl. Schrift hervorholt, oder vielleicht besser gesagt, daß er im allgemeinen nur solche Bilder anführt und bespricht, die er auch in der Schrift findet.

5. Die höhere Gotteserkenntnis (Ekstase, Vision, Union).

Die symbolische Theologie ist für die Schwachen und Unwissenden. Die Fortgeschrittenen wissen sich loszumachen von allen sinnlichen Bildern und sogar von allem begrifflichen Denken; ihnen gelingt es, aus sich selbst heraustretend (Ekstase), Gott zu schauen (Vision) und mit ihm übernatürlich vereinigt zu werden (Union). Die Vorstufen zu diesem Gipfel sind Gebet und Geistesruhe.

Vorbedingung zu jedem höheren Aufstieg zu Gott ist das Gebet. Dionysius selbst wagt es nicht, seine Erörterungen über die Namen Gottes zu beginnen, bevor er durch Gebet die übergute und urgute Dreieinigkeit angerufen hat (DN III 1). Man müsse sich der Gottheit als der Urgutheit zuerst im Gebete nahen und dann näher kommen, um in die Kenntnis der allguten Gaben, die in ihr ruhen, eingeweiht zu werden. Denn jene sei zwar allen gegenwärtig, aber nicht alles sei jener gegenwärtig. Ihr gegenwärtig sind wir, wenn wir sie in heiligem Gebete und in Geistesruhe und in Bereitschaft zur göttlichen Einigung anflehen. Er wiederholt noch einmal die Aufforderung, nur durch Gebet Gott zu nahen: „Durch die Gebete lasset uns emporstreben zu dem höheren Schauen der göttlichen und guten Strahlen." Das Gebet ist wie eine Kette, die vom Himmel herabhängt und von uns erfaßt werden muß; wir ziehen dann nicht Gott zu uns herab, sondern uns zu Gott empor. Auch gleicht der Betende einem Manne, der in einem Kahne sitzt und ein Tau ergreift, das ihm vom Ufer zugeworfen ist. Wie dieser nicht das Ufer an den Kahn, sondern sich und den Kahn an das Ufer zieht, so zieht sich auch der Beter durch das Tau des Gebetes an Gott heran. „So muß vor allem und zumeist in der Theologie vom Gebete ausgegangen werden, nicht damit wir die überall und nirgends gegenwärtige Kraft (der Gottheit) an uns ziehen, sondern damit wir uns selbst durch die göttliche Erinnerung und Anrufung ihr anvertrauen und mit ihr vereinigen" (DN III 1).

Selbst den Engeln teilt sich Gott auf das Gebet hin mit, das in der hl. Schrift bildlich mit Weihrauch bezeichnet wird. „Jene Wesenheit, deren Süßigkeit jeden Begriff übersteigt, liebt es, sich von den feurigen und reinsten Geistern zur Offenbarung anregen zu lassen, und die göttlichsten ihrer Einsprechungen schenkt sie in hellglänzenden Mitteilungen denen, die sie so auf überirdische Weise anrufen" (EH IV 3, 10).

Man sieht nicht ein, warum Dionysius es so entschieden ablehnt, daß der Mensch durch das Gebet Gott an sich heranzieht. Wir sind gewöhnt, uns die Gnadenwirkung Gottes, die auf das Gebet folgt, als eine Herablassung Gottes zu uns, ja als ein Wohnen und Schalten Gottes in unserer Seele vorzustellen. Die Sorge, die Gottheit, die er in eine so weite Ferne gerückt hat, nicht herabzuwürdigen, mag Dionysius zu seiner einseitigen Auffassung des Gebetes verleitet haben.

Maßgebend sind wieder für ihn die neuplatonischen Philosophen gewesen. Auch diese waren religiös. Jamblich war ein frommer Mann, der Opfer und Gebete schätzte. Das Buch von den Mysterien, das aus der Schule Jamblichs stammt, ist ein Handbuch über den Verkehr mit den Göttern. Bei Proklus (In Tim. 64, 65) wird das Gebet als eine allen Wesen gemeinsame notwendige Übung dargestellt; es ist das Mittel, um zur göttlichen Einheit zu gelangen. Über die proklische Gebetstheorie ist unser Dionysius nicht weit hinausgekommen; dieser hat nichts spezifisch Christliches in seiner Auf-

fassung.[1] Das Beten ist nach Dionysius eine dunkle Hinwendung des Menschengeistes zum übergeistigen Gotte. Die hl. Schrift ist hier nicht benutzt. Aus dieser hätte Dionysius seine Gebetstheorie verbessern können. Nach der hl. Schrift ist das rechte Gebet eine persönliche Verhandlung, ein kindliches Sprechen mit Gott.

Zusammen mit dem Gebete nannte Dionysius DN III 1 die Geistesruhe. Ruhe und Schweigen ist notwendig, wenn man zu einer höheren Gotteserkenntnis gelangen will.

Manche Väter haben diesen Gedanken ausgesprochen, z. B. Basilius, Klemens Alex., Gregor von Nyssa, Origenes, Augustinus.[2] Es ist auch an sich klar, wenn schon ein erfolgreiches Philosophieren nur durch Sammlung des Geistes möglich ist, dann sicher ein tieferes Eindringen in die göttlichen Wahrheiten. Auch die Neuplatoniker, Philosophen und Theologen zugleich, verlangten von den Jüngern der Weisheit Ruhe und Schweigen. „Charakteristisch für die Mysterien ist feierliches Schweigen, mystisches Halbdunkel, schauervolle Stille, andächtige Ruhe."[3] Plotin erteilt den Rat, man solle den höheren Erleuchtungen nicht nachjagen, sondern müsse sie in Ruhe erwarten. Proklus lehrt, man solle sich dem Urwesen, das selbst σιγή, Schweigen, Dunkelheit ist, nur mit Schweigen, mit Ruhe, und nicht mit Geräusch und vielem Reden nahen: ἡσυχάζοντες πληροῦνται θεωρίας, ruhend werden sie mit Erkenntnis erfüllt.[4]

So sagt denn auch Dionysius, Gott sei Friede und Ruhe (DN XI 1), und darum müsse man ihm auch mit Ruhe entgegentreten. „Lasset uns die gutmachenden Strahlen des wesenhaft guten und überguten Christus in Ruhe aufnehmen und von ihnen zu seinen göttlichen guten Wirksamkeiten (ἀγαθουργίας) im Lichte aufgeführt werden" (Ep VIII 1). Worin die geforderte Ruhe besteht, sagt er MT III. In den theologischen Grundlinien habe er reden können über Gottes Einheit und Dreifaltigkeit und über die Menschwerdung Jesu Christi. In dem Buche über die göttlichen Namen habe er eingehend erklärt, warum Gott die vielen Namen habe. In der symbolischen Theologie habe er dann die bildlichen Benennungen Gottes durchgenommen. Es habe sich nun ergeben, daß die symbolische Theologie viel wortreicher war als die vorhergehende und sicher als die erste Abhandlung. Je mehr er sich dem Erhabenen näherte, desto mehr drängten sich die Worte durch die Anschauung geistiger Gegenstände zusammen. Aber jetzt, wo er sich der mystischen Theologie zuwendet, eintritt „in das übergeistige Dunkel", da „wird man nicht nur Sprechkürze, sondern gänzliches Schweigen und Aufhören alles geistigen Erkennens finden (ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὑρήσομεν)". „Hier steigt die Rede vom Niederen zum Höchsten auf und wird dem Aufsteigen gemäß immer mehr zusammengedrängt, und nach vollendetem Aufstieg wird sie ganz lautlos (ὅλος ἄφωνος) sein und mit dem Unaussprechlichen ganz vereinigt werden."

Die Ruhe, die Dionysius empfiehlt, besteht demnach in möglichster Einstellung des sinnlichen Vorstellens und des begrifflichen Denkens. Dieser Zustand ist mehr ein passiver als ein aktiver. Die Seele ist dann empfänglich zur Aufnahme der göttlichen Strahlen, wie ein ruhiger Bergsee geeignet ist,

[1] Koch S. 178 ff. [2] Belegstellen bei Koch S. 132 33.
[3] Koch S. 123. [4] In Parm. V 328; Koch S. 128 ff.

die Sonnenstrahlen aufzunehmen bis auf den Grund. In diesem Zustande befand sich Hierotheus; er hat seine Kenntnisse zum Teile gewonnen *οὐ μαθὼν μόνον, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα,* nicht lernend allein, sondern auch leidend das Göttliche (DN II 9).

Die geschilderte Ruhe ist nun die Vorstufe der eigentlichen Ekstase. In der Ekstase ist der Mensch aus sich, d. h. aus dem Sinnlichen und Intelligibelen herausgetreten. Daher der Name: *ἔκστασις, ἐξίστασθαι, ἐκστατικός.* Dionysius fordert uns auf, das Göttliche nicht nach unserer Weise zu denken, sondern ganz aus uns heraustretend und an Gott hingegeben.[1] Den Timotheus ermahnt er: „Du aber, l. T., verlaß im ersten Bemühen um mystische Anschauungen die sinnlichen Wahrnehmungen und die Tätigkeit des Geistes und alles Sinnliche und Intelligibele, alles Nichtseiende und Seiende und erhebe Dich zur Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntnis ist" (MT I 1). Er empfiehlt eine freie und absolute Loslösung des Menschen von sich selbst und von allem (l. c.; conf. MT I 3; DN I 4; VII 1).

DN IV 13 wird es als eine Eigentümlichkeit der Liebe bezeichnet, daß sie ekstatisch macht. Gott, die Liebe, ist ekstatisch, indem er in der Schöpfung gleichsam aus sich heraustritt. Auch die menschliche Liebe ist ekstatisch. Der hl. Paulus wurde, in die Liebe Gottes versenkt, der ekstatischen Kraft teilhaftig, und er sprach dann mit begeistertem Munde: „Ich lebe zwar, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Auch Hierotheus war ein Ekstatiker, *ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ* (DN III 3). Moses hatte auf dem Berge Sinai ekstatische Zustände (MT I 3).

Wenn der Mensch von sich und von allem losgelöst ist, vermag er Höheres zu schauen. Von den Symbolen müssen wir uns freimachen „und die Geheimnisse nackt und rein, wie sie an sich sind, sehen. Denn in solchem Schauen verehren wir dann die Quelle des Lebens, welche in sich selbst sich ergießt" (Ep IX 1). Wie bei dem geistigen Erkennen die sinnlichen Eindrücke zurücktreten, so bei dem höheren Erkennen die geistigen Begriffe (DN IV 11 med.). Das ist ein Erkennen ganz besonderer Art. Es ist weniger ein positives Erkennen als ein Nichterkennen (*ἀγνωσία*), ein Hinabtauchen in das Dunkel des Nichterkennens (MT I 3). Das ist, sagt er DN VII 3, die göttliche Erkenntnis Gottes, die durch Nichterkennen nach der übergeistigen Vereinigung, „wenn der Geist, von allem Seienden abstehend vereinigt wird durch überlichte Strahlen, von dorther und dort in der unergründlichen Tiefe der Weisheit erleuchtet".[2]

Indem der Mensch in der Ekstase aus dem Irdischen heraustritt, vereinigt er sich gleichzeitig mit Gott nach dem Grundprinzip, daß die Erkenntnis das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt verbindet.[3]

Die Einigung (*ἕνωσις*) spielt eine große Rolle in der areopagitischen Mystik. DN I 1 wird sie als das Endziel des menschlichen Strebens bezeichnet. Aus der hl. Schrift, sagt er dort, schöpfen wir die Weisheit, durch die wir auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise mit dem Unaussprechlichen und Unbegreiflichen vereinigt werden in einer Einigung, die alle Kraft und Wirksamkeit unseres Verstandes und unserer Vernunft übersteigt. Woher,

[1] *ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους.* DN VII 1.

[2] Conf. MT. I 3: *τῷ μηδὲν γιγνώσκειν ὑπὲρ νοῦν γιγνώσκων.*

[3] *ἡ γνῶσις ἑνωτικὴ τῶν ἐγνωκότων καὶ ἐγνωσμένων.* DN VII 4.

fragt er DN I 5, haben die den Engeln verwandten gottähnlichen Seelen ihre Erleuchtungen über Gott? Und er antwortet: Sie sind wahrhaft und übernatürlich erleuchtet durch die seligste Einigung mit der Gottheit.[1]

Eine möglichst große Einigung mit Gott ist das Ziel des Menschen. Um dieses Ziel zu erreichen, fassen die Seelen alle ihre Gedanken zusammen, einigen sich in sich selbst in einer „geistigen Reinheit" und kommen dann zu der den Verstand übersteigenden Einigung mit dem Ureinen (DN XI 2). Durch die moralische Einheit gelangt die Seele zur Vereinigung mit der metaphysischen Einheit.

Hier sind zum besseren Verständnis einige Bemerkungen über die Psychologie des Dionysius nötig. Dionysius unterscheidet einen niederen und einen höheren Teil der Seele. Der niedere Teil beschäftigt sich mit dem Sinnlichen, Äußeren, besorgt das Denken; der höhere Teil dagegen ist Gott geweiht und zur Vereinigung und zum Schauen geeignet.[2]

DN IV 9 unterscheidet Dionysius sogar eine dreifache Seelentätigkeit oder Seelenbewegung, eine gerade (*κατ' εὐθεῖαν*), eine schiefe oder spiralförmige (*ἑλικοειδῶς*) und eine kreisförmige (*κυκλικῶς*).

Eine gerade Bewegung, sagt er DN IV 8 ist es, wenn der Engelgeist auf die Ordnung der untergeordneten Dinge gerichtet ist, geraden Wegs alles abgrenzend. Die menschliche Seele ist in gerader Bewegung, „wenn sie auf das, was um sie ist, ausgeht und von den Außendingen wie von gewissen mannigfaltigen und vielfachen Symbolen zu den einfachen und geeinten Anschauungen fortschreitet" (DN IV 9). Er versteht also unter gerader Bewegung die abstrahierende und schließende Denktätigkeit.

Die kreisförmige Bewegung ist „die Einkehr (der Seele) aus dem Äußeren in das eigene Innere und die einheitliche Zusammenziehung (*συνέλιξις*) der geistigen Kräfte, die wie in einem Kreise ihr die Festigung verleiht und sie von den vielen Außendingen abwendet und sammelt, zunächst in sich selbst, dann die einheitlich gewordenen (Seelenkräfte) verbindet mit den einheitlich geeinten Kräften (den Engeln!) und so zu dem Schönen und Guten (Gott) hinführt" (DN IV 9). Diese Stelle ist dunkel. Dionysius scheint sagen zu wollen, die kreisförmige Bewegung sei dann vorhanden, wenn die Seele 1. von den Außendingen sich abkehrt, 2. sich in sich selbst konzentriert und dann 3. mit Hilfe der reinen Geister sich in die göttliche Einheit versenkt. Mit anderen Worten, es ist jene Seelentätigkeit, die sich in der Ekstase, Vision und Union vollzieht.

Ein Mittelding zwischen der geraden und kreisförmigen ist die spiralförmige Seelenbewegung. Sie ist dann vorhanden, „wenn die Seele nach ihrer Fähigkeit von den göttlichen Einsichten erleuchtet wird, nicht geistig und einig (*νοερῶς καὶ ἑνιαίως*), sondern in diskursivem Denken (*λογικῶς καὶ διεξοδικῶς*) und wie mit vermischten und ineinander übergehenden Tätigkeiten" (l. c.). Es ist nicht ein Schauen des Göttlichen, aber auch nicht ein Abstrahieren aus der Sinnenwelt, es ist wohl das Operieren mit Begriffen, die der Geist bereits gewonnen hat.

[1] Conf. DN VII 3: *κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν*; IV 11: *δι' ἑνώσεως ἀγνώστου*; MT I 1: *πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτέον, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.*

[2] *κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος* MT I 3 fin.; conf. CH I 3, Ep IX 1, EH IV 3, 4 med., CH XV 3 init., DN VI 2, IV 2, VI 1, IX 5.

Das Einssein mit Gott in der Ekstase ist nach Dionysius eine Art Vergottung, nicht eine wirkliche, sondern eine analoge Vergottung (*ἡ ἡμῶν ἀνάλογος θέωσις* CH I 3).[1]

Die Bischöfe werden durch die Weihe vergottet (*θεωθῆναι*) und sie teilen von ihrer Gabe den niederen Ordnungen mit (EH I). Natürlich kann die Vergottung erst recht von den Engeln ausgesagt werden. Das Ziel der himmlischen Hierarchie ist die Verähnlichung und Einigung mit Gott; sie ahmt Gott nach, indem sie sich nach ihm bildet, und ist wie ein Spiegel, der die erzhellen und göttlichen Strahlen aufnimmt (CH III 2).

Das Ziel der von Dionysius so sehr gepflegten Mystik ist also die Ekstase mit der Vision und Einigung, und der erhabenste Ausdruck für diesen Zustand ist Vergottung.[2]

In der hl. Schrift kommt die Ekstase in Verbindung mit einem übernatürlichen Schauen öfters vor. Beispiele sind die Propheten und mehrere Apostel, vor allem Paulus. Auch ist von einer deificatio in der hl. Schrift die Rede. Das Moment der Einigung dagegen, von dem Dionysius so viel Aufhebens macht, ist kaum direkt in der Schrift hervorgehoben.

Um so mehr aber wird es betont in der neuplatonischen Mystik. Schon bei Plato, noch mehr bei Philo kommt die Ekstase, das Schauen und Einswerden mit Gott vor.[3] Plotin lehrt, nach dem Ersten strebend müsse man sich vor dem Sinnlichen bewahren, zu dem Ursprung in uns aufsteigen und mit dem reinen Geiste das Reinste schauen.[4] Dieser Zustand ist eigentlich kein Schauen mehr, sondern eine Art von Erkennen, die er bezeichnet als Ekstase und Vereinigung und Hingabe (VI Enn. 11). Plotin soll solche ekstatische Zustände gehabt haben. Porphyrius erzählt in seiner vita Plotini (c. 23), daß dieser während seines Aufenthaltes bei ihm viermal verzückt gewesen sei, während er in einem Alter von 68 Jahren nur einmal die Ekstase verkostet habe.

Die meiste Ähnlichkeit hat die dionysische Mystik mit der des Proklus.[5] Dieser statuiert eine höhere Seelenkraft, *τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ* (In Orat. p. 70), durch die eine Einigung mit dem Einen und ein Schauen des durch das Denken Unerkennbaren möglich sei (De prov. et fato I 37 ff.). Doch dieses Schauen ist eine Erkenntnis durch Nichtsehen; die Einigung wird auch als Vergottung bezeichnet. Die Vergottung kann nach Proklus von allen Wesen ausgesagt werden, insofern sie an dem Einen teilnehmen. Die drei Seelenbewegungen finden wir nicht bei Proklus. Er kennt eine gerade und eine rückläufige Bewegung der Seele (In Parm VI 112). An einer anderen Stelle (In Parm VI 52) hat er sogar eine Vierteilung angenommen. Es ist glaubwürdig, was Koch (S. 152) vermutet, daß Dionysius aus diesen vier durch Zusammenziehung zweier seine drei Seelentätigkeiten gewonnen habe.

[1] DN IV 11: Die Seele wird gottähnlich (*θεοειδής*) durch die unerkennbare Einigung (*δι' ἑνώσεως ἀγνώστου*). Conf. DN I 5: *τῶν ἐκθεουμένων ἑνώσεις*. DN VII 4, CH III 2.

[2] Skotus Eriugena (Einleitung zur Erklärung der MT bei Migne 122, pg. 269) gibt als Ziel der myst. Theol. des D. an: uniri Deo per superintellectualem cognitionem et affectionem sui, ut uno vocabulo dicam, utrumque per deificationem.

[3] Koch S. 135 ff.

[4] *καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι*. IV Enn. 9, 3.

[5] Koch S. 153–174; vgl. Zeller S. 887.

Dionysius ist der Bahnbrecher und Wegweiser für die Mystik der späteren Jahrhunderte geworden. War er ein geeigneter Führer?

Wir sagten schon, daß er seine Mystik auf die hl. Schrift stützt. Allein seine Vertrautheit mit den Neuplatonikern hat ihn übersehen lassen, daß die Ekstase in der Bibel immer als ein besonderes, unverdientes Gnadengeschenk Gottes erscheint. Die biblische Ekstase ist etwas Übernatürliches. Nirgends wird in der Bibel empfohlen, nach Ekstase zu streben.

Dionysius dagegen hat, in neuplatonischer Vorstellungsweise befangen, den Charakter der Übernatürlichkeit der Ekstase nicht betont. Die Ekstase erscheint als Ziel unseres Strebens. Er fordert den Timotheus auf, nach der höheren Erleuchtung zu streben und gibt in MT den Weg an, den man gehen müsse, um zur Einigung mit Gott zu gelangen. Dadurch hat Dionysius ohne Zweifel viel Schaden angerichtet. Schwärmische Geister griffen diese Lehre gierig auf und suchten durch phantastische Manipulationen sich in Verzückung zu versetzen. Ich erinnere hier nur an die palamitischen Mönche des 14. Jahrhunderts, die durch langes und intensives Schauen auf den Nabel das göttliche Licht zu sehen wähnten.

Eine gefährliche Klippe ist auch das, was Dionysius über Einigung und Vergottung alles sagt. Wie leicht konnte man da die Grenzlinien zwischen Gott und Seele verwischen und beide pantheistisch verschmelzen!

Hat so die dionysische Mystik ihre Klippen, so war sie andererseits durch ihre Erhabenheit und Tiefe wohl geeignet, befruchtend zu wirken und eine gediegene christliche Mystik anzubahnen. Die edle, besonnene Mystik des hl. Thomas von Aquin beruht auf dionysischer Grundlage.

(Schluß folgt.)





Die Herkunft der Achikarsprüche.

Von Dr. P. A. Schollmeyer O. Fr. M., Konstantinopel.

Die Reste des Achikarbuches, wie sie in den von Sachau veröffentlichten Papyri vorliegen, bieten als Anhang eine Reihe von Weisheitssprüchen, die mit der alttestamentlichen Spruchliteratur manche Ähnlichkeit aufweisen.

Es fragt sich nun, ob dieselben jüdischen oder heidnischen Ursprungs sind. Daß wenigstens verschiedene Sprüche auf babylonischen Ursprung hinweisen, beweist das Vorkommen des babylonischen Richtergottes Šamaš in denselben, wie Smend zuerst in der Theol. Lit.-Zeitung 1912, Sp. 392 bemerkt hat. Und zwar wird Šamaš in den Achikarsprüchen in Redewendungen und Ausdrücken genannt, die auch in der babylonischen Spruchliteratur sich finden.

Die in Betracht kommenden Sprüche sind folgende:

44, 14:[1] Zwei Dinge sind etwas Schönes, und ein Drittes ist geliebt von Šamaš (רחימה לשמש): einer der Wein trinkt und damit einen Unterdrückten tränkt, ein Weiser, [der . . . . und ein . . . . . .], der etwas hört und es nicht mitteilt (Die Lesungen nach Grimmes Vorschlag in OLZ 1911, Sp. 531).

44, 15: Sieh, das ist kostbar (vor) Šamaš (הא זנה יקיר לשמש): einer, der Wein trinkt und nicht . . . . . . Weisheit, die zugrunde geht, und . . . . sich sehen läßt.

48, 13–14: Ergreift dich ein Frevler an den Zipfeln deines Gewandes, so laß es in seiner Hand! Dann nahe dich zu Šamaš, er wird ihm das Seine nehmen und dir geben.

45, 14: Schön ist der König, anzusehen wie Šamaš; und ehrwürdig ist seine Pracht für die, welche auf der Erde wandeln, die Söhne [des Staubes].

Als Vergleich mit den aufgeführten Sprüchen dienen folgende babylonische: BA[2] V 558 Obv. Z. 9. Gib Speise zu essen, Wein zu trinken, mit richtigem Wohlgeruch versorge, wegen solchem freut sich über ihn sein Gott. Wohlgefällig ist das Šamaš, er vergilt es ihm mit Gutem (ṭabi eli ilu Šamaš irabšu dumqi).

Z. 6–8 desselben Textes heißt es: Herrisch sollst du sie nicht unterdrücken! Wegen solchem zürnt ihm sein Gott, nicht wohlgefällig ist es Šamaš, er vergilt es ihm mit Bösem.

Schließlich sei noch aus einem Šamašhymnus eine diesbezügliche Stelle angeführt. In dem großen Šamašhymnus K. 3182 Kol. II Z. 45 heißt es: Wer Geschenke

[1] Die Zitate sind nach den Nummern der Tafeln aufgeführt.
[2] Mit BA werden die Beiträge zur Assyriologie zitiert.

nicht empfängt, sich des Schwachen annimmt, der gefällt Šamaš, er verlängert das Leben.[1]

Es läßt sich nicht leugnen, daß in den erwähnten Sprüchen die Ausdrücke „geliebt von Šamaš" und „wohlgefällig dem Šamaš" sich genau entsprechen. Was aber von noch größerer Bedeutung ist: In beiden Arten von Sprüchen gilt Šamaš als Vergelter des Guten und Bestrafer des Bösen; daraus aber ergibt sich, daß die aramäischen Achikarsprüche nur innerhalb des babylonischen Kulturkreises entstanden sein können.

Job 12, 18 und Pap. I, 16 von Elephantine.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

In Job 12, 18 ist St. 1b und 2a von G. Bickell angezweifelt (Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1892, S. 249). Die Worte fehlten ursprünglich in der Tat im Gr. und sind in den sie enthaltenden Zeugen aus Theodotion ergänzt (G. Beer). Der Ausfall wird aber mit Beer wie bei 9, 24 aus politischen Gründen – Rücksicht auf die ptolemäischen Könige! – zu erklären sein. Der Text wurde anstoßlos zurechtgemacht zu er setzt die Könige auf die Throne (בכסאותיהם statt במתניהם). Insbesondere spricht auch für die Echtheit das den ganzen Vers beherrschende Wortspiel מוסר – אזור – ויאסר. In St. 1 wird mit demselben G. Beer, weil in dem ganzen Absatz 12, 17–14 ja der erste Stichos der Distichen ein Partizipium hat, מְפַתֵּחַ zu lesen sein. Das Perfektum פִּתֵּחַ erklärt sich nach מְלָכִים durch Haplographie des Mem am Ende dieses Wortes und am Anfange des folgenden. אֵזוֹר ist entweder mit E. König in synhekdochischer Erweiterung als Fessel, Band (nicht als Gurt) zu fassen, weil eine Stärkung der Könige in den Zusammenhang nicht paßt, oder es ist mit Duhm direkt אֵסוּר (= Fessel Ri. 15, 14) zu schreiben. Besondere Schwierigkeiten macht aber מוּסַר des M. T. in Verbindung mit פִּתֵּחַ. Die Senkung von o zu u bei Ewald, so daß מוּסַר so viel wie מוֹסַר (st. sc. von מוֹסֵר = Fessel, Band) wäre, ist ad hoc erfunden. Bleibt es aber bei מוּסַר (Zurechtweisung, Zucht) des M. T., so wird das mit Welte so zu erklären sein, daß man „das Wort von der königlichen Gewalt, die Untergebenen zu regieren und im Zaume zu halten" versteht („Regiment von Königen löst er auf" [Franz Delitzsch] d. i. = „Coercitionem regum solvit" [E. F. C. Rosenmüller, Leipzig 1805]). Aber auch so bleibt die Inkongruenz der Verbindung von מוּסַר und פִּתֵּחַ. Jedenfalls sind aber die Konsonanten von מוּסַר sicher, da im Grunde auch Gr. (*καθιζάνων* = מְיַשֵּׁב) und Syr. (מחה = מֵיסַר d. i. מֵסַר) für sie zeugen. Denselben Konsonantentext setzen auch Targ. mit שׁוּשִׁילְתָא (= Kette), Vulg. mit balteum (= Wehrgehenke) und Saadja mit Banden voraus. Diese drei haben aber מוֹסַר, den st. sc. von מוֹסֵר (= מַאְסֵר, von der Wurzel אָסַר = fesseln) vokalisiert, ein Wort, das freilich zufälligerweise im Singular im hebräischen A. T. nicht vorkommt. Eventuell könnte man übrigens ruhig מוֹסְרוֹת schreiben, da im Schreiben oder Nichtschreiben der Endungen eine gewisse Freiheit geherrscht hat. Die Phrase פִּתֵּחַ מוֹסְרוֹת פ' steht auch Job 39, 5. Die Mehrzahl der neueren Exegeten (Bäthgen, Budde, Dillmann, Duhm, Hoffmann, Hontheim, Knabenbauer, Welte) setzen deshalb mit Recht direkt מוֹסַר in den Text. Der Satz „er löst die Fessel der Könige" wird im Anschluß an Raschi von manchen dahin verstanden, daß den Völkern Be-

[1] Vgl. meine Šamašhymnen, S. 89, Z. 43.

freiung von den Fesseln, in die die Könige sie schlugen, zuteil wird. Der Zusammenhang fordert m. E. aber an „Fesseln“ zu denken, die die Könige tragen. Dann wäre der Sinn des ganzen Verses: Gott befreit und fesselt Könige. Da aber vorher (V. 17) wie nachher (V. 18II–22) nur von Straftaten Gottes die Rede ist, wird man auch in V. 18I eine solche suchen müssen. Es darf deshalb gefragt werden: Läßt sich eine solche Auffassung des Stichos nicht begründen?

Ich antworte: Ja! Eine Stelle in einem der Papyri von Elephantine legt nämlich eine ganz andere Auffassung des Stichos nahe. Es heißt nämlich in dem Pap. I der 1907 von E. Sachau publizierten drei aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine (Pap. 1 [P. 13495], Taf. I, 2 des großen Werkes von 1911; S. 1 in meiner Schrift Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene 1910) Z. 15 f.:

ומצלין ליהו מרא שמיא | זי החוין
בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלא מן רגלוהי
וכל נכסין זי קנה אבדו

d. i.: Und wir beteten zu Jaho, dem Herrn des Himmels, der uns unsere Lust sehen ließ an jenem Hundsfott Waidrang: Entfernt wurde die כבלא von seinen Füßen, und alle Schätze, die er erworben hatte, gingen verloren. Bei כבלא (= Bande, Fessel) könnte man zunächst an Fesseln des in Ketten gelegten verbrecherischen Gouverneurs Waidrang denken, der im Komplott mit den Chnubpriestern die Zerstörung des Tempels von Elephantine i. J. 411/10 v. Chr. durch seinen Sohn, den Kommandeur von Syene, angeordnet hatte. Allein, wenn wirklich nur der Sinn wäre, daß Waidrang „hingerichtet und seine Leiche in Ketten den Hunden (vorausgesetzt ist die Auffassung von כלביא als Plural von כלב statt seiner Erklärung als determinierten Adjektivs von כלב) zum Fraße ausgesetzt“ wäre (E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, S. 85 [1912]), so würde die Nachricht, daß ihm sein Vermögen verloren gegangen sei, höchst sonderbar nachhinken, während sich der Gedanke gut anschließt, wenn eine Ehrenstrafe vorher erwähnt ist. Schon 1907 hatte Sachau nämlich die Vermutung ausgesprochen, daß „etwa eine Fußkette, Fußspange (vielleicht aus Edelmetall) damals und dort ein Abzeichen einer Würde gewesen“ sei (S. 32). M. Müller wies dann die Fußspange als Adelszeichen bei den Semiten (Oriental. Literaturztg. 1908, Sp. 381 f.) aus altägyptischen bildlichen Darstellungen nach und machte denselben Gebrauch für die Perser wahrscheinlich. Faßt man כבלא aber in unserer Stelle als Fußring, Fußspange oder Fußkette im Sinne einer Auszeichnung etwa des Adels und der höheren Beamten, so sagt unsere Stelle Verlust seiner Stellung durch Degradation und Verlust seines Vermögens durch Konfiskation für den hohen Beamten Waidrang aus, während, wie sofort folgt, die niederen Werkzeuge des Gouverneurs getötet wurden. Übrigens spielt כבלא mit כלביא. Das Wortspiel will sagen: Waidrang verdiente sein Würdezeichen (כבלא) nicht; denn er war ein ganz ordinärer Kerl, kein Edelmann, sondern ein Hundsfott (כלביא). Man vergleiche etwa 1. Sam. 24, 15; 2. Sam. 3, 8; 2. Kön. 8, 13.

Betrachtet man nun Job 12, 18 im Lichte der besprochenen Papyrusstelle, so ist zu übersetzen:

Die Spange der Könige bindet er los
und umschließt mit dem Strick ihre Hüften.

Statt der Auszeichnung der Adelsspange um den Fuß tragen die Könige den Strick um die Hüften, an dem sie gefangen weggeschleppt werden (vgl. Js. 3, 24); daß 12, 14–25 auf die letzte Zeit vor der Exilierung und auf diese anspielen, ist mir

nicht zweifelhaft. Insbesondere scheinen mir V. 23–25 die Ratlosigkeit der im Dunklen tappenden letzten Könige Judas zu malen. So kommt schließlich das Targum mit seiner „Kette“ hier in gewisser Weise wieder zu Ehren und auch die Vulgata mit ihrer vom Targum wohl nicht unabhängigen Fassung von מוֹסֵר als Wehrgehenk (balteus; vgl. 12, 21 II).

Zum Schlusse soll aber bei allem nicht verschwiegen werden, daß מוֹסֵר sonst immer Bande, Fessel bedeutet, wie auch das aramäische כבלא unserer Papyrusstelle und das analoge syrische Wort. Die Bedeutung von Fußring, -kette oder -spange läßt sich davon freilich unschwer ableiten. Man wird auch darauf hinweisen dürfen, daß das Wort vielleicht absichtlich als – wenn wir mit unserer Erklärung Recht haben – doppeldeutiges Wort (1. Bande, Fessel als Zeichen der Schmach, 2. Fußspange als Ehrenzeichen) gewählt ist. Möglicherweise ist auch das nur in Ps. 105, 18 (vgl. zu den Banden Josephs seine Ehrenkette in Gen. 41, 42) und Ps. 149, 8 vorkommende dem aramäischen כבלא entsprechende hebräische Wort כֶּבֶל (= Bande, Fessel) wegen dieser Doppeldeutigkeit gewählt. Vielleicht ist auch in dem „etymologischen Rätsel“ von Sir. 6, 22, wenn hier die Lösung wirklich in der Anspielung von מוּסָר auf מוֹסֵר liegt (s. N. Peters z. St.), außerdem mit der angenommenen Doppelbedeutung von מוֹסֵר gespielt. In Sir. 6, 19 I. III. 20. 21 II. IIa–b. 25. 27 würde dem Verfasser die erste Bedeutung (Bande, Fessel), in 6, 19 II. IV. 28–31 die zweite (Fußspange) vorgeschwebt haben.

Das Tridentinum und die biblische Frage.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Prof. der Theologie, Paderborn.

Eine biblische Frage gab es schon auf dem Tridentinum, nicht erst in der neuesten Zeit. Das ist sowohl denjenigen gegenüber zu betonen, für welche es nie, auch heute nicht, eine solche Frage gab, als der Gegenpartei gegenüber, welche bisweilen die Bedeutung derselben übertreibt. Es handelte sich auf dem Tridentinum dem Protestantismus gegenüber zunächst um die Festlegung der Glaubensquellen. Wir sind nach der von Ehses im Auftrage der Görresgesellschaft besorgten wissenschaftlich exakten Herausgabe des fünften Bandes des Tridentinums[1] jetzt genau über die Verhandlungen, welche über die gedachte Frage gepflogen worden sind, unterrichtet. Der aktenmäßige Bericht darüber nimmt in dem stattlichen Quartbande den Raum von 104 Seiten ein. Am 11. Februar 1546 wurde den Konzilsvätern folgende Vorlage zur Beratung schriftlich eingehändigt: Quod in futura sessione suscipiantur libri sacrae scripturae et qua via et modo sint recipiendi: an praevia aliqua conquisitione vel examinatione facienda per theologos deligendos a Rmis Dnis legatis, ut responderi possit rationibus adversariorum. Item proponendum, quod ultra scripturas novi testamenti habemus traditiones apostolorum, de quibus est facienda aliqua mentio in concilio. Et quomodo videatur mentionem ipsam esse faciendam. Abusus dependens videtur esse circa praedicationem doctrinae contentae in ipsis scripturis, prout in cap. 19 sextae synodi. Hieraus ergab sich für das Konzil die Lösung folgender drei Aufgaben: die Festlegung des Kanons, die Neuausgabe der amtlichen Kirchenbibel und die Bestimmung des rechten Gebrauches der heil. Schriften.

[1] **Concilium Tridentinum.** Diarium, Actorum, Epistularum, Tractatuum. Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tom. V. Actorum pars altera. Friburgi B. Herder 1911. 4a. p. IX et 1080. ℳ 70,–.

Betreffs des Kanons waren hauptsächlich die Einreden der Protestanten zu würdigen. Aber der vorsitzende päpstliche Legat Kardinal Cervinus erwähnte auch die Zweifel der Kirchenväter an der Kanonizität einiger Bücher (ut sunt Machabaeorum, Baruch, duo libri Esdrae, epist. Pauli ad Hebraeos, Iacobi et Apokalypsis Ioannis). Von den Vätern, welche eine zögernde Haltung einnehmen, nennt er Irenäus, Justin, Origenes, Hieronymus und Augustin. Über diese ist die Exegese zu vergleichen. Er erwähnt dann aber sofort auch die für die deuterokanonischen Bücher günstige Meinung der alten Kirche und ihrer Synoden, die aufgezählt werden. Die dabei unterlaufenen Ungenauigkeiten werden von Ehses, wie stets, in den gelehrten und genauen Anmerkungen richtig gestellt. Über die Art, wie die Bücher des Kanon aufgezählt werden sollten, ob einfach genannt oder auch mit der Begründung ihrer Kanonizität, war man uneinig. Man entschied sich aber, einfach auf das Florentinum sich zu beziehen, das sie zuletzt traditionsgemäß aufgezählt hatte. Einige wenige Bischöfe hatten gestützt auf Hieronymus die etwas konfuse Ansicht, zwischen authentischen und kanonischen Büchern und bloß kanonischen (der Erbauung dienenden, man dachte an Weisheit und Sprichwörter) zu unterscheiden, fanden aber keinen Anklang. Auch darüber entstand eine Kontroverse, ob zwischen der Autorität und Ehrfurcht, die den einzelnen Büchern – man denke an die des Alten Testamentes gegenüber den neutestamentlichen – ein Unterschied zu machen sei. Man anerkannte, quod inter eos (libros) longa sit differentia, aber zuletzt stimmten von den Vätern 22 für „pari pietatis affectu recipimus", während 14 mit dem Erzbischof von Trient einer Kennzeichnung des Unterschiedes das Wort redeten. Aber wie hätte man denn diesen Unterschied dogmatisch genau formulieren wollen, ohne dem Offenbarungscharakter der betreffenden Bücher zu nahe zu treten? Der zweifellos vorliegende Unterschied ist ein offenbarungsmäßiger und wird von der Offenbarung bereits selbst hinreichend gekennzeichnet, indem Christus trotz hoher Anerkennung des Mosaismus die Lehre und Praxis des A. T. tiefer einschätzt als die seinige (Mt. 5, 17–48; 19, 7 f.) und Paulus zwischen beiden scheidet, wie zwischen Vorbereitung und Erfüllung.

Es entstand auch die Frage nach der Autorität von Kirche, Schrift und Tradition in ihrem Verhältnis zueinander. Der Bischof von Cava (bei Salerno) meinte: Evangelio Ioannis non credo, quia ab ecclesia sit receptum, sed quia Ioannis est. Mit Recht wurde ihm erwidert, daß das häretisch sei; denn nicht die Schrift selber, sondern die Kirche urteilt auf Grund der Tradition über die Zugehörigkeit eines Buches zum Kanon.

Am Samstag, den 20. Februar 1546 schritt man zu der fortan beibehaltenen Art, die dogmatische Materie von den Theologen (Theologi minores) in gesonderten Kongregationen vorbereiten und vorberaten zu lassen. Sarpi möchte bei der Erwähnung dieser Kongregation den Bischöfen gern den Verdacht der Unwissenheit anhängen. Allein man muß die Konzilsvätern loben, daß sie wie bei der Schriftfrage so auch später die beratende Beihilfe der Theologen erbaten. Abgesehen von dem schönen Beispiel der Eintracht von Autorität und Wissenschaft ist es ja auch Pflicht des Lehramtes, der amtlichen Definition das Studium zur Erhebung des Dogmas aus den Glaubensquellen vorherzuschicken. Die tridentinischen Theologen waren meist Ordenstheologen. Unzufriedene Nörgler gab's schon in der vierten Sitzung. Die einen wünschen einen rascheren, die anderen einen langsameren Fortgang der Verhandlungen. Kardinallegat Pole rügt das ernst und meint: quod ipsi ea quae tractantur, non satis quidem intelligunt. Gemeinschaftlich mit der Schrift hatte man nämlich auch die Tradition in die Beratung gezogen. Hierüber soll unten das Notwendige nachgeholt werden. Es handelte sich nunmehr darum, die Mißbräuche,

die betreffs der Schrift sich eingeschlichen hatten, zu beseitigen. Der Erzbischof von Aqui gibt deren eine Menge an: 1. circa editionem, 2. circa interpretationem, 3. circa impressionem (in der Landessprache), 4. circa praedicationem (man soll Gottes Wort predigen und nicht, wie es geschieht, ridiculas et aniles fabulas), daher soll man die Schrift studieren, um sich dazu tüchtig zu machen. Der Bischof von Senogallia fordert ebenfalls eine Überwachung der Predigt, die vielfach von landstreichenden, vagabundierenden Klerikern auf eigene Faust betrieben wird. Der Bischof von Feltre beklagt den Mißbrauch von Schriftstellen zu protestantischen Lehrzwecken. Er ist zwar nicht gegen das Lesen der Schrift in der Volkssprache, aber die Bischöfe sollen für gute Übersetzungen sorgen. Andere sind aber dagegen. Der Bischof von Pienza stößt sich sogar daran, daß in dem Missalle, das doch lateinisch sein sollte, Wörter stehen wie Kyrie eleison, Alleluja, Deus Sabaoth, Paracletus etc. Der Bischof von Bertinoro rügt, daß man aus pekuniären und anderen Gründen Unwissende (indoctos ne dicam ignarissimos) zu Professoren, Predigern und Doktoren mache. Dann greift der Kardinallegat Cervinus ein und resumiert: zunächst sei zu rügen die Menge der Bibelausgaben, er regt an eine Kommission von des Hebräischen und Griechischen mächtigen Gelehrten, die die Schrift in der Ursprache herausgeben sollen. At Editio LXX omnibus anteponenda est. Dann müssen geeignete Schrifttheologen herangebildet werden zu Professoren und die ungeeigneten durchaus beseitigt werden. Es kommt zu neuen Sitzungen, worin über die „Abusus" der Schrift und die Edition der Vulgata beraten wird. Sie wird dem ersten abusus habere varias editiones entgegengesetzt. Die Vulgata soll die amtliche Bibel sein und authentisch gelten in publicis lectionibus, expositionibus et praedicationibus. Dabei wird aber in der Generalkongregation vom 17. März 1546 ausdrücklich bemerkt: Non detrahendo tamen auctoritati purae et verae interpretationis Septuaginta interpretum, qua nonnunquam usi sunt Apostoli, neque reiiciendo alias editiones, quatenus authenticae illius (scil. Vulgatae) intelligentiam iuvant. Dabei wird an den Papst die Bitte gerichtet, nicht nur von der Vulgata, sondern auch von der Septuaginta und von der hebräischen Bibel eine gereinigte, kritische Ausgabe veranstalten zu lassen. Man sieht, wie wissenschaftlich und genau die Väter vorgegangen sind und wie weitherzig sie trotz ihres Dekretes über die lateinische Vulgata über den Gebrauch des Originaltextes urteilten. Sofort wird dann einem anderen schlimmen Mißbrauch, dem der subjektivistischen Auslegung, der Antrag entgegengestellt, daß diese niemals gegen den Sinn der Väter und kirchlichen Tradition gerichtet werden darf. Diese Bestimmung hatte schon Leo X. auf dem Later. V in der 11. Sess. 19. Dez. 1516 getroffen. Einem letzten Mißstand war noch zu begegnen. Die Buchdrucker gaben ihre Bibeln heraus ohne kirchliche Erlaubnis, versahen sie mit unhaltbaren und auch häretischen Anmerkungen, mischten Wahres und Falsches durcheinander. Hiergegen wurde der Antrag gestellt, daß fortan solche Ausgaben der kirchlichen Begutachtung zu unterstellen und diese auf dem Titelblatte bekannt zu geben sei. Zu diesem Zwecke müssen Zensoren in Rom und in den einzelnen Diözesen eingesetzt werden. Dabei wird auch die Frage der Bibel in der Volkssprache wieder erörtert. Einer Gegenpartei gegenüber verteidigt sie der Kardinal von Trient. „Was werden die Gegner sagen, wenn wir den Händen der Gläubigen die hl. Schrift entwinden wollten, von der Paulus befiehlt, daß sie niemals von unseren Lippen weichen solle!" Er stellt dann den deutschen Eltern ein gutes Zeugnis aus: „Scio ego, germana nostra lingua per matrem traditam esse orationem Dominicam, symbolum fidei et pleraque alia, quae omnes patresfamilias in tota Germania filiis infantibus docere solent", hieraus sei noch nie ein Skandalum entstanden, wohl aber aus der gelehrten

Exegese: „Et utinam graecae et hebraicae linguae professores nunquam in Germania fuissent.“ Er denkt wohl an das Unheil, das die Humanisten in Deutschland anrichteten. Die Spanier halten dem ein Dekret Ferdinands des Katholischen und der Elisabeth entgegen, die sub gravissimis poenis prohibuerunt, ne quis sacras litteras in linguam vulgarem transferret. Auch in Gallien hatten Synoden ähnliche Dekrete erlassen, um den Irrtümern der Albigenser einen Damm entgegenzusetzen, welche alles, Religion und Politik, aus der Bibel bewiesen und rechtfertigten.

Am 29. März 1546 werden den Vätern 14 capita dubitationum vorgelegt, die sie lösen sollen. Sie betreffen die Echtheit von Mk. 16, 9–20, Lk. 22, 43 f., Joh. 8, 1–11, ob die Kapitel der Evangelien zu numerieren seien, ob die in der alten Vulgata enthaltenen Apokryphen beseitigt oder stillschweigend im Anhang geduldet werden sollten, ob man betreffs des Psalters besser Psalmi David oder Psalterium Davidicum oder liber 150 Psalmorum oder liber Psalmorum schreibe, eine noch zu erwähnende Frage der Tradition, über „pari pietatis affectu“, das vielleicht zu tilgen sei, ob man mit Anathema oder anderen Strafen die Zuwiderhandelnden strafen solle, ob man die Autoren der Bücher mit diesen approbieren solle, und anderes. Hierüber wurden die Stimmen in einer Generalkongregation vom 1. April 1546 gehört. Sie lauteten verschieden, wurden dann nach der Majorität entschieden. Bei der ersten Frage standen z. B. 17 gegen 34, bei der zweiten 3 gegen 44, bei der dritten 42 (silentio) gegen 3, bei der vierten gingen sie zu 14 und 6 und 9 und 2 und 16 auseinander. Noch nicht erledigt war die Frage, ob man auch die griechische und hebräische Bibel für authentisch erklären sollte. Kardinal Pole ist dafür: Neque latina tantum est approbanda, sed graeca et hebraica, quia debemus pro omnibus ecclesiis providere. In den Tagen bis zum 8. April wurden noch diese und andere Fragen reiflich erörtert, bis es dann an jenem Tage nach einem feierlichen Hochamte zur Publikation und Abstimmung über die bekannten Dekrete kam. Die drei Kardinallegaten waren zugegen; auf ihre Frage an die Väter, ob die zwei Dekrete, primum de scripturis sacris recipiendis, alterum de abusibus emendandis ihren Beifall fänden und alle mit Placet geantwortet, ließen sie dieselben laut und vernehmlich vom Altare her verlesen. Die Dekrete selbst mag jeder in seinem „Tridentinum“ oder „Denzinger-Bannwart“ nachlesen. Die beiden Dekrete sind das Ergebnis einer ungefähr achtwöchigen Beratung (4. Febr. bis 8. April). Dabei ist zu beachten, daß die Verhandlungen über die Mißbräuche noch in die fünfte Sitzung sich erstrecken.]

Nachzuholen ist hier noch kurz die Erörterung über die Tradition und ihr Verhältnis zur Schrift. Über ihre Glaubensnotwendigkeit herrschte Einheit, wenngleich über ihren Umfang anfangs nicht immer die notwendige Klarheit der dogmatischen Tradition im Unterschiede von der kirchlichen vertreten wurde. Die Kongregation der „Theologen“ (theologi minores) berieten die Frage und stellten dafür die patristischen Beweisstellen zur Verfügung. Einige Ungenauigkeiten werden auch hier von Ehses in Anmerkungen korrigiert. Der Kardinal Cervinus gliedert dann die Materie: Tria mihi repetenda videntur: primum de traditionibus, an per genus an per speciem tractandae sint. Item traditiones ipsae, an sint et quae sint, quia aliqui haereticorum dubitant, immo expresse negant, eas esse, cum eorum doctrinae adversentur. Er regt auch an, sie aufzuzählen. Ein spanischer Kardinal hält das für periculosum. Nam vix homo eas omnes adinvenire et in unum congerere posset et quae oblivione remanerent, reiectarum loco haberentur. Ein anderer will auch die kirchlichen Traditionen neben den apostolischen genannt und approbiert wissen, weil man sie sonst verachte. Der Bischof von Florenz meint

mit Berufung auf Augustin (der aber doch selbst die Tradition oft bezeugt), man solle von jeder Tradition schweigen, nemo enim ignorat. contineri in sacris libris omnia ea, quae ad salutem pertinent. Doch anerkannte auch dieser eine Sonderling die Existenz einer apostolischen Tradition an. Während die Mehrzahl eine Aufzählung der Traditionen ablehnte, wollte eine Minderzahl wenigstens die „wichtigsten" genannt wissen, die nämlich den neuen Häresien am meisten entgegenständen, die anderen solle man dann generell annehmen. Kardinal Pole bemerkt: Traditionum abusus totam pene disciplinam ecclesiam respicere mihi videntur. Confessiones enim nostrae quidem ceremoniae omnes ad ipsas traditiones respiciunt. Ein am 22. März 1546 den Vätern zur Prüfung vorgelegter Entwurf eines Dekrets hat betreffs der Tradition bereits fast die Fassung des später approbierten Textes. Streit herrschte noch über die Aufzählung der Traditionen, weil man sonst nicht wissen könne, ob man sie verwerfe. Ferner über pari pietatis affectu, das man auch auf sie ausdehnen will, weil sie wie die Schrift von Gott stammen. Das Anathema, womit man die Ablehnung bestrafen will, soll sich nur auf jene Traditionen beziehen, die usque ad nos pervenerunt, also noch nicht veraltet sind. Diese Bedenken kehren in den früher genannten Capita dubitationum wieder: Man fragt die Väter, ob es genug sei, im Dekrete die Existenz der apostolischen Tradition anzuerkennen oder auch ihre Annahme zu fordern; ob pari pietatis affectu oder debita utrisque reverentia gesetzt werden solle; ob man die Reverenz auf die traditiones quae ad dogmata pertinent beschränken solle; ob man das Anathem auf die Ablehnung der Schrift allein oder auch auf die der Tradition aussprechen solle; ob der Ausdruck violaverit bei Dingen, die man nicht genügend kenne, richtig sei; ob man über die kirchlichen Riten noch etwas bestimmen wolle. Die Antwort war wieder verschieden. Bei der ersten Frage standen 7 gegen 44; bei der zweiten 33: par pietatis affectus, 11: similis p. a., 3: reverentia debeatur; bei der dritten 11: differentia traditionum fiat, 13: non fiat; alii non curarunt; betreffs des Anathema waren alle außer 3 für die Ausdehnung auf die Traditionen; der Terminus violaverit wird von 33 mißbilligt, über die zuletzt genannten Dinge der kirchlichen Zeremonien wolle man suo loco handeln. Man dachte dabei an die später zu führenden Verhandlungen über die Sakramente. So kam denn jene Fassung zustande, welche in der Hauptsitzung vom 8. April 1546 feierlich verkündet und approbiert wurde. Nachdem man die Lehre von der apostolischen Tradition kurz und etwas allgemein erledigt hatte, gedachte man während der fünften Sitzung noch über den gleichen Gegenstand zu handeln, indem man näher auf die kirchlichen Traditionen eingehen wollte. Man erbat von Rom Instruktionen, aber man einigte sich dann, melius fore nunc temporis non aggredi pelagus id traditionum et conciliorum, sed pedem firmare in dogmatibus et primo loco de peccato originali, parique passu in reformatione, delendo siquidem abusus circa sacramenta obortos, aut statuendo residentiam episcoporum. Wir brechen hiermit vorläufig die Lektüre der interessanten Verhandlungen ab und werden später in ähnlicher Weise eines kurzen Auszugs über die Erörterungen der Lehre von Erbsünde, Rechtfertigung und Sakramenten berichten. — Der aufmerksame Leser wird noch einen Bericht über die Inspiration erwarten. Allein diese trat auf dem Konzil verhältnismäßig zurück, weil die Reformatoren sie nicht bekämpften, vielmehr betonten. Man begnügte sich mit der kurzen Feststellung, daß „Gott Urheber beider Testamente" sei.[1] Auf die Inspiration ist erst das Vatikanum näher eingegangen.

[1] Vgl. Dausch, Die Schriftinspiration 1891, 227—233.



Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

Brief des hl. Vaters v. 4. Juni 1912 **an den Armenischen Patriarchen** Paulus Petrus XIII. Terzian (S. 400 f.).[1] Der Papst beklagt schmerzlich den Streit der Armenier und die Auflehnung eines Teiles derselben gegen den Patriarchen. Den von den widerstrebenden Elementen eingesetzten „Verwaltungsrat" erklärt er für illegitim und schismatisch; dessen Mitglieder und alle Aufrührer sind der Exkommunikation verfallen.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Rundschreiben an die italienischen Bischöfe über die Einrichtung der Seminare[2] v. 16. Juli 1912 (S. 491 ff.). Die im vergangenen Jahre in den italienischen Seminaren abgehaltenen Visitationen haben ergeben, daß die Seminare die besten Hoffnungen für die Zukunft erwecken. Zwar ist hier und da seit Einführung der früher von Pius X. eingeleiteten Reformen eine Minderung der Zahl der Zöglinge eingetreten; manche Zöglinge sind ihrem ursprünglichen Vorsatze nicht treu geblieben. Aber wichtiger als die Zahl der Kleriker, welche durch sorgfältige Förderung des Berufes durch die Pfarrer und Bischöfe gehoben werden kann, ist deren heilige und vollkommene Ausbildung für ihren hohen Beruf. Sie soll gefördert werden durch Beachtung einer Reihe von Reformvorschriften:

1. Die Trennung der jüngeren von den älteren Seminaristen ist möglichst überall durchzuführen, weil die Philosophie- und Theologie-Studierenden doch eine andere aszetische Anleitung verlangen als die Gymnasiasten.

2. Auch soll man keine weltlichen Zöglinge in den geistlichen Seminaren unterrichten; vielmehr sollen in die Seminare nur solche aufgenommen werden, welche bereits eine anfängliche Neigung zum geistlichen Stande bekunden.

3. Für den Beruf ist ein langer Ferienaufenthalt bei den Eltern von drei Monaten im Herbste oft sehr schädlich; nach 10–15 Tagen der Ferien sollen die Seminaristen darum wieder zurückgerufen werden und im Seminar oder in einem Landhause sich erholen, jedoch so, daß sie die Bücher und frommen Übungen nicht ganz vergessen.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

[2] Pius X. hat den italienischen Seminaren eine neue Studienordnung gegeben durch das Programma generale studiorum a Pio PP. X. approbatum pro omnibus Italiae seminariis, erlassen von der S. Congr. epp. et regul. am 10. Mai 1907 (A. S. S. XL [1907]. S. 336 ff.). Vgl. darüber Heinrich Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen, Paderborn 1911[2], S. 7 ff. Nikolaus Hilling, Die Reformen des Papstes Pius' X., Bonn 1909, I, 16 ff.

4. Zur Beaufsichtigung der Gymnasiasten sollen möglichst die neugeweihten Priester genommen werden, für welche so ein Übergang von der strengen Zucht des Seminars für die volle Freiheit in der Seelsorge und eine weitere Vorbereitungszeit gewonnen wird.

5. Sollte ein weltliches Kolleg mit einem Seminar für die Gymnasialstudien verbunden sein, so muß der Stundenplan dem der weltlichen Schulen entsprechen; freilich müssen die Aspiranten für den geistlichen Stand besondere Anleitung erhalten.

6. Für die besonderen Anstrengungen des Gottesdienstes an den gebotenen Feiertagen muß den Zöglingen anderweit Ruhe zur Erholung gegeben werden.

7. Während des Gymnasialstudiums sollen die Schüler täglich nicht mit mehr als 4 oder höchstens 4½, dazu noch angemessen verteilten, Unterrichtsstunden belastet werden.

8. Die Gymnasialstudien sollen im allgemeinen den der staatlichen Anstalten gleich sein, besonders ist Latein zu pflegen; wöchentlich soll eine Stunde Katechismus und eine Stunde Biblische Geschichte (des Alten und Neuen Testamentes) eingelegt werden.

9. Während der drei Jahre des Lyzealstudiums wird täglich eine Stunde Philosophie betrieben, dann lateinische, griechische und italienische Literaturgeschichte, Mathematik, Naturwissenschaften, Physik und Profangeschichte gelehrt.

10. Die Gymnasiasten sollen im allgemeinen die mit der Abgangsprüfung verbundene staatliche Lizenz (Reifezeugnis) erwerben. Die Schüler des Lyzeums unterstehen einer internen Abgangsprüfung; für die, welche die staatliche Lyzealprüfung machen, beschränkt sich die interne Prüfung auf die Philosophie, den Katechismus und die Apologetik.

11. Im theologischen Studium wird Dogmatik, Moral, die hl. Schrift und Kirchengeschichte traktiert. Die Dogmatik dominiert mit einer täglichen Stunde für die vier Jahre; die scholastische Methode soll gestützt werden durch die Fortschritte der geschichtlichen und exegetischen Forschung; je eine Stunde wird wöchentlich der Disputation und der Repetition gewidmet. Mit der Moral wird Soziologie und Kirchenrecht verbunden. Die Exegese verwendet je vier Stunden während der ersten zwei Jahre auf die Einleitung, und ebenso viel während der letzten zwei Jahre auf die eigentliche Exegese; hier soll man das Studium einiger wichtiger Psalmen, der Evangelien und einiger Briefe nicht unterlassen. In der Kirchengeschichte soll nach dem Beispiele des hl. Augustinus, Dantes, Bossuets das übernatürliche Element wohl beachtet werden.

12. Biblisches Griechisch, Hebräisch, geistliche Beredsamkeit (sacra eloquenza), Patristik, Liturgie, Archäologie und Kunstgeschichte, gregorianischer Gesang sollen als Lehrgegenstände zweiter Ordnung in den vier Jahren so viel Zeit erhalten, daß darin eine genügende Kenntnis vermittelt werden kann; sie sollen jedoch den Geist der Studierenden von der Hauptsache nicht ablenken.

13. Dogmatik und Moral und möglichst auch die Philosophie sollen lateinisch doziert werden. Dann müssen die Bischöfe Sorge tragen, daß die Lehrer die ganze Materie bewältigen.

14. Als Lehrbücher und Autoren soll man stets die mit soliden Lehren, welche die Meinung der Kirche treu wiedergeben, auswählen und mit den Kenntnissen auch Frömmigkeit und Liebe zur Kirche und zum Papste vermitteln.

III. S. Congregatio S. Officii.

1. Dekret v. 21. Juni 1912 (S. 412) über **Ehedispense vom Hindernisse der Religionsverschiedenheit.** Das von dem heiligen Offizium in einer Plenarsitzung v.

16. April 1890 erlassene und von Papst Leo XIII. bestätigte Dekret: Eine Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit darf niemals gegeben werden ohne ausdrückliches Verlangen aller Vorbedingungen oder Kautelen — wird von neuem publiziert.

2. Resolutionen v. 21. Juni 1912 (S. 443) über **denselben Gegenstand.** In der Plenarsitzung vom 12. Juni 1912 wurden die Resolutionen gegeben:

1. Eine Dispens, die ein vom Hl. Stuhle dazu Bevollmächtigter erteilt hat, ohne daß die vorgeschriebenen Garantien gefordert oder verweigert waren, ist ungültig.

2. In Fällen, wo es offensichtlich feststeht, daß eine Dispens in dieser Art ungültig erteilt ist, kann der Ordinarius selbst dieserhalb die Ungültigkeit der Ehe erklären, und es bedarf in den einzelnen Fällen keines Rekurses an den Hl. Stuhl zur Erlangung einer definitiven Entscheidung.

3. Dekret über die **Assistenz in gemischten Ehen, bei denen von den Eheschließenden die vorgeschriebenen Kautelen hartnäckig verweigert werden** v. 21. Juni 1912 (S. 443 f.). Das Dekret: Ne temere v. 2. August 1907 bestimmt ohne irgendwelche Unterscheidung, daß die Pfarrer bei einer gültigen Assistenz: invitati ac rogati . . . requirant excipiantque contrahentium consensum. Mit Rücksicht darauf konnten Schwierigkeiten entstehen in Fällen von gemischten Ehen, wo die Eheleute die nötigen Garantien hartnäckig verweigerten, der Hl. Stuhl jedoch früher mit Rücksicht auf besondere örtliche Verhältnisse ausnahmsweise, und indem er bis zur äußersten Grenze der Toleranz ging, bisweilen die nur materielle Gegenwart des Pfarrers erlaubt hatte. Das heilige Offizium holte über die Frage Gutachten von Konsultoren ein und diskutierte darüber in der Plenarsitzung v. 21. Mai 1912; der endgültige Beschluß (facto verbo cum Sanctissimo) geht dahin:

Die Vorschrift des Dekretes: Ne temere n. IV § 3, daß der Pfarrer zur Gültigkeit der Ehe den Konsens der Eheleute erforschen (durch Fragen) und entgegennehmen muß (requirendo excipiendoque), findet fernerhin keine Anwendung mehr für gemischte Ehen, bei denen die beiden Teile sich hartnäckig weigern, die notwendigen Kautelen zu leisten; man soll sich vielmehr in angemessener Weise (taxative) richten nach den früheren Indulten und Instruktionen in dieser Angelegenheit, besonders dem Apostol. Schreiben Papst Gregors XVI. an die ungarischen Bischöfe v. 30. April 1841.

Zu diesem Dekrete seien **einige Bemerkungen** beigefügt. Praktische Bedeutung hat das Dekret nur für Deutschland und Ungarn, weil in den anderen Ländern eine nicht gemäß der Vorschrift des Dekretes Ne temere geschlossene gemischte Ehe ohnehin ungültig wäre wegen „Klandestinität". In den genannten zwei Ländern ist nun nach den Vorschriften des Dekretes Ne temere n. IV § 3 und dem neuen Dekrete genau zu scheiden zwischen den gemischten Ehen, bei denen die notwendigen Kautelen gegeben, und solchen, bei denen die Kautelen hartnäckig verweigert werden.

1. Für die Ehen ersterer Art gilt bezüglich der gültigen Assistenz die Vorschrift des Dekretes Ne temere. Der Pfarrer muß aktive Assistenz leisten, insofern er den Konsens auf seine Fragen (bezw. durch Zeichen) hin entgegennimmt. Das ist ausdrücklich erklärt in der Res. s. C. Concilii v. 27. Juli 1908 ad III. Auf die Anfrage: An vi decreti „Ne temere" etiam ad matrimonia mixta valide contrahenda ab ordinario vel a parocho exquirendus et excipiendus sit contrahentium consensus, erging das Resp. Affirmative, servatis ad liceitatem quoad reliqua praescriptionibus et instructionibus S. Sedis (A. S. S. XLI, 510). — Ist auf hinreichende Gründe hin und nach Abgabe der verlangten Garantien seitens der Brautleute die erforderliche Dispens vom Hindernisse mixtae religionis gewährt worden, dann ist für das weitere Verhalten des Pfarrers die sog. Instructio Antonelliana (v.

15. Nov. 1858. Vgl. A. S. S. VI. 446 sqq.) bestimmend. Ihr zufolge wären gemeinrechtlich auch solche gemischte Ehen außerhalb der Kirche, ohne priesterliche Einsegnung und kirchliche Zeremonien zu schließen. Wo diese sog. passive Assistenz jedoch größere Schwierigkeiten mit sich bringt, können die Bischöfe auch die Trauung nach dem Diözesanrituale gestatten. Und das ist in Deutschland und Österreich die Regel. Brautmesse und Brautsegen haben jedoch zu unterbleiben.

2. Für das Verhalten des Pfarrers im Falle, daß die Abgabe der Kautelen seitens der Brautleute verweigert wird, verweist nun das neue Dekret auf die bestehenden Indulte und Instruktionen, aus denen das Schreiben Gregors XVI. an die ungarischen Bischöfe besonders hervorgehoben wird. Eine derartige Instruktion erging an die Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz am 8. März 1830 durch den Kardinalstaatssekretär Albani. Hier ist die Anordnung ziemlich unbestimmt gehalten: Porro quum deinde eaedem nuptiae illicitae hac ratione contrahentur, non modo abstinendum erit ab ecclesiastico quovis ritu nuptiis ipsis admiscendo, sed etiam a quocunque alio actu quo sacerdos approbare illas videatur, quemadmodum in supradictis Sanctitatis Suae litteris praescriptum est (Pius' VIII. vom 5. März 1830). (Schulte, Eherecht, S. 262.) Genauer vorgeschrieben wurde das Verhalten des Pfarrers in der Instruktion des Kardinals Bernetti an die bayerischen Bischöfe v. 12. Sept. 1834 (Schulte a. a. O. S. 266 ff.). Ungefähr der gleiche Wortlaut kehrt dann wieder in dem Breve Gregors XVI. v. 30. April 1841 an die ungarischen Bischöfe und in der Instruktion des Kardinals Lambruschini für sie vom gleichen Tage. Die Vorschrift lautet (a. a. O. S. 475): „Siquidem igitur, Ven. Fratres, in regni istius dioecesibus ex temporum locorum ac personarum conditione quandoque contingat, ut matrimonium acatholici viri cum catholica muliere et vicissim, deficientibus licet cautionibus ab Ecclesia praescriptis, absque maioris mali scandalique periculo in religionis perniciem interverti omnino non possit, simulque (verbis utimur gloriosae memoriae Pii VII in supranunciata epistola ad archiep. Moguntinum) in Ecclesiae utilitatem et commune bonum vergere posse dignoscatur, si huiusmodi nuptiae quantumlibet vetitae et illicitae coram catholico parocho potius quam coram ministro haeretico, ad quem partes facile confugerent, celebrentur: tunc parochus catholicus aliusve sacerdos eius vice fungens poterit iisdem nuptiis materiali tantum praesentia, excluso quovis ecclesiastico ritu, adesse, perinde ac si partes unice ageret meri testis, ut aiunt qualificati seu auctorisabilis, ita scilicet, ut utriusque coniugis audito consensu deinceps pro suo officio actum valide gestum in matrimoniorum librum referre queat. His tamen in circumstantiis, uti idem Decessor Noster apposite commendabat, haud impari imo maiori etiam conatu et studio per episcopos et parochos elaborandum est, ut a catholica parte perversionis periculum, quoad fieri poterit, amoveatur, ut prolis utriusque sexus educationi in religione catholica, quo meliori modo fas erit, cautum sit, atque ut coniux catholicae fidei adhaerens serio admoneatur de obligatione, qua tenetur, curandi pro viribus acatholici coniugis conversionem, quo ad veniam patratorum criminum facilius a Deo obtinendum erit opportunissimum.“ —

So lautete denn auch die Instruktion des Kardinals Lambruschini an die österreichischen Bischöfe in den zum Deutschen Bunde gehörigen Ländern v. 22. Mai 1841. Auf Grund dieser Bestimmungen ist noch am 16. Nov. 1901 (vgl. Archiv f. k. Kirchenr. 83 [1903], S. 350 ff.) eine vom österreichischen Gesamtepiskopate genehmigte Instruktion erlassen, welche für die rein materielle Assistenz die bischöfliche Genehmigung und die Entgegennahme des Konsenses in der gewöhnlichen Standeskleidung des Geistlichen, dem Talar, vorschreibt; der Pfarrer bescheinigt, daß die

Trauung geschehen ist: coram me tamquam teste per assistentiam passivam. — Diesen Modus wird man allgemein innehalten können; da nämlich die vorgezeichnete passive Assistenz nicht immer, sondern nur für den Fall, daß sie der Kirche und dem allgemeinen Seelenheile zugute kommt (si in Ecclesiae utilitatem et commune bonum vergere posse dignoscatur), gestattet ist, müßte von Fall zu Fall die Entscheidung des Bischofs eingeholt werden. Die beiden weiteren Akte: die Bezeugung der Konsensabgabe durch den Pfarrer als testis qualificatus und die Eintragung der geschehenen gültigen Eheschließung in das Trauregister ergeben sich aus den erwähnten Instruktionen des Hl. Stuhles. Unter besonderen Umständen könnte in dieser Weise auch ein katholischer Pfarrer der Eheschließung eines rein akatholischen Brautpaares assistieren (vgl. S. C. S. Officii v. 20. Dezemb. 1837 (A. S. S. XXVI, 512).

4. Laquedonien (Lacedonia, Süditalien). **Iuris suffragii** v. 16. März 1912 (S. 404 ff.). Aus den auf den besonderen Fall berechneten Entscheidungen, denen ein weitläufiges votum consultoris beigegeben ist, ist zu beachten:

An canonici gaudeant iure suffragii pro consanguineis et affinibus usque ad 2um gradum et etiam pro se ipsis in electione vicarii capitularis? Resp. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

IV. S. Congregatio de Sacramentis.

Dekret v. 3. Juni 1912 über das **Impedimentum (criminis) ex adulterio cum attentatione matrimonii proveniens** (S. 403). Nicht selten wollen solche, die vom Apostolischen Stuhle Dispens super matrimonio rato et non consummato oder ein Dokument über die Freiheit zur Verehelichung wegen Annahme des Todes des einen Ehegatten erlangt haben, aus Gewissensgründen nun eine wirklich gültige Ehe eingehen mit denjenigen, mit denen sie schon eine Zivilehe eingegangen waren unter Ehebruch, während die frühere Ehe noch zu Recht bestand. Da nun pflegt man häufig zu unterlassen, die Dispens von dem entgegenstehenden trennenden Hindernisse: ex adulterio cum attentatione matrimonii nachzusuchen. Der Hl. Vater hat darum auf Vorschlag der Sakramentenkongregation hin bestimmt, daß in Zukunft die Dispens von dem genannten Ehehindernisse als erteilt gilt, wenn in einem Falle vom Hl. Stuhle Dispens super matrimonio rato non consummato gegeben oder die Erlaubnis erteilt wurde, eine andere Ehe einzugehen. Die aus diesem Grunde vielleicht bis jetzt ungültig geschlossenen Ehen sind saniert.

V. S. Romana Rota.

1. Lausanen. et Geneven. **Diffamationis** v. 16. März 1912 (S. 420 ff.). Der Priester Clinus Crosta war der Ansicht, daß der Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw., der Dominikaner Regnaldus Fei, ihn in zwei Anmerkungen seiner Theologia moralis beleidigt habe, und klagt nun gegen den Ordensmann bei der Rota. Diese hat zunächst zwei Vorfragen zu entscheiden. 1. Kann der Kläger zugleich auch den Generalprokurator der Dominikaner mitverklagen für die Eventualität, daß der Beklagte zum Schadenersatz verurteilt wird? 2. Kann der Beklagte (der sich vom Kläger ebenfalls beleidigt glaubt) bei demselben Gerichte Widerklage erheben? Beide Fragen werden bejaht.

In der Begründung des ersten Urteils ist bemerkenswert: P. Fei hat wie die anderen Professoren aus dem Dominikanerorden in Freiburg wegen der besonderen Stellung Privilegien bezüglich der Armut; er könnte also auch für sich evtl. Schaden=

ersatz leisten. Der Kläger braucht aber die besondere Lage des Beklagten nicht zu kennen und kann sich darum an den Generalprokurator halten, welcher kraft seines Amtes den Orden zu vertreten hat. — Auch infolge der Erteilung der Druckerlaubnis für das die Beleidigung enthaltene Buch kann der Orden haftbar gemacht werden. Bei der Erteilung des Imprimatur liegt ein Unterschied vor zwischen der Erlaubnis des Ordinarius und des Ordensobern. Ersterer beurteilt das Buch nur auf die Folgen für den Glauben und die Sitten, letzterer muß die Beurteilung vornehmen: iuxta formam suarum ordinationum . . . cuius est praeter doctrinae puritatem et integritatem perpendere consectaria inter cives in ordine etiam oeconomico et civili forte sequutura, cuius effectus sustinere seu pati ordo ipse tenetur.

2. Sedunen. **Dismembrationis paroeciae** v. 2. April. 1912 (S. 450 ff.). Das Tal Saas in der schweizerischen Diözese Sitten (Sion) hatte ursprünglich nur eine Pfarrei, wurde aber nach 1893 in drei Pfarreien getrennt. Aber auch da umfaßte die eine Pfarrei Saas-Grund noch einen weiten Bezirk, wozu die umfangreiche Gemeinde Balen gehörte. Diese ist in Außer- und Inner-Balen geschieden. Auf Bitten der Bewohner von Außer-Balen und in der Überzeugung von der Notwendigkeit pfarrte der Bischof von Sitten die Gemeinde Balen 1907 ab. Infolge eines alten Gegensatzes zu den Außerbalern widersetzten sich die Innerbaler der Abpfarrung heftig, klagten sogar gegen den Bischof vor dem weltlichen Gerichte und appellierten schließlich an den Hl. Stuhl. Der Bischof hatte infolge des Widerstandes gegen die ursprüngliche Umgrenzung der Pfarrei einige Änderungen vorgenommen. — Die Entscheidung der Rota erörtert zunächst bestimmt die Rechtsgrundsätze für die Abpfarrungen: weiter Weg oder schwieriger Weg zur Pfarrkirche, Konsens des Domkapitels, Dotierung der neuen Pfarrei, Berücksichtigung der Gegengründe der Interessenten; sie sieht alle Rechtsbedingungen in casu erfüllt. Beachtenswert sind besonders die Sätze: Auditores animadverterunt, capituli consensum requiri quidem substantialiter seu sub poena nullitatis pro dismembratione in genere, non autem in specie pro modo et forma, quibus dismembratio est facienda. Modus enim et forma pendent ab episcopi prudenti consilio. — Die von dem Bischofe nach der ersten Umgrenzung der neuen Pfarrei später ohne Innehaltung der rechtlichen Form vorgenommenen Änderungen an den Grenzen werden für nichtig erklärt; vor allem wird auch die Bestimmung als ungültig angesehen, daß über einzelne Gehöfte die Pfarrer der alten und der neuen Pfarrei gleichmäßig Pfarrjurisdiktion haben sollten.

3. Transylvanien. v. 1. Mai 1912 (S. 474 ff.). Barbara Peter, die 15jährige einzige Tochter eines brutalen Bauern, mußte den Schneider Johannes Nagy heiraten. Die Ehe war unglücklich; der Mann verließ die Frau, ließ sich ziviliter scheiden und verschwand dann. — Die Frau klagte auf Nullität der Ehe wegen vis et metus, erhielt ein günstiges Urteil beim Diözesangericht in Erdély, in der Appellationsinstanz vom Metropolitangerichte zu Kalocsa und in 3. Instanz von der Rota. — Das Urteil ist bemerkenswert für die Umgrenzung des Begriffs des metus reverentialis und seine Bedeutung für die Behinderung des Konsenses. Die Frau beschränkte sich vor der Ehe darauf, ihre Abneigung durch Tränen und Verweigerung von Liebeszeichen zu dokumentieren. „Expressis verbis Barbara non enuntiavit nobis, quod nollet eum in maritum."

4. Tarvisin. 11. März 1912 (S. 503 ff.). Die zwischen Angela Berengan und Angelus Alexander Caberlotto am 26. Nov. 1883 geschlossene Ehe wird für ungültig erklärt. Begründung: Vis et metus. Die Mutter zwang die 17jährige Tochter den mehr als 27jährigen Mann zu heiraten des Geldes wegen. Die von dem Mädchen

während der Brautzeit geschriebenen Briefe mit einigen Liebesphrasen erscheinen gegenüber dem angewendeten Zwange als belanglos.

VI. Brief des Kardinalstaatssekretärs Merry del Val an den Bischof von Aire v. 2. Juli 1912 (S. 485). Über den Kreis der zunächst Beteiligten hinaus ist die Entscheidung bemerkenswert, welche eine besondere Kardinalskommission über die Schrift des Kanonikers Joseph Lahitton (Diözese Aire): „La vocation sacerdotale" fällte. Die Kommission gab am 20. Juni ihr Urteil, welches vom Papste am 26. desf. Mts. bestätigt wurde, dahin ab: Geschweige, daß folgende Thesen des V. zu verurteilen sind, verdienen sie vielmehr ein besonderes Lob: 1. Niemand hat ein der freien Wahl des Bischofs voraufgehendes Recht auf die Ordination. 2. Die „Beruf zum Priesterstande" genannte Vorbedingung, auf welche man bei dem Ordinanden besonders achten muß, besteht keineswegs, wenigstens nicht notwendig und nach gewöhnlicher Ordnung, in einem gewissen inneren Sehnen oder in den Antrieben des Hl. Geistes zum Eintritt in das Priestertum. 3. Im Gegenteil ist beim Ordinanden, damit er rechtmäßig vom Bischof berufen werden kann, nichts anderes zu verlangen, als die rechte Intention und Tauglichkeit; letztere beruht in jenen Gaben der Gnade und Natur und ist erwiesen durch jene Korrektheit des Lebenswandels und ein solch hinreichendes Maß von Kenntnissen, daß sie die begründete Hoffnung erwecken, er werde die Obliegenheiten des Priestertums in rechter Weise auf sich nehmen und dessen Verpflichtungen heilig halten.

J. Linneborn.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Der Philosophieprofessor an der Universität zu Toronto (Kanada) August Kirschmann behandelt im ersten Band der vom Deutschen Buchgewerbeverein herausgegebenen „Monographien des Buchgewerbes“ die alte und immer wieder brennende Frage **Antiqua oder Fraktur?** (Lateinische oder deutsche Schrift.) (Zweite, umgearbeitete und ergänzte Auflage; Verlag des Deutschen Buchgewerbevereins, Leipzig; ℳ 1,50). Er spricht sich mit Entschiedenheit zugunsten der Fraktur im Gegensatz zu den sog. „Altschriftlern“ aus. „Die einseitige Behandlung der Schriftfrage vom nationalen, bezw. internationalen, und ästhetischen Standpunkte ist verwerflich. In erster Linie muß die Frage vom optischen Gesichtspunkte aus untersucht werden. Nicht geometrische Einfachheit, sondern charakteristische Verschiedenheit der Buchstaben ist die erste Hauptbedingung für die leichte Lesbarkeit einer Druckschrift. Alles Sehen ist, im Grunde genommen, indirektes Sehen . . . Beim geläufigen Lesen wird nur sehr wenig direkt, das meiste indirekt gesehen. Darum ist für die Beurteilung der Güte einer Druckschrift ganz besonders ihr Verhalten im indirekten Sehen maßgebend. Experimentelle Untersuchungen haben gezeigt, daß die Kleinbuchstaben der Fraktur und Schwabacher Schrift unstreitig denjenigen der Antiqua vorzuziehen sind. Die Großbuchstaben der Antiqua und der Schwabacher Schrift erwiesen sich als genau ebenbürtig und, wenn isoliert, besser als die der Fraktur. Beim Lesen zusammenhängender Zeichengruppen aber sind sowohl Fraktur wie Schwabacher auch hinsichtlich der Großbuchstaben beträchtlich der Antiqua überlegen. Die Erlernung einer zweiten Druckschrift bedingt für die Schulkinder nur einen ganz verschwindend kleinen Mehraufwand von Zeit und Mühe, welcher gegenüber den großen pädagogischen und praktischen Vorteilen gar nicht in Betracht kommt. . . . Die eckige deutsche Schreibschrift hat unverkennbare Vorzüge vor der runden lateinischen. Sie muß Hauptschrift der deutschen Sprache bleiben. Die Erlernung einer zweiten Schrift, der lateinischen . . . ist aber, auch für die Volksschule, sowohl aus praktischen wie aus rein pädagogischen Gründen unbedingt zu fordern.“ Das sind der Hauptsache nach die tragenden Gedanken des Kirschmannschen Buches. Als wir (oben S. 243) bei der Besprechung einiger Arbeiten Soenneckens, des Freundes der Antiqua, versprachen, auf die Sache selbst zurückzukommen, wollten wir dadurch bereits andeuten, daß wir uns nicht zu den „Altschriftlern“ zählen. Wir halten es vielmehr mit denen um Ruprecht und Kirschmann. Zumal das Lob, das Kirschmann der Offenbacher Schwabacherschrift spendet (S. 78–81), ist uns aus der Seele gesprochen. Als die Herausgeber dieser Zeitschrift s. Z. die Offenbacher Schwabacherschrift wählten, haben sie sich von ähnlichen Erwägungen leiten lassen. Kirschmanns

„kritische Studie" über „Antiqua oder Fraktur?" ist uns ein sehr willkommener, schätzenswerter Beitrag zu der so viel ventilierten Frage, dem wir in den Hauptpunkten durchaus zustimmen. Um so lieber hätten wir auf die „mittelalterliche Geistesumnachtung" (S. 110), auf die „mittelalterliche Versündigung" (S. 114), auf die – nichts beweisende – Expektoration gegen die alten Sprachen und gegen den „Zwang zu memorieren" (S. 111) verzichtet.

Carl Liesenberg hat unter dem Titel **Persönliche, geschäftliche, politische Reklame** ein „Lehrbuch der Reklamekunst" erscheinen lassen (Pfälzische Verlagsanstalt, Neustadt an der Haardt; geb. ℳ 7,50). Reklame ist ihm die betonte Ausdrucksform, die das Merkmal des „Werbens" an sich trägt. Reklame ist „empfehlendes Werben, werbendes Empfehlen". Er unterscheidet sie von der „Sensation", die Aufsehen machen will, um anzulocken und die Neugierde zu wecken. Desgleichen von der Propaganda, bei der die Verbreitung von Ideen oder Grundsätzen oder dgl. im Vordergrunde steht. L. erörtert nach den theoretischen Ausführungen über Wesen und Faktoren der Reklame die persönliche oder gesellschaftliche Reklame (des Kindes, der Frau, des Mannes, der Familie), weiterhin die geschäftliche, erwerbliche Reklame (in ihrer Beziehung zu Arbeit, Verkauf, Geschäftshaus u. dgl., und in ihren Formen, ob mündlich, schriftlich, durch Drucksachen, Inserate usf.), schließlich die politische und öffentliche Reklame (in Verein, Gemeinde, Staat, Religionsgemeinschaft). Man sieht aus dem Buche bald, daß der Verf. mit seinem Gegenstande wohl vertraut ist. Er bringt auch eine feine Beobachtungsgabe und ein hübsches Verständnis für alles das mit, was die Menschenkinder in ihrer Vorliebe oder Abneigung beeinflussen kann. Seine Darstellung ist freilich nicht immer glatt. Auch in sachlicher Rücksicht wird man nicht jedes Wort oder jede Wendung zu unterschreiben brauchen. Man vgl. etwa seine Darlegung über den Begriff des sittlich Guten S. 242, über das Recht des Eroberungskrieges S. 244, über den Begriff der Religion S. 275. Dabei bleibt bestehen, daß man für das in Betracht kommende Thema allerhand aus dem Buche lernen kann.

Karl Hoeber hat jüngst in der bekannten Köselschen Sammlung ein Bändchen über **Das deutsche Universitäts- und Hochschulwesen** herausgegeben (Kempten, Kösel; geb. 1,– ℳ). Er berichtet darin knapp und zuverlässig über die Geschichte, Verfassung, Einrichtungen und Neuerungen der deutschen Hochschulen. Der Promotion, dem Frauenstudium und dem Korporationswesen sind besondere Kapitel gewidmet. Sodann werden die einzelnen Arten der Hochschulen besprochen (Universitäten, Technische Hochschulen, Forstakademien, Bergakademien, Tierärztliche Hochschulen, Landwirtschaftliche Hochschulen, Handelshochschulen); über die einzelnen Hochschulen wird dabei referiert. Sogar Frankfurt a. M. und Hamburg sind in das Verzeichnis der „Universitäten" schon aufgenommen. Anderseits hat Hoeber sich auf die „reichsdeutschen" Hochschulen beschränkt. Die kgl. bayerischen Lyzeen in Augsburg, Bamberg, Dillingen, Freising, Passau und Regensburg, sowie das bischöfliche Lyzeum in Eichstätt sind in dem Einzelverzeichnis nicht berücksichtigt. Auch nicht das Polytechnikum in Coethen, die forstliche Hochschule zu Aschaffenburg. Vielleicht hätten auch die Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, das Breslauer jüdisch-theologische Seminar, das Braunsberger Hosianum, die – Paderborner theologische Fakultät erwähnt werden dürfen. Wenn die Mannheimer Handelshochschule ihr Plätzchen fand, hätten sich vielleicht auch die theologischen Anstalten z. B. in Fulda und Trier unterbringen lassen. Ich weiß nicht, weshalb der verehrte Verfasser diese Dinge beiseite gelassen hat. Er mag seine Gründe dafür gehabt haben. Trotzdem würde ich es mit Freuden begrüßen, wenn sämtliche Hochschulen Deutschlands – die Zahl ist ja nicht zu groß –

in einer späteren Auflage im Verzeichnis einen eigenen Platz bekämen. Selbst die Akademien für Kunst und Musik, soweit sie Hochschulcharakter haben. Immerhin sind wir dem Verfasser dankbar für seine hübsche und brauchbare Zusammenstellung.

Eine ähnliche Arbeit wie Karl Hoeber lieferte Franz Schmidt in seinem Buche **Die Universitäten und andern Hochschulen in Deutschland** (M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag; kart. 1,20 ℳ). Er bietet hier und da etwas mehr, an anderen Stellen aber weniger wie Hoeber. Unter der „benutzten Literatur" hätte ich gern die Namen Denifle und Paulsen gelesen. Die Einteilung der Bakkalauren (S. 28 f.) ist mir nicht recht klar geworden; die Übersetzung „laufende Bakkalauren" ist wohl zu „wörtlich". Auch die Schmidtsche Arbeit dient im übrigen ihrem Zwecke recht gut.

Seien wir froh, daß wir für die Orientierung über das deutsche Hochschulwesen auf einmal sowohl den „Hoeber" als den „Schmidt" bekommen haben.

Von dem großen amerikanischen Kirchenlexikon **The Catholic Encyclopedia** (Alleinvertrieb für Deutschland und die österreichisch-ungarische Monarchie Herder in Freiburg i. Br.; geb. in Buckram-Leinen à Bd. 27,— ℳ) ist in diesen Blättern des öfteren die Rede gewesen. Vgl. z. B. 1912, S. 243. Der **neunte Band** geht von Laprade bis Mass. Auch er verdient das große Lob, das seinen Vorgängern in reichem Maße zuteil geworden ist. Man vgl. etwa die Artikel Latin, Law, Luke, Luther, Manuscripts, Mark, Marriage, um zu sehen, wieviel Arbeit in dem Lexikon steckt. Der Mitarbeiterstab ist auch für den vorliegenden Band durchaus international. Einige kleine Schönheitsfehler sind mir beim Durchblättern des auch typographisch prächtigen Bandes aufgefallen. Der Artikel Libellatici kennt nur „three such libelli", während vorher im Artikel Lapsi „so far five of these libelli" als bekannt bezeichnet werden. Mit dieser letzteren Angabe kann man bei einem Bande, der im Oktober 1910 das Imprimatur bekommen hat, zufrieden sein. Heute sind schon über zwanzig derartiger libelli bekannt; s. P. M. Meyer, Die libelli aus der decianischen Christenverfolgung, Anhang z. d. Abh. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1910. Die Erklärung der „spolia Aegypti" im Artikel Law, Natural sagt mir nicht zu; damit ist m. E. die ganze Schwierigkeit nicht beseitigt. Aber das (und anderes, was vielleicht ein findiger Kritiker noch herausbringen könnte) sind wirklich unscheinbare Kleinigkeiten angesichts der so prächtigen, großen Gesamtleistung. Wir freuen uns des amerikanischen Kirchenlexikons von Herzen! Möge es auch auf dem „diesseitigen" Kontinent zahlreiche Freunde, Leser und — Käufer finden. H. Müller.

Altes Testament.

F. Zimmermann-Bonn, **Aus altägyptischen Pyramidentexten** (Wiss. Beil. z. Germania S. 29 ff.), stellte einige instruktive Texte aus der Zeit der Pyramidenerbauer (ca. 3000 v. Chr.) zusammen, die die Jenseitsanschauung der alten Ägypter illustrieren.

Unser bekannte Ägyptologe, Divisionspfarrer B. Poertner-Mülhausen (Els.) behandelt **Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit** (Paderborn 1911, Schöningh; ℳ 3,40. Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert., hrsg. v. Drerup, Grimme u. Kirsch). Beigegeben ist die Abbildung von sieben typischen Stelen und ihre sehr instruktive Beschreibung. Der den Theologen besonders interessierende zweite Teil bringt die Kapitel: 1. Grab- und Totenkult, 2. Jenseitsvorstellungen, 3. die Götterwelt. Im zweiten kommt P. zu diesem Ergebnis: „So haben bei den Ägyptern Vorstellungen von drei verschiedenen Jenseitsreligionen zuerst nacheinander, dann nebeneinander bestanden: das Grab im ‚schönen Land im Westen',

die Gefilde von Jaru unter der Erde mit dem gleichen Leben wie im Diesseits, wo der Totenfürst Osiris sein Zepter schwingt, und endlich der Aufenthalt im Sonnenreiche unter den Sternen des Himmels, wo die Seele mit dem Sonnengott auf seiner Himmelsbahn wandelt." Auf die religions-vergleichende Arbeit ist verzichtet.

H. Klüger-Breslau, **Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylon. Religion** (Leipzig, Krüger u. Co.; ℳ 1,50), richtet einen sehr temperamentvollen, mit Spott und Hohn reichlich gepfefferten „Mahnruf an das deutsche Volk" zur Warnung vor den zahlreichen Broschüren des Berliner Assyriologen. U. E. ist im wesentlichen längst eine vernünftige Beurteilung der babylonischen Religion trotz der Extravaganzen von Delitzsch und Genossen eingekehrt, so daß K. eigentlich post festum kommt. Keinenfalls bringt Schimpfen weiter. Als diesbezügliche Proben hier ein Teil der Titulaturen Delitzschs bei K.: „Dieser moderne Heidenpriester", „unwissende", „Marktschreier", „Ignorant", „Sophist", „pontifex maximus redivivus", der „es schlimmer treibt als die heidnischen Priester". So etwas kann der Sache nur schaden, die K. vertreten will, zumal neben dem anderwärts so salbungsvoll gehaltenen Tone.

A. Marmorstein-Skotschau (Österr.-Schles.), **Religionsgeschichtliche Studien. I. Heft: Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midrasch** (82 S. Selbstverlag. 1910), will nach Talmud und Midrasch mit Hilfe der Nachrichten bei den Kirchenvätern einige Fragen aus dem Kampfe zwischen Christen und Juden der drei ersten christlichen Jahrhunderte klarstellen. Das erste Heft enthält die Kapitel: das „wahre Israel", die antijüdische Polemik der Kirche, die Abtrünnigen (פושעי ישראל, nach M. zum Christentum übergetretene Juden), die antichristliche Polemik der Synagoge, die רשעים (Gottlosen) im Talmud und Midrasch, die Häretiker im Traktate Derech Erez rabba K. II, 1–2, die Schriftbeweise der Gnostiker, die Lehrsätze der Gnostiker im Talmud und Midrasch (der Atheismus und der Dualismus, die Auferstehung der Toten). W. Bacher (Deutsche Lit.-Zeitung 1912, 81 f.) mahnt zur Vorsicht bei der Benutzung der Schrift.

Das im Jahrg. 1910, S. 680 f. dieser Zeitschr. angezeigte Buch von R. Kittel-Leipzig **Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts** erschien in zweiter verm. Aufl. (+ 31 S., drei Tafeln u. acht Abbildungen). (Leipzig, Quelle u. Meyer; ℳ 3,–.) Das Buch wird nach wie vor auch manchen katholischen Lesern, namentlich solchen, die im A. T. zu unterrichten haben, Dienste leisten können. Allseitige Nachahmung verdient vor allem die bei aller Betonung der manchmal abweichenden Einschätzung nur zu billigende, stets versuchte Scheidung zwischen feststehenden Tatsachen, Schlußfolgerungen und Voraussetzungen, – nicht zuletzt bei denen, die auf der äußersten Rechten stehen.

S. Jampel-Schwedt bespricht **Die neuen Papyrusfunde in Elephantine** (Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. Jahrg. 55, S. 641–65); er sucht nach einleitenden Bemerkungen die politischen Verhältnisse, das Zeitgeschichtliche, das Alter (vor Jeremias!) und die religiösen Zustände zu würdigen. Insbesondere betont er, daß „diese Juden . . ., die die exilische Läuterung nicht erfahren haben, für uns das vorexilische Israel repräsentieren und uns eine klare Illustration biblischer Polytheisten bieten", woraus sich ergebe, „daß das religiöse Niveau jener Polytheisten von uns ungerechterweise viel zu tief eingeschätzt worden ist". So sei „endgültig gezeigt, daß keineswegs eine unüberbrückbare Kluft zwischen den pentateuchischen Gesetzen einerseits und den Berichten der Königsbücher und den Worten der Propheten andererseits besteht".

Der Ägyptologe H. J. Heyes-Bonn, **Joseph in Ägypten** (Bibl. Zeitfr. IV, 9. Münster i. W. 1911, Aschendorff; ℳ 0,50), will „die Erzählungen der hl. Schrift über

Josephs Aufenthalt und seine Tätigkeit daselbst im Lichte der Ägyptologie zeigen". In seiner früheren glossatorisch gehaltenen Schrift (Bibel und Ägypten, 1904) war er nur bis Gen. 41 gegangen; hier bespricht er, die Methode zusammenfassender Darbietung wählend, auch Josephs Politik während der Hungersnot (Gen. 47, 13–26), die Ansiedlung der Familie Jakobs in Ägypten (Gen. 46, 17 ff.), das Land Gosen (Gen. 45, 10 usw.). In Kap. IX bekämpft er insbesondere Steindorffs Verwertung der Namen Potiphar, Asnath und Zaphnathpaneach für die Datierung der Josephsgeschichte nach 925 v. Chr. Er hält die Deutung der drei Namen „immer noch für ein Desiderat der Wissenschaft".

S. Euringers-Dillingen Schriftchen **Der Streit um das Deuteronomium** (Bibl. Zeitfr. IV, 8. Aschendorff, Münster i. W. 1911; ℳ 0,50) ist zwar mehr ein Referat über die Geschichte des Streites, wird aber zur Aufklärung gute Dienste leisten. E. nimmt an, der Kodex des Helkias von 2 Kön. 22, 8 sei das Original des Deut. 31, 24 ff. genannten Buches gewesen. Die „ägyptische Interpretation" des Fundberichtes durch E. Naville u. a. wird abgelehnt. Hierbei stützt sich E. in der Hauptsache auf 2 Chron. 34, 14. Des Ref. Anschauung über das Zeugnis der Chronik deckt sich mit der von P. Vetter in der Bibl. Zeitschr. 1906, S. 66 f. entwickelten. „Das Zeugnis des Chronisten bleibt ganz wahr, aber es muß richtig verstanden und gewürdigt werden, als ein Zeugnis über die damalige Auffassung und Beurteilung des um mehrere Jahrhunderte rückwärts liegenden Verganges, nicht aber als ein objektiv geschichtliches Zeugnis, das mit dem der Königsbücher auf gleicher Stufe stände" (S. 67). N. Peters.

Neues Testament.

Agrapha in Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft (161–5) von A. Jacoby-Weitersweiler. 1. Zum Taufbericht des Hebr. Evangeliums. Spitta hat an den Ausdruck des Hebr. Ev. bei dem Bericht über die Taufe Jesu: „descendit fons omnis spiritus sancti" (Hier. in Jes. 11, 2) die Vermutung geknüpft, daß man κολυμβήθρα (= fons) mit dem ähnlichen Worte κόλυμβος, columbus verwechselt und daß daraus in den kanon. Evangelien die Erzählung von der Taube, die sich auf Jesus niederließ, die sich im Hebr. Ev. nicht findet, geworden sei. Diese Vermutung S.s ist hinfällig. – 2. Zu 1. Kor. 15, 54 f. Usener (Sintflutsagen) hatte vermutet, Paulus beziehe sich an dieser Stelle auf die frohlockenden Worte einer uns sonst nicht erhaltenen Stelle des Evangeliums, vom Siege über den Tod. Das ist jedoch irrig, wir haben hier kein Herrenwort. Der 1. Teil ist eine Übersetzung von Jes. 25, 8 und der 2. beruht auf Hos. 13, 14. Beide Sätze hat P. frei geformt und verbunden. – 3. Zu Mk. 11, 23. 24. Hdschr. Nr. 2316 der Bibliothèque Nationale bietet ein Agraphon, das sich in dieser Form in keinem Evang. findet. Es ist eine Zusammensetzung aus bekannten Stellen: Mt. 18, 19; Mk. 11, 23. 24; Lk. 21, 21.

Note on Mathew 1, 16 (ibid. 171–2) von F. C. Conybeare. Iren. Haer. III, 17. 1 schreibt, daß Mt. die Erklärung V. 16 gegeben habe „ut liberaret mentem nostram a suspicione quae est circa Ioseph". Gewöhnlich wird dies so gedeutet, als handele es sich um einen Verdacht, den Joseph über Maria gehegt, daß sie sich vergangen. C. weist diese Auffassung ab; er meint, dem Ir. habe eine ähnliche Lesart vorgelegen, wie sie Syr. sin. bietet: Joseph ... zeugte Jesus, der der Messias genannt wird. Er begründet dies mit der Polemik des Ir. gegen die Ebioniten, die behaupteten, Jesus sei von Joseph gezeugt.

Matth. 11, 12 von H. Scholander-Lund (ibid. 172–5). Der Streit der Exegeten hat sich immer darum gedreht, ob hier βιάζεσθαι in medialem oder passivischem

Sinne aufzufassen sei. Sch. ist für letzteren und faßt es in tadelndem Sinne. Er führt zum Beweise mehrere rabbinische Parallelen an, die das Wort im Munde Jesu von dem Gottesreiche, das Gewalt erleidet und von Gewalttätern geraubt wird, verständlich machen.

Zu Mk. 14, 28 von K. Graß-Dorpat (ibid. 195 f.). Die Behauptung Spittas, Mk. wisse von judäischen Erscheinungen des Auferstandenen, weist G. zurück. In diesem Herrenwort spreche Jesus eine Vorstellung von seiner Auferstehung aus, die nicht die der Evangelisten sei, nämlich daß der Auferstandene, wie früher, weite Reisen mit den Jüngern machen werde.

Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage von H. Weinel-Jena (ibid. 117–32). Scharfe Polemik gegen die maßlose Überschätzung der Bedeutung des Talmud für die Methode der Gleichniserklärung im allgemeinen und der Erklärung der Einzelheiten des Inhalts und der Form usw. und für die Lösung des synoptischen Problems.

Evangelistenviten aus Kosmas Indikopleustes in einer griech. Evangelienhdschr. von W. Schonack-Berlin in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 97–110. Der bekannte Geograph des christlichen Mittelalters, Kosmas Ind., hat in seinem Werke *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* (12 B.) eine ganze Reihe von Auslassungen über biblische Persönlichkeiten eingeflochten. Im 5. Buche finden sich Exkurse über Mk., Lk. und Joh., die Sch. nach einer der Universität Berlin gehörenden Evangelienhdschr. (Minuskel XI. Saec.), in der sie sich finden, publiziert, mit Angabe der Varianten nach der Kosmasausgabe von Winstedt-Cambridge und mit wissenschaftlichen Noten.

Der Heidenapostel Paulus von J. Schäfer-Mainz in Heliand 262–6, I. Sch. gibt eine Schilderung des Wirkens Pauli zur Bestätigung seines Wortes 1. Kor. 15, 10: „ich habe mehr erarbeitet als sie alle". Zu diesem rastlosen Arbeiten hat ihn angespornt das Ereignis von Damaskus, das ein realer äußerer Vorgang gewesen ist, wie der Verf. mit Rücksicht auf die liberalen Erklärungsversuche kurz feststellt.

The Earliest English allusion to the Baskish New Testament of 1571 von E. Dodgson-Orford im Zentralblatt für das Bibliothekswesen 1912, 210 f. Die erste englische Erwähnung der Entstehung dieses Baskischen N. T. stammt von G. Jerment, Mitarbeiter an den Memoirs of Eminently Pious Women by Th. Gibbons. London 1804. Nach ihm ist die Übersetzung veranlaßt durch Johanna v. Navarra, die Großmutter der Gemahlin Karls I.

Zur Evangelienkritik. Innere Ausgestaltung des Ev. von R. v. Kralik in Die Kultur 158–173. K. hatte früher zu zeigen gesucht, daß und wie ein mündliches Urevangelium von den Aposteln zwischen Auferstehung und Himmelfahrt in gemeinschaftlicher Vereinbarung festgesetzt worden sei. In diesem Aufsatze sucht er den innerlichen Gehalt dieses Evangeliums zu bestimmen, indem er alle Stellen des N. T., in denen von einem Evangelium die Rede ist, zusammenstellt und vergleicht.

Über Besessenheit im N. T. von Prof. Dausch in Theol. prakt. Monatsschrift (Passau) 318–32. D. bespricht die von der liberalen Theologie gegen den Wundercharakter der Heilung von Besessenen durch Jesus ins Feld geführten Argumente, religiös-geschichtliche Parallelen zum Beweise des damaligen Synkretismus und natürliche, physisch-psychische Erklärung der Besessenheit. Ferner widerlegt er die Behauptung, Jesus habe sich dem zu seiner Zeit herrschenden Dämonenglauben akkomodiert, ohne ihn zu teilen.

Die Missionsmethode des Apostels Paulus auf seinen Reisen von P. Freytag S. V. D. in Zeitschr. f. Missionswesen 114–28. Der rastlose Drang Pauli, das Evangelium bis in die fernsten Zonen zu tragen, seine Ablehnung persönlicher materieller

Unterstützung seitens der Gemeinden, seine Großstadtmission, speziell die der jüdischen Diasporastationen, die Entstehung und Entwicklung der paulinischen Missionsgemeinden, die Art seiner Predigt, die Gemeindeorganisation, das sind im wesentlichen die Themata dieser interessanten Abhandlung.

La croyance des apôtres à l'imminence de la fin du monde von H. Lesêtre in Revue prat. d'apologétique, 884—96. Jesus muß die eschatologischen Anschauungen der Juden, die ja auch die Jünger teilten, häufig korrigieren. Er selbst hat sicher nicht an die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Endgerichtes geglaubt, das ergibt sich aus den Evangelien. Daß auch weder Petrus noch Paulus noch Jakobus eine solche gelehrt haben, während Johannes diese Meinung zu teilen scheint, zeigen ihre Schriften. Die Kirche hat dahin gehende Prophezeiungen usw. nie sanktioniert und Predigten in diesem Sinne auf dem 5. Laterankonzil verboten.

Zur Kontroverse über die Sixto-Clementinische Vulgata von Prof. Heer-Freiburg i. B. im Katholik 1912 I 418—26. Der Aufsatz bespricht die neuesten Arbeiten, die klärend über die verwickelten Verhältnisse, unter denen die amtliche römische Vulgataausgabe in den Jahren 1590—92 zustande gekommen ist, handeln (von Baumgarten und Bachelet). Vgl. hierzu die Anzeige von Amann in dieser Ztschr. S. 401 f. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die Hefte 12—15 der **Illustrierten Kirchengeschichte** von Rauschen, Marx und Schmidt (München, Allg. Verlagsgesellschaft m. b. H.) führen die Darstellung von der großen abendländischen Kirchenspaltung bis zur französischen Revolution. Von den zahlreichen Tafelbildern und andern Bildern erregen besonders die Porträts der führenden Persönlichkeiten jener bewegten und interessanten Zeit unsere Aufmerksamkeit.

Auf der in der Osterwoche 1911 in Braunschweig abgehaltenen **zwölften Versammlung deutscher Historiker** sind eine Reihe bemerkenswerter Vorträge gehalten (der Bericht über die Versammlung ist bei Duncker und Humblot 1911 erschienen, ℳ 1,40). J. Haller sprach über Die Karolinger und das Papsttum. Zur Beantwortung der Frage müsse man mehr nach den bei den Franken wirksamen Motiven forschen. Diese aber seien in erster Linie religiöse gewesen. Pippin hat im Vertrage von Ponthion dem hl. Petrus „fides" gelobt. Damit sind die Karolinger Gefolgsmannen des hl. Petrus, nicht aber Vasallen des Papstes geworden. In weltlicher Beziehung aber war Pippin Herr des Papstes. K. Beyerle sprach über Stiftsmäßigkeit und Ahnenprobe. Die Qualität der Stiftsmäßigkeit sei durch die Ahnenprobe festgestellt worden. Die Vierahnenprobe des 13. Jahrhunderts (oder auch einer schon früheren Zeit) steigerte sich zur Achtahnenprobe, weiter zur Sechzehnahnenprobe, welch letztere am Ende des 17. Jahrhunderts die Achtahnenprobe überwog. Die Zweiunddreißigahnenprobe ist vereinzelt geblieben. Vorbild für die stiftsmäßige Ahnenprobe war die Helmschau bei den Tournieren. P. J. Meier zeigte in dem Vortrage: Braunschweigs Geschichte im Spiegel seiner Kunst an der Hand der Bauten und sonstigen Kunstwerke der Stadt ihre geschichtliche Entwicklung auf. H. Willrich legte in seinem Vortrage über Livia das Hauptgewicht auf ihre politische Stellung. Während sie dem Augustus gegenüber sehr gefügig war, suchte sie gegenüber ihrem Sohne Tiberius, allerdings ohne Erfolg, die Rolle einer Mitregentin zu spielen. Von den „Giftmorden" ist sie freizusprechen; alles in allem war sie eine hervorragende Frau. R. v. Scala sprach über Die Anfänge geschicht-

lichen Lebens in Italien. Nach ihm weist die Vorgeschichte Italiens, eingereiht in den großen kretisch-minoischen Zusammenhang, das Schauspiel der Wechselwirkung zwischen höher stehenden östlichen und tiefer stehenden indogermanischen Völkern auf. Ihm erscheint eine einfache Einwanderung der Etrusker von Süden her wahrscheinlich; sie kamen vom Osten nach Süditalien und wanderten dann nach Norden. Doch ist Rom keine etruskische Stadt, sondern ein latinisches Landstädtchen, in dem sich trotz tiefster etruskischer Einwirkung auf dem Gebiete des Kultes, der Kunst und des Rechts indogermanische Verfassungsformen entwickeln. O. Hötzsch behandelte das Thema: Adel und Lehnswesen in der Verfassungsgeschichte Polens und Rußlands und ihr Verhältnis zur deutschen Entwicklung. Die schließliche Entwicklung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des Adels ist in den drei Gebieten dieselbe, anders die seiner politischen Stellung. Im kolonialen Osten Deutschlands und im moskowitischen Reich wurde der Adel wieder unter die Gewalt des Fürsten herabgedrückt. Das fünfte Laterankonzil (1512—1517), welches E. Guglia besprach, hat weder auf die kirchliche Praxis noch auf die Entwicklung der kirchlichen Reformideen einen nennenswerten nachweisbaren Einfluß geübt. Doch wird ein eingehenderes Studium vielleicht noch neue Beiträge zur Kenntnis der Politik der Päpste im zweiten Dezennium des 16. Jahrhunderts und der Gegenreformation liefern. A. O. Meyer sprach über den Toleranzgedanken im England der Stuarts. Die Toleranzfrage, welche im England des 17. Jahrhunderts den Staat und die anglikanischen Theologen beschäftigte, hatte weniger für das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus, als für das der protestantischen Konfessionsgruppen untereinander Bedeutung. Die Toleranzakte von 1689 bedeutet einen wesentlichen Fortschritt nur auf dem Gebiete der innerprotestantischen Toleranz, nicht in der Toleranz gegen die Katholiken. W. Goetz verbreitete sich über das Verhältnis von Renaissance und Antike und maß dasselbe namentlich an der bildenden Kunst und der Geschichtschreibung. Die Antike ist aus dem Ganzen der Entwicklung der Renaissance nicht auszuschalten. Allerdings ist sie im Werden derselben keine konstante Größe; sie wirkt das eine Mal gar nicht, ein andermal stärker, ein drittes Mal direkt entscheidend ein.

Auf Grund der naturwissenschaftlichen Untersuchung eines alten chinesischen Papiers, „welches zweifellos ganz und gar aus Hadern bereitet wurde", und zweier andern chinesischen Papiere, deren Rohmaterial ausschließlich aus Hadern bestand, glaubt J. v. Wiesner (**Über die ältesten bis jetzt aufgefundenen Hadernpapiere.** Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien; Philos.-Histor. Klasse, 168. Bd., 5. Abhandlung. Sonderabdruck Wien 1911, in Kommission bei A. Hölder) die zweifellose Behauptung aufstellen zu können, daß die Chinesen das reine Hadernpapier erfunden und daß sie etwa sechshundert Jahre früher als die Araber solches bereitet haben. So sei auch wohl nicht mehr zu bezweifeln, daß die Araber von den Chinesen in der Anwendung von Hadern zur Papiererzeugung unterrichtet wurden.

Von der Wertschätzung, deren sich A. Haucks **Kirchengeschichte Deutschlands** erfreut, zeugt der Umstand, daß, während das Werk noch im Erscheinen begriffen ist (die erste Hälfte des fünften Teiles, mit der die Darstellung des späteren Mittelalters beginnt, erschien 1911 [vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1911, S. 765 f.]), der zweite Teil bereits in der dritten und vierten (Doppel-)Auflage vorliegt (Leipzig 1912, Hinrichs; ℳ ca. 16,50). Der Band, die Karolingerzeit umfassend, ist wiederum sorgfältig durchgesehen und ergänzt worden. Hauck berücksichtigt überall die Resultate der neuesten Forschung, doch prüft er sie nach und setzt sich mit ihnen

auseinander, wenn er glaubt, ihnen nicht zustimmen zu können. Der besondere Wert des Hauckschen Werkes besteht aber darin, daß er überall unmittelbar auf die Quellen zurückgeht. Und mit den Quellen ist Hauck in seltener Weise vertraut. Auch die entlegensten Quellen müssen ihm Material liefern; Quellenstellen, die anscheinend nichts Besonderes bieten, weiß er für seine Darstellung zu verwerten. Indem er in den Anmerkungen bedeutsame Quellenstellen abdruckt, erleichtert er dem Leser die Nachprüfung und gewährt ihm einen tieferen Einblick in die Darstellung. In den Anmerkungen ist aber auch eine große Fülle historischen Kleinmaterials aufgestapelt. Sehr dankenswert ist die weitere Ausgestaltung der Beilagen, welche die Bischofslisten und eine Übersicht über die Klöster und Stifter in den einzelnen Bistümern enthalten. So zeigt der zweite Band in seiner vorliegenden Auflage aufs neue, daß Haucks Werk mit Recht als das unentbehrlichste Hilfsmittel auf dem Gebiete der deutschen mittelalterlichen Kirchengeschichte geschätzt wird. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Bardenhewer, Otto, **Geschichte der altkirchlichen Literatur. III. Band:** Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge. X u. 665 S. gr. 8°. (Herder 1912, ℳ 12,–). Wenn der dritte Band dieses groß angelegten auf sechs Bände berechneten Werkes etwas ungewöhnlich lange (der I. Bd. ist bereits 1901, der II. Bd. 1903 erschienen) auf sich hat warten lassen, so dürfte sein Erscheinen wohl allgemein mit um so größerer Freude begrüßt werden, als er einen beträchtlichen Teil der Blütezeit der altkirchlichen Literatur, das vierte Jahrhundert mit Ausschaltung der nationalsyrischen Schriftsteller, zur Darstellung bringt. Und wie bei den beiden ersten Bänden und der seit 1910 in 3. Auflage erschienenen Patrologie, so haben wir auch hier, wie wir es bei Bardenhewer nicht anders gewohnt sind, wiederum neue Musterarbeit vor uns, ein Werk gründlicher Gelehrsamkeit und unermüdlichen Fleißes, daß für die hier behandelte Periode auf lange Zeit als zuverlässigen Führer und Wegweiser für Lehrer und Lernende sich erweisen wird. Der Verfasser ist seiner im Vorwort zum ersten Bande kundgegebenen Absicht treu geblieben, in diesem großen Werke nicht etwa neue Bahnen zu erschließen, sondern die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenzufassen und so ein einheitliches Bild unseres heutigen Wissens um die gesamte kirchliche Literatur des Altertums zu entrollen.

Der vorliegende Band bringt zunächst S. 1–34, gleichsam zur Orientierung, unter der Überschrift „Allgemeines“ eine höchst interessante Besprechung über verschiedene Einzelfragen: 1. das allgemeine Gepräge des neuen Zeitraumes (Umschwung der äußeren Lage der Kirche, Entfaltung der kirchlichen Literatur und Wissenschaft, Vorsprung des Orients vor dem Okzident); 2. theologische Schulen (im Orient) und theologische Richtungen (im Okzident); 3. die Bearbeitung der einzelnen theologischen Disziplinen (Apologetik, Polemik und Dogmatik, biblische Theologie, historische Theologie, praktische Theologie); 4. über einzelne Formen der literarischen Produktion (Predigtliteratur, Briefliteratur, Bücher und Bände, der Dialog, Fragen und Antworten, die Gnome); 5. Poesie (der Lateiner und Griechen). Bei der nun folgenden Einzeldarstellung der Literatur des vierten Jahrhunderts werden gerade wie im II. Bande nach einer naturgemäßen Teilung im ersten Teile die Schriftsteller des Orients (S. 34–365), im zweiten die des Okzidents (S. 365–655) behandelt. Jeder Teil zerfällt wiederum in drei Kapitel, indem von den morgenländischen Schriftstellern das erste Kapitel die Alexandriner und Ägypter, das zweite die Kleinasiaten, das dritte die Antiochener und (West-)Syrer umfaßt, während die Abendländer in

Spanier und Gallier, Italiker und Westafrikaner, endlich Illyriker zerfallen. Den hervorragenderen Vätern ist naturgemäß ein breiterer Raum gewidmet, so unter den Orientalen Athanasius, Didymus dem Blinden, den drei großen Kappadoziern, Eusebius v. Cäsarea, Cyrill v. Jerusalem und besonders Johannes Chrysostomus, unter den Lateinern besonders Hilarius v. Poitiers, Ambrosius und vor allem Hieronymus. Bei den einzelnen Autoren wird in der Regel zunächst der Lebensgang gezeichnet, dann eine Charakterisierung der hinterlassenen Schriften und, was in dogmenhistorischer Hinsicht von wertvollem Belang ist, eine Darstellung der besonderen Lehranschauungen gegeben und zwar durchweg mit einer dankenswerten Ausführlichkeit, die eine Dogmengeschichte beinahe ersetzt. Die einschlägige Literatur ist, wie Ref. sich überzeugt hat, bis in die allerjüngste Zeit vollständig aufgeführt, für ältere Arbeiten aber auf die Quellen verwiesen, was eine rasche und sichere Orientierung für eingehendere Studien ungemein erleichtert. Allüberall spürt man den Meister, der sein Arbeitsfeld vollkommen übersieht und beherrscht. Wohltuend wirkt dabei gleichwie bei den früheren Bänden und bei der „Patrologie" die vornehme Objektivität, die ruhige Klarheit und Bestimmtheit im Urteil sowie die durchweg gewählte und edle Darstellung. Referent ist überzeugt, daß dieser neue Band gleich den früheren und der „Patrologie" unterschiedslos bei allen Gelehrten Anerkennung und freundliche Aufnahme finden werde. Mit dem aufrichtigen Dank für diese neue hochverdienstliche Arbeit sei der Wunsch ausgesprochen, daß es dem Verfasser nicht an Zeit und Kraft fehlen möge, uns nicht bloß alsbald mit einem weiteren Bande zu erfreuen, sondern dieses große Werk in absehbarer Zeit glücklich zu Ende zu führen.

Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus. Von Dr. Karl Kastner in Breslau (Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums von D. Erwin Preuschen 1912, S. 133–156). Den Angriff Hugo Kochs in derselben Zeitschrift 1912, H. 1, vgl. Theol. u. Gl. 1912, 326) läßt Kastner nicht unerwidert, indem er sich zunächst dagegen verwahrt, als ob etwa der bloß zufällige Gleichklang der Namen Florinus und Q. Sept. Florens Tertullianus ihn zu dem naiven Versuche begeistert habe, in kühner Geschichtsbaumeisterei den angeblichen Ketzer und früheren Presbyter Florinus mit Tertullian zu identifizieren. Er versucht alsdann den Indizienbeweis (denn daß es an äußeren direkten Zeugnissen fehle, dessen ist der Verfasser sich klar bewußt) für seine nochmals eingehend dargelegte Hypothese noch ausführlicher zu begründen und durch neue Momente zu verstärken, um schließlich H. Kochs Einwände im einzelnen zu untersuchen und abzuweisen. Der Verfasser ist in seiner Replik nicht persönlich geworden.

Wer war Archäus? Von Herm. Jordan in Erlangen (in derselben Zeitschr. 1912, S. 157 f.). Ergebnis der Untersuchung: der angeblich afrikanische Bischof Archäus, der sogar ein Apostelschüler gewesen sein und ein Buch *de pascha* geschrieben haben sollte, von dem aber sonst weiter nichts bekannt ist, hat nie existiert; Archäus ist niemand anders als – Irenäus von Lyon. Vermutlich ist infolge des Mißverstehens irgendeines Übersetzers aus ἀρχαῖος ἐπίσκοπος, wodurch ein Zitat aus Irenäus angeführt wird, *Archaeus episcopus* entstanden, indem das Adjektivum ἀρχαῖος als ein Eigenname angesehen wurde.

Matrix et radix ecclesiae. Der Genetivus *epexegeticus* oder *appositionis* bei Cyprian. Von Prof. Dr. Hugo Koch in München (ebenda 1912, S. 165–170). Eine sehr beachtenswerte gelehrte philologische Studie, die zeigen will, daß Cyprian unter der *matrix et radix ecclesiae catholicae* (Epist. 48, 3 an Papst Cornelius) nicht etwa die römische Kirche in ihrem Verhältnisse zur Gesamtkirche, sondern die *ecclesia catholica* (Gesamtkirche!) selber verstehe, daß mithin das eccle-

siae catholicae hier als genetivus epexegeticus oder explicativus, man könnte auch sagen gen. synonymicus oder identitatis anzusehen sei. Zum Beweise für die Möglichkeit bezw. Richtigkeit dieser Erklärung wird eine lange Reihe von Stellen ähnlicher Art aus den cyprianischen Schriften angeführt. Durch den ganzen Zusammenhang der in Frage stehenden Stellen sowie den sonstigen Gebrauch von mater, matrix und radix bei Cyprian ergibt sich daher mit Sicherheit, daß der heilige Lehrer nicht die römische Kirche als solche, sondern die katholische Gesamtkirche im Gegensatze zu jeder häretischen oder schismatischen Gemeinschaft als fruchtbare Mutter und Wurzel im Auge hatte. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Mit einem neuen, aus seinem Kollegheft herausgewachsenen **Handbuch der Apologetik** beschenkt uns der Würzburger Apologet Prof. Dr. Kneib (Schöningh, ℳ 9,–, geb. ℳ 10,20). Wir begnügen uns heute damit, darauf hinzuweisen. Eine eingehende Würdigung soll später folgen.

Im Katholik (1912, I, S. 153–170 u. 355–372) behandelt Professor Dr. Sawicki das Thema **Glaube und Geschichte.** Die verschiedenen modernen Versuche, die Religion von jeder historischen Tatsache unabhängig zu machen, werden vorgeführt und beurteilt; es folgt die Darlegung des katholischen Standpunktes in der beregten Frage und die Würdigung der Vorteile und Schwierigkeiten, welche sich für eine Religion ergeben, die sich auf geschichtliche Heilstatsachen stützt. Zur Erörterung der Frage des Gewißheitsgrundes des Glaubens an geschichtliche Tatsachen übergehend, zeigt Verf., in welch beschränktem Sinne allein es wahr sei, daß die christliche Religion sich durch ihren Inhalt und ihre Kraft selbst bezeuge oder als wahr erlebt werde, daß dagegen der Glaube wesentlich auf eine fortdauernde historische Überlieferung angewiesen sei, wie sie in der katholischen Kirche vorliege.

Rudolf Euckens Stellung zu Christentum und Kirche behandelt (ebenda S. 309–325) Daniel Feuling O. S. B., indem er Euckens neueste Schrift: Können wir noch Christen sein? ihrem Hauptinhalt nach wiedergibt, um daran eine sich auf Euckens Problemstellung und Methode beschränkende Kritik anzuschließen. Man vergleiche hierzu auch die eingehende Würdigung, welche F. X. Kiefl der bedeutsamen Schrift im Hochland (1912, II, S. 88–104) zuteil werden läßt.

Die Mithrareligion und ihre Beziehungen zum Christentum behandelt Dr. Jos. Sippl in einer größeren Artikelserie in der Theologisch-praktischen Monatsschrift (Passau 1911/12, Heft 5–8).

Den Gottesbeweis aus den Seinsstufen macht Dr. H. Kirfel O. Ss. R. zum Gegenstand einer eindringenden Studie im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1911, S. 454–488).

In einem **Nazareth und die Nazoräer** betitelten Aufsatz (Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1912, S. 31–55) wendet sich P. Schwen gegen W. B. Smiths Behauptung, die von Epiphanius erwähnten Sekten der Nasaräer und Nazoräer seien nicht voneinander verschieden.

Unter dem Titel **Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen** (ebenda S. 158–179) gibt Lic. Paul Fiebig Ergänzungen zu seinem Buche: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters.

Eine neue Erklärung der Entstehung des **Totemismus** versucht E. Reuterskiöld im Archiv für Religionswissenschaft (1912, S. 1–23) zu geben.

Aus der trefflichen Revue pratique d'apologétique (Gabr. Beauchesne et Cie. Paris) sei aus einer Fülle von gediegenen Beiträgen der mehrere Fortsetzungen umfassende Aufsatz **La psychologie de la conversion et l'apologétique** aus der Feder des Dominikaners Th. Menage hervorgehoben (Bd. XIII S. 897 ff., Bd. XIV S. 161 ff. u. 263 ff.).

Unter dem Titel **Der Dämonenglaube im Totenkult** erklärt Dr. Fritz Zimmermann-Bonn die Benedictio coemeterii aus dem altchristlichen Dämonenglauben unter Abweisung der von H. Klug O. M. C. im Pastor bonus (1911, H. 11) gegebenen, den altchristlichen Anschauungen nicht Rechnung tragenden Erklärung (Theologische Quartalschrift, Tübingen 1912, S. 279–286).

Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen behandelt M. Freimann in der Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums (1911, S. 555–585; 1912, S. 49–64 u. 164–180). Verf. zeigt, daß im Kampfe mit dem Christentum niemals pharisäische (rabbinische), sondern immer griechische Juden als Wortführer des Judentums auf den Plan getreten sind.

In den Stimmen aus M.-Laach (1912, I, S. 477–489) zeigt O. Zimmermann S. I., daß **Das Alleins** (des Monismus) **nicht Eins**, sondern Vielheit ist, daß der Monismus Alleinslehre lediglich der Behauptung nach, in Wirklichkeit aber der höchste Kult des Vielen, der Theismus dagegen die einzige maßhaltende, Wirklichkeit abspiegelnde Lehre von der Verteilung des Eins und des Vielen ist.

In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (Nr. 31) orientiert Privatdozent Dr. B. Dürken-Göttingen über den derzeitigen Stand der Frage der **Vererbung erworbener Eigenschaften.** Durch eine Reihe sehr interessanter Experimente erscheint eine Lösung dieses wichtigen Problems der modernen Biologie angebahnt.

Tendenz der Weltreligionen. Von Karl Doelken (Homburg v. d. H., Christl. Verlagshaus; ℳ 0,50). Verf. fordert in diesem Vortrag seine Hörer auf, aus den Religionen zu Jesus zu kommen. Das Christentum habe mit den Weltreligionen nichts zu tun. Diesen wirft er namentlich vor, daß sie durch die Masse ohne Rücksicht auf die echt religiöse Gesinnung ihrer Mitglieder zu imponieren suchten, daß sie durch Äußerlichkeiten unter Verzicht auf festes religiöses Wissen das Gefühl zu befriedigen und durch rein menschliches Wissen zu glänzen und zu herrschen trachteten. Manches, was dabei gegen den liberalen Protestantismus gesagt wird, ist zutreffend.

Unter dem Titel **Fünf Jahre deutscher Monistenbund** erschien ein erster Bericht über die Entwicklung der in genanntem Bund führenden Ortsgruppe München in den Jahren 1906–1911 (München-Gräfelfing 1911, Mendelsiohn Bartholdy; ℳ 1,–). Die Broschüre enthüllt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die durch Schaffung einer festen Organisation erzielte mächtige Erstarkung der monistischen Bewegung. Ihr Erscheinen ist deshalb auch von unserer Seite lebhaft zu begrüßen und es ist zu wünschen, daß sie von allen, denen der Schutz der Gläubigen gegen diesen gefährlichen Gegner obliegt, beachtet werde.

Einen der Hauptvorkämpfer des Monismus: **Dr. Ernst Horneffer und seine künftige Religion** behandelt Hochschulprofessor Dr. M. Heimbucher-Bamberg in trefflichen, allgemeinverständlichen Ausführungen in einem Doppelheft der Frankfurter zeitgemäßen Broschüren (Hamm 1911, Breer u. Thiemann; ℳ 1,–). H. widerlegt im einzelnen, was Horneffer gegen den Gottesglauben, gegen die Gottheit Christi und gegen die Kirche vorbringt, und zeigt, daß Horneffers neue „freie persönliche Religion" in Wahrheit ein verschlechtertes Heidentum ist.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte von Dr. Felix Haase (Breslau, Goerlich u. Coch; ℳ 1,40). „Diese Untersuchung soll gewissermaßen das Vorwort sein zu einer geplanten Dogmengeschichte, welches gewöhnlich den prinzipiellen Standpunkt der Auffassung zeigt. Auch soll sie dazu dienen, in Kürze die Hauptprobleme der dogmengeschichtlichen Forschung darzulegen und das in katholischen Kreisen vielfach vorhandene Vorurteil und Mißverständnis in dogmengeschichtlichen Fragen zu beseitigen" (S. 3). Es wird zuerst der Begriff des Dogmas erörtert, dann Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte bestimmt. Im ersten Abschnitte gibt es kurze Auseinandersetzungen mit der protestantischen Orthodoxie und mit neueren Auffassungen. Dabei wird ein „christlicher und kirchlicher Dogmenbegriff" unterschieden. Demgemäß wird dann im zweiten Abschnitt „der Begriff der christlichen und kirchlichen Dogmengeschichte" erörtert, darauf ihre Aufgabe, Methode und Einteilung, zuletzt ihr theoretischer und praktischer Wert. Die auf fast durchgängig protestantischer Literatur aufgebaute Schrift gibt manche gute Winke für eine spätere Dogmengeschichte, auch ist sie sicherlich vom besten Willen beseelt. Nur weiß Ref. nicht, was eine Unterscheidung von „christlichem und kirchlichem Dogmenbegriff" und dementsprechend von „christlicher und kirchlicher Dogmengeschichte" soll, wie sie zu vollziehen und durchzuführen ist. Abgesehen von jenem schielenden Dogmenbegriff (vgl. S. 83) soll die christliche Dogmengeschichte bei Jesus beginnen und bis auf unsere Zeit geführt werden. Dagegen soll die „kirchliche Dogmengeschichte mit dem ersten kirchlichen Dogma, dem Nicänum" anfangen, und da Verf. mehrere kirchlichen Dogmengeschichten kennt, so soll die katholische mit dem Vatikanum, die griechische mit dem zweiten Nicänum, die protestantische mit der Konkordienformel (1580) oder der Dortrechter Synode (1612) schließen (S. 84). Wozu denn diese unnatürliche Scheidung von Christentum und Kirche oder Christlichem und Kirchlichem, wobei sogar für jedes Gebiet eine eigene Methode gefordert wird: für die erste die genetische oder synthetische, für die zweite die analytische? Gab es erst 325 ein kirchliches Dogma und eine Kirche mit Dogmen? Doch vielleicht haben wir den Verf. nicht recht verstanden; er wird sich weiter zu dem Thema äußern müssen. Was S. 87 über „die Schwierigkeit des Nebeneinanderbestehens einer christlichen und der kirchlichen Dogmengeschichten" gesagt wird, löst diese nicht. Man höre: „Die kirchlichen Dogmengeschichten können, wenn einmal eine christliche Dogmengeschichte vorliegt, und diese ist in erster Linie notwendig, noch mehr eingeschränkt werden (als?). Das Material der christlichen Dogmengeschichte kann (!) als Grundlage benutzt werden, um in scharfen Umrissen die kirchliche Dogmenentwicklung zu geben" (S. 88). Wenn wir den Verf. nach dem, was er auf S. 83 sagt, recht verstehen, dann gilt ihm als Stoff der christlichen Dogmengeschichte ungefähr das, was Harnack zur Geschichte „der christlichen Frömmigkeit" rechnet. Aber das ist doch kein Dogma. Verf. beschreibt ihn so: „Vollständiger Unglaube, Gleichgültigkeit, Zweifelsucht, Mißverständnis und Unkenntnis des Glaubens einerseits – schlichter Glaube, Betrachtung, gelehrte Durchdringung, Glaubensüberzeugung, Mystizismus bis zum religiösen Fanatismus anderseits"; diesem im einzelnen nachzugehen „ist die einzig richtige Methode für die historisch-christliche Dogmengeschichte" (S. 84). Man wird urteilen, daß das notwendige Vorarbeiten für eine Dogmengeschichte sind, keine Dogmengeschichte.

Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus. Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne. Von Dr. theol. Jos. Hild (Freiburg,

Herder; ℳ 3,60. V. H. der Freiburger Theol. Studien, hrsg. von Hoberg u. Pfeilschifter). Die Schrift zerfällt in zwei Teile: 1. Tournelys Leben und Kampf gegen den Jansenismus bis zur Publikation der Bulle Unigenitus (1658–1713); 2. Tournelys Wirksamkeit zur Verteidigung der Bulle Unigenitus (1713–1729). Tournely war von armer Herkunft, in der Jugend „mußte er die Schweine hüten". Ein verwandter Geistlicher ließ ihn ausbilden. Er wurde dann Dozent in Douai, später an der Sorbonne in Paris. Auf diese beiden Orte verteilt sich sein reiches Wirken. An beiden herrschten lebhafte theologische Streitigkeiten, in die Tournely notwendig verwickelt wurde. In Douai handelte es sich um die Kontroverse mit dem Jansenismus. Die Fakultäten von Douai und Löwen hatten kurz vorher die Quesnelsche Apologie desselben verurteilt. Auch Tournely lehnte ihn ab. Doch war er unbeteiligt an der „Schurkerei von Douai" („fourberie de Douai"). Nach vier Jahren bestieg er den dogmatischen Lehrstuhl der Sorbonne, wo er auch seine noch heute berühmten, später herausgegebenen Vorlesungen hielt. Auch hier gab es die mannigfachsten theologischen Kontroversen, die zu den jansenistischen noch hinzutraten. Die Sorbonne mußte Stellung nehmen zur Schrift der Äbtissin Maria von Agreda: La mystique cité de Dieu (sie verwarf sie), zu Fénelons Maximes des saints, zu dem Akkomodationssystem der Jesuiten in China und Indien, zum Augustinismus, Gallikanismus und Kartesianismus, welche als Stützen des Jansenismus dienen mußten, zum sog. „Gewissensfall" von 1701. An all diesen Streitfragen nahm Tournely lebhaften Anteil. Entschieden stand er allezeit gegen die Jansenisten, die ihn „das Orakel der Molinisten" nannten. Wegen der gegen den Jansenismus gerichteten Bulle Unigenitus entstand in der Sorbonne selbst ein Riß. Gegner derselben fanden auch an Bischöfen (Noailles u. a.) Rückhalt. Tournely wurde aus der Sorbonne ausgeschlossen, gab 1717 seine Lehrtätigkeit auf, wurde aber 1721 auf Befehl des Königs wieder aufgenommen und hatte die Freude, daß allmählich die vielbekämpfte Bulle angenommen wurde. Er starb 1729. Seine Praelectiones, die auch ihre Geschichte haben, nennt Scheeben „die beste Dogmatik, die in Frankreich erschienen ist". Die Schrift verbreitet nicht nur über Tournely, sondern auch über die jansenistische Gnadenlehre und ihr Verhältnis zur damaligen Theologie manches Licht, das mit vieler Mühe aus den Quellen gesammelt werden mußte. B. Bartmann.

Kirchenrecht.

Ernst Pfeifer, **Die strafrechtliche Stellung der Geistlichen und Religionsdiener** (Freiburg i. B. 1911, Troemers Univ.-Buchh.). Eine übersichtliche Zusammenstellung der einschlägigen Paragraphen des Reichsstrafgesetzbuches mit kurzer Interpretierung unter Kritik der wichtigeren abweichenden Meinungen. Das Beichtgeheimnis hält der Verf. durch § 52 Dt. P. O. hinreichend geschützt. Der Geistliche kann sein Zeugnis verweigern. De lege ferenda tritt Pf. dafür ein, daß hier auch eine Schweigepflicht normiert würde. Das Religionsdelikt nach § 166 II solle in ein Rechtsfriedensdelikt umgeformt werden, die Unterscheidung Geistlicher und Religionsdiener fallen.

Ad. Rösch, Freiburg i. Br., **Die Religionsdelikte im Vorentwurf zu einem Deutschen Strafgesetzbuch** (Arch. f. kath. Kirchenr. 1911, S. 201 ff.). R. kommt zu dem Schlußresultate, daß die Vorschläge des Entwurfs „bezüglich der Neugestaltung der Religionsdelikte in materieller Hinsicht nicht für glückliche" gehalten werden können. Ihre Erhebung zum Gesetze würde einen Schritt vorwärts bedeuten zur „Trennung von Staat und Kirche".

F. Heiner, **Das Motuproprio „Quantavis diligentia" Pius' X. v. 9. Okt.**

1911 und der deutsche Rechtsstaat (Arch. f. kath. Kirchenr. 92 [1912], S. 270 ff.). Der Verf. wiederholt, da die Angriffe auf die Kirche des Erlasses wegen noch fortdauern, seine Ausführungen zur Sache aus der Köln. Volksz. (s. diese Ztschr. oben S. 107).

Ein auch für die Kirchenvorstände empfehlenswertes Büchlein verfaßte Rechtsanwalt Dr. iur. Ferdinand Herold unter Mitwirkung von C. Herold, Mitglied des Reichstags und des Hauses der Abgeordneten, über das **Zuwachssteuergesetz** vom 14. Febr. 1911. Mit Einleitung, Erläuterungen und praktischen Beispielen sowie den Ausführungsbestimmungen des Bundesrats und dem preußischen Ausführungsgesetz nebst der Allgemeinen Verfügung vom 19. Mai 1911 und der Ausführungsanweisung vom 19. Mai 1911 (Münster i. W., Heinrich Schöningh; geb. ℳ 3,05). Das Gesetz ist zunächst systematisch dargestellt, dann ist der Wortlaut der genannten Gesetze und Erlasse durch Anmerkungen erläutert, so daß ein praktisches Hilfsmittel zum Verständnis des Gesetzes geboten ist.

Ernst Funke, **Die Reichsversicherung** (Krankenversicherung, Unfallversicherung, Invaliden- und Hinterbliebenenversicherung). Für die Versicherten, für Versicherungsvertreter, Arbeitersekretäre, Beamte, Geistliche, Lehrer auf Grund der Reichsversicherungsordnung und des Einführungsgesetzes (Berlin 1911, Franz Vahlen; ℳ 2,50). Die Schrift wendet sich an einen weiten Kreis von Interessenten, gibt ihnen aber auch die notwendige Auskunft. Hier sei nur aufmerksam gemacht auf die Ausführungen über die Versicherungspflicht für Angestellte bei geistlichen Behörden, Küster usw. (S. 173 ff.), für die Verwandten, die den Haushalt führen (S. 176).

Richard Burgemeister, **Wie macht man sein Testament kostenlos selbst;** derselbe, **Welche Rechte hat das uneheliche Kind und seine Mutter?** Die Themata sind gemeinverständlich behandelt und mit Musterbeispielen erläutert. Der Preis (Berlin S, L. Schwarz u. Co. Gesetzverlag; ℳ 1,10) ist für das einfache Heftchen zu hoch.

Friedrich Giese, **Der Beamtencharakter der Direktoren und Oberlehrer an den nicht vom Staate unterhaltenen höheren Lehranstalten in Preußen** (Leipzig u. Dresden 1912, C. A. Koch [H. Ehlers]; ℳ 1,50. 2. Aufl.) und Ludwig Weber, **Die Beamteneigenschaft der Oberlehrer nach preußischem Recht.** Ein historisch-dogmatisches Schlußwort (Münster i. W. o. J., E. Obertüschens Buchh. Adolf Schulze. 32 S.). Auf die in letzter Zeit lebhaft gepflogenen Erörterungen über den Beamtencharakter der Oberlehrer usw. an nicht staatlichen Anstalten sei hier nur hingewiesen; auch die geistlichen Oberlehrer dieser Art haben an der Entscheidung ein berechtigtes Interesse. Giese sagt: Die gesetzliche Grundlage für die Unterscheidung mittelbarer und unmittelbarer Staatsbeamten bietet § 69 II, 10 A L R; das unterscheidende Merkmal ist der Charakter des unmittelbaren Dienstherrn. Dieser wird erkannt an der vom Beamten zu verrichtenden Dienstfunktion. Die Dienstverrichtung der Oberlehrer ist aber eine staatliche. Also sind sie unmittelbare Staatsbeamten. G. hat die meisten Autoren für sich. — Weber führt unter teilweise starker Polemik gegen G. aus: Die Oberlehrer sind mittelbare Staatsbeamten; die vermittelnde Stelle ist die Anstalt (kommunale, stiftische), an welcher die Oberlehrer wirken. Als Ziel mag vertreten werden, daß alle Oberlehrer unmittelbare Staatsbeamte seien; geltendes Recht ist es nicht.

Ernst Fölsche, **Das Ehrenamt in Preußen und im Reiche** (Breslau 1911, M. u. H. Marcus; ℳ 8,—). In der rechtsgeschichtlichen Übersicht werden die Wurzeln des Ehrenamts im deutschen Rechte und die Einflüsse ausländischer Rechte nachgewiesen. Das Ehrenamt ist nach F.: „der Geschäftskreis von Organpersonen öffentlich recht-

licher Körperschaften, der mit keiner Besoldung verbunden ist." Die Darstellung des geltenden Rechts mußte eine außerordentlich große Zahl Einzelgesetze und Ordnungen bewältigen, war darum recht mühsam und ist sehr dankenswert. Die tabellarische Übersicht über die einzelnen Ehrenämter zeigt, welche Rolle sie im Staatsleben spielen. Man vermißt nicht ohne Bedauern die Einbeziehung der Ehrenämter im Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden v. 20. Juni 1875 (vgl. § 7).

Schill, **Hundert Fehler des Amtsstils.** Handbuch für Behörden und Beamte. (München 1911, Verlag des Handbuchs „100 Fehl. d. Amtsst." 182 S.) Ein sehr empfehlenswertes Büchlein für alle, die mit Akten zu tun haben. Es belehrt und erheitert zugleich; z. B. (vgl. S. 50): „Der Kirchenvorstand spricht sein lebhaftes Bedauern aus über das Scheiden des seit 20 Jahren in hiesiger Gemeinde in aufopfernder Tätigkeit gewirkten Pfarrers N."

M. Brandenburg, **Die Geschäftsverwaltung des katholischen Pfarramts** im Gebiete des preußischen Landrechts (Berlin 1911, Germania). Das bekannte Buch, das in die Bibliothek jedes Pfarrers gehörte, ist in 4. Aufl. erschienen. Die seit der letzten Auflage erlassenen kirchlichen und staatlichen Gesetze sind im allgemeinen berücksichtigt. Die Angaben über die Invaliditäts- und Altersversicherung (S. 224 f.) hätten gemäß der neuen Reichsversicherungsordnung gemacht werden sollen. Die kirchlichen Gesetze sollte der Verf. nicht nach dem Frankfurter Anzeiger zitieren.

Martin Leitner, **Lehrbuch des katholischen Eherechts** (Paderborn 1912, Ferd. Schöningh; ℳ 7,–. 2. Aufl.). Das bewährte Eherecht ist in der zweiten Auflage durch die Einbeziehung der neueren Ehegesetzgebung und durch gründliche Durcharbeit auf einen vollkommenen Standpunkt gebracht für die wissenschaftliche Darstellung und praktische Brauchbarkeit. Man kann es als das zurzeit beste Eherecht in deutscher Sprache bezeichnen. – An einigen bei der ersten Auflage bestrittenen Punkten hält L. auch jetzt noch fest. Zu S. 145 (II. Satz) sei auch als der dort vertretenen Ansicht entgegen verwiesen auf Amtl. Kirchenbl. Diöz. Paderborn 54 (1911), S. 35. Entscheid. der S. Congr. de Sacram. v. 22. 12. 1910 nr. 43402: matrimonium iuxta exposita non esse impediendum. Expos.: „In via operativa pars uteri sponsae abscissa est, ut ovaria desint, potentia coeundi adest". – Zu S. 355 ff. Die Eheleute, welche sich coram ministro acatholico trauen lassen, verfallen der Exkommunikation als credentes haereticis; darin kann man sich L. anschließen. Die aber S. 359 f. vertretene Ansicht, daß die Eltern, welche ihre Kinder akatholisch erziehen lassen, nicht unter eine Zensur (Exkom.) fallen, möchte ich nicht teilen, vielmehr Wernz, Ius decr. IV t. n. 588 (II. Pars. p. 450) beipflichten. Vgl. z. B. auch Noldin, De poen. eccles.², 43. –

J. Linneborn.

Homiletik.

Missionarius practicus seu Eloquentia sacra iis, qui exercitiones spirituales instituunt, maxime accomodata auctore P. Florentio ab Harlemo P. M. Cap. Prov. Hollandicae (Helmond van Moorsel. Fr. 8. In Deutschland durch Herder zu beziehen). Die vorliegende Homiletik ist in erster Linie für Priester geschrieben, die Missionen abhalten oder Exerzitien geben. Das Buch umfaßt 2 Teile: De oratore sacro (p. 1–79) und De oratione sacra (p. 80–463). Im ersten Teil sind besonders die Winke beherzigenswert, die der Verf. in dem Artikel de probitate oratoris sacri gibt. Im zweiten Teile ist die spezielle Topik sehr beachtenswert; seine Regeln erläutert der Verf. da stets durch klassische Beispiele. Bei der Besprechung der ver-

schiedenen Arten der geistlichen Rede wird die Homilie etwas zu knapp behandelt; man wird aus den gegebenen Anweisungen kaum lernen können, eine Homilie zu halten; es mag das mit dem besonderen Zweck des Buches im Zusammenhang stehen, da der Missionar selten eine Homilie halten wird. Ob es aber doch nicht möglich sein würde, die ernsten Wahrheiten bei der Mission mehr in der Form der höheren Homilie den Gläubigen zu bieten! Das Studium des Buches ist jedem Prediger zu empfehlen.

Homilien und Predigten. Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. 1.–3. Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 3,20). In den vorliegenden Homilien und Predigten bietet der hochwürdigste Herr eine Reihe von Predigten, die er bei verschiedenen Anlässen, z. B. bei Eucharistischen Kongressen gehalten hat, ferner exegetisch-homiletische Besprechungen einiger Episteln und Evangelien mit Dispositionen für verschiedene Themata zu den betr. Perikopen und einer ausgeführten Homilie. Die Homilien sind meist, wie in dem Vorwort betont wird, die Korrekta, die K. im Seminar nach der Kritik über die eingelaufenen Entwürfe gegeben hat; beim Gebrauch dieser Homilien und bei der Beurteilung derselben ist dies wohl zu beachten. Den Schluß des Buches bilden vier Fastenhirtenbriefe über die Arbeit. Der Hauptwert des Buches liegt darin, daß man durch rechte Benutzung desselben lernt, wie man durch Eindringen in die hl. Texte aus diesen wie aus einem Felsen klare und lebendige Wasser für die christliche Gemeinde gewinnt, und daß man in Geist und Technik der Homilie eingeführt wird.

Die Patriarchenerzählungen und unsere Zeit in wechselseitiger Beleuchtung. 25 Predigten des verstorbenen Superintendenten Theodor Kegel als Bibelstunden hrsg. von Dr. Martin Kegel und Lic. theol. W. Möller (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 4,–). Eine Art, die Hl. Schrift in der Predigt zu verwerten, besteht darin, daß man aus der Schrift heraus unsere Zeitverhältnisse beleuchtet und beurteilt. In ganz mustergültiger Weise geschieht dies in den vorliegenden Predigten, aus denen zudem eine solche Herzlichkeit spricht, daß man mit Freude die Predigten liest. Trotz des Protestantismus des Autors, der bezüglich der Toleranz sehr vernünftige Ansichten gehabt zu haben scheint, seien daher die Predigten zur Ausbildung bestens empfohlen.

Kanzel-Reden gehalten in der Metropolitankirche zu unserer Lieben Frau in München von Dr. Joseph Georg von Ehrler, weiland Bischof von Speier. Erster Band. Das Kirchenjahr. Erster Jahrg. Vierte durchgesehene Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 9,–). Die Predigten von Ehrler, die zuerst 1874 erschienen, haben in allen Auflagen eine gute Aufnahme gefunden, wie sie es auch verdienen. E. arbeitet in seinem Predigtwerke nicht planlos, sondern geht, wie es sonst seltener der Fall ist, darauf aus, alle Wahrheiten den Gläubigen vorzuhalten. Er bleibt in der Ausführung nicht an der Oberfläche haften, sondern geht in die Tiefe. Vielfach ist er aber zu abstrakt, nicht praktisch genug und wendet sich zu wenig ans Gemüt. Auch könnten die Gedanken mehr aus der Schrift herausgearbeitet werden. Die Einleitungen sind verhältnismäßig sehr lang.

Erster homiletischer Kursus für Volksmissionen (Fulda, Kloster Frauenburg). Es ist erfreulich, daß man beginnt, besondere homiletische Kurse für Volksmissionen abzuhalten. Nur so wird sich die so notwendige Einmütigkeit der Missionsprediger erzielen lassen. Den Anfang mit solchen Kursen hat man in der Zeit vom 4. bis 7. Oktober 1911 im Kloster Frauenburg bei Fulda gemacht. Die vorliegende Schrift bringt die neun daselbst gehaltenen Referate. Logischer, psychologischer und praktischer Aufbau des Missionsplanes. Die Missionsbeichte. Welche Rückwirkungen haben die sozialen Umwälzungen auf das Geistesleben unseres Volkes ausgeübt, und welche

Folgerungen ergeben sich daraus für die Volksmission? Wie ist in der Volksmission die Predigt de fine zu behandeln? Die ewigen Wahrheiten in der Mission. Die Predigt für Eheleute. Die Standesexerzitien. Die Behandlung der Alkoholfrage in der Volksmission. Rekrutenexerzitien. Auch die in der Diskussion vorgebrachten Gedanken werden der Hauptsache nach dargelegt.

In Nists Predigtkollektion, hrsg. von Ludwig Nagel und Jakob Nist, ist ein weiteres Bändchen, enthaltend Predigten auf das allerheiligste Altarssakrament, erschienen unter dem Titel: **Mein Herz, gedenk, was Jesus tut** (Paderborn, Schöningh; M 2,50). Vgl. Theologie u. Glaube 1911, S. 867.

Das Gesetz der zwei Tafeln. Predigten über die zehn Gebote Gottes. Gehalten in der Domkirche zu Linz von Franz Stingeder, Domprediger i. P. Zweite Auflage, 4.–6. Tausend (Linz, Kath. Preßverein; Kr. 2,20). Es werden 29 Predigten über die Gebote Gottes geboten. Solche Predigten bekommt man in unserer heutigen Predigtliteratur nur selten zu Gesicht. Sein Thema kündigt St. am Schluß der Interesse weckenden Einleitung klar und bestimmt an; eine Partition gibt er nicht an, aber in streng logischen Gedankenreihen strebt er dem praktischen Ziele zu. Durch seine schwungvolle Form und durch die Kraft und Wahrheit seiner Gedanken reißt er seine Zuhörer mit sich fort. Er gibt getreue Bilder vom Verhalten der modernen Welt gegenüber Gottes Geboten. Die Schriftstellen und Begebenheiten der hl. Schrift nutzt St. für seine Zwecke meisterhaft aus. Ohne Übertreibung darf ich sagen: „Diese Predigten Stingeders sind die Stimme eines von glühendem Eifer und barmherziger Liebe durchdrungenen Bußpredigers."

Predigten weiland Sr. Exzellenz des hochwürdigsten Herrn Dr. Simon Aichner, resignierten Fürstbischofs von Brixen. I. Band: **Eucharistische Predigten.** Nach seinem Tode herausgegeben vom Kapuzinerpriester P. Thomas Villanova Gerster (Brixen, Verlagsanstalt Tyrolia; M 4,–). Es werden 18 Predigten über die Eucharistie im allgemeinen, 8 Predigten über das heilige Meßopfer, 12 Predigten über die heilige Kommunion geboten. Die Predigten bilden aber keine zusammenhängende Reihe, da sie Gelegenheitspredigten sind, zumeist gehalten bei Gelegenheit des vierzigstündigen Gebetes. Die Predigten sind tief durchdacht, sehr anschaulich, an die Zuhörer gerichtet und immer praktisch, dabei leicht verständlich durch Inhalt und Sprachform.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

In neuer Auflage liegt uns **Das heilige Meßopfer** dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt, Klerikern und Laien gewidmet von Dr. Nikolaus Gihr vor. (Freiburg, Herder; br. M 7,50). Im Jahre 1877 erschien dies Buch als die Jugendarbeit des Verfassers. Es ist sein Lebenswerk geworden, mit dessen 11.–15. Auflage (21.–25. Tausend) er uns jetzt am Abend seines Lebens sein tiefes liturgisches Wissen, seinen echt priesterlichen Geist, seine ganze warme Liebe zum hl. Meßopfer gewissermaßen als Erbe anbietet. Irgendwelche bedeutendere Veränderungen hat das Buch in keinem seiner Teile erfahren. Hatte aber G. früher fast ausschließlich die Priester als Leser desselben im Auge, so widmet er es jetzt auch den Laien, vor allem den gebildeten, zur eifrigen Benutzung. Er stellt es, wie er im Vorwort sagt, „dem großen Königsproblem moderner Seelsorge, der Rückeroberung der gebildeten Stände" zu Diensten. Mit Recht! Denn „unter den Grundwahrheiten, welche bei Ausübung dieser Seelsorge auf den Leuchter zu heben sind, wird auch die Poesie und Mystik des katholischen Gotteshauses namhaft gemacht. Allererst

und allermeist kommt dabei unstreitig das hl. Meßopfer in Betracht. Sowohl die ‚gebildete Welt' als auch die ‚Arbeiterwelt' wird nur dann wahrhaft und völlig ‚zurückerobert', wenn beide wieder mit Freude im Hause Gottes sich einfinden und mit lebendigem Glauben um Gottes Altäre sich scharen". Dieses ist ein neuer Gedanke, der diesmal den Verf. bei Herausgabe des „Meßopfers" geleitet und ihn vor allem bestimmt hat, es für die Laienwelt als geistliche Lesung und Betrachtung dadurch tauglicher zu machen, daß er manche minder wichtige lateinische Belegstellen strich, andere in den Text verarbeitete und diesem selbst manche entsprechende Zusätze gab. Weiteres über Anlage und Inhalt des Buches zu sagen, erübrigt sich. Man könnte ja nur den meisten Geistlichen schon längst Bekanntes sagen.

Ein wichtiger Fund zur Geschichte der Liturgie und des Chorals? Mit dieser skeptischen Frage äußert sich Universitätsprof. Dr. P. Wagner in dem Cäcilienvereinsorgan (1912, 3. Heft S. 52) zu dem von P. Antonio Staerk O. S. B. in der kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg aus dem 12. Jahrhdt. aufgefundenen Briefe des hl. Hieronymus an Papst Damasus († 384). Er wird in den Monuments de la Notation Ekphonétique et Neumatique de l'Eglise latin von Joh. Thibaut als echt veröffentlicht. Nach Wagners Ausführungen handelt es sich nicht um die wörtliche Anführung eines Briefes des hl. Hieronymus, sondern um die Bearbeitung eines solchen, und dieser Prologus Ieronimi entbehrt jeglicher Auktorität. Wäre der Brief echt, so würde er uns über die erste Ordnung des Psalmdienstes und des Gesanges unter Papst Damasus Zeugnis geben. Wir hätten hier die erste und älteste Erwähnung eines römischen Gesangbuches und des Namens Antiphonar für dasselbe. Schade, daß es nichts damit ist!

Zur Geschichte der Marien-Maiandacht im Elsaß berichtet Lucian Pfleger im Straßburger Diözesanblatt 1912, Heft 4 S. 163 ff. über drei bisher noch nicht weiter bekannte und von ihm in der Königl. Bibliothek zu Berlin entdeckte Schriften des Straßburger Münsterpfarrers Joh. Kreutzer aus dem 15. Jahrhdt. Alle drei bringen den Maimonat noch nicht zur Muttergottes, sondern zum Leiden Christi in Beziehung unter den Titeln: 1. Ein geistlich Meymüss, 2. Einen geistlichen Meykess, 3. Einen geistlichen Meyen. Als Marienmonat kennen wir den Mai zuerst in Italien, dann in Frankreich, von wo er sich auch im Elsaß allmählich einbürgerte. Der erste deutsche Marien-Maisänger war P. Jakob Balde S. I. († 1668). Öffentlich eingeführt wurde die Marien-Maiandacht im Elsaß erst im Jahre 1829.

In der Wissenschaftl. Beilage zur Germania (1912, Nr. 17 S. 129–136) gibt Dr. A. Baumstark weiteren Kreisen Kenntnis von **Einem Kirchengesangbuch des frühen sechsten Jahrhunderts,** das sich als ein sehr bedeutsames Denkmal altchristlicher Liturgie erweist und seine Heimat in Antiocheia und dessen nordöstlichem Hinterlande hat. Ursprung und Geschichte, der inhaltliche Aufbau und der eigentümliche Charakter der in dem Werke vereinigten Texte werden dargestellt.

Im Oriens Christianus (Neue Serie I. Bd. II. Heft S. 193 ff.) veröffentlicht Dr. A. Baumstark **Zwei syrische Weihnachtslieder,** die er in einer Handschrift der syrischen Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem aufgefunden hat. Obschon liturgisch an verschiedenen Tagen verwandt, gehören sie aufs engste zusammen. Es sind weihnachtliche Mariendichtungen von baldenartigem Charakter, von denen die eine in die Stimmung einführt, in welcher der Besuch der Magier Maria findet, die andere diese in monologischem Gespräch mit ihrem göttlichen Kinde vorführt.

Ebenda S. 204 beginnt P. Petrus Ferhat (Priester der Mechitaristenkongr.) damit, unter dem Titel **Denkmäler altarmenischer Meßliturgie** aus dem epochemachenden Werke von Catergian-Dashian über Die Liturgie bei den Armeniern

(Wien 1897) Übersetzungen einzelner Texte zu geben. Er macht den Anfang mit der Liturgie des hl. Gregor von Nazianz.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Die Broschüre **Gründung und Eröffnung des Akademischen Missionsvereins zu Tübingen** (Rottenburg 1912, Bader; 31 S.) enthält beachtenswerte Vorträge von Prof. Sägmüller über Die Motive der akademischen Missionsbewegung und von P. Streit O. M. I. über den Wert des Missionsstudiums für die Studentenwelt. Das Geleitswort des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg (S. 3) ist eine dankenswerte Kundgebung, die das Wohlwollen des deutschen Episkopates gegenüber der neueren Missionsbewegung zum Ausdruck bringt.

Den Bericht über ein hochbedeutsames neues Glied in der Kette der Missionsorganisationen bietet die Schrift **Missionskonferenz und Missionsvereinigung des Münsterschen Diözesanklerus** (Münster 1912, Aschendorff; 39 S.). Das Referat über den Werdegang der Missionsvereinigung und deren Satzungen werden geistlichen Missionsfreunden in anderen Diözesen willkommen sein und den Weg zeigen, wie sich diese durch die Zeitverhältnisse so nahegelegte Missionsvereinigung des Klerus in allen deutschen Landen zur Durchführung bringen läßt. Desgleichen bieten die Vorträge von Prof. Schmidlin über Die Notwendigkeit der Mitarbeit des heimatlichen Klerus am Werke der Heidenmission und vom Referenten über Die pastoralen Mittel zur Hebung des heimischen Missionssinnes manches Material zur Verwendung bei ähnlichen Gelegenheiten.

Der genannte Vortrag von Prof. Schmidlin ist auch in der Zeitschrift für Missionswissenschaft (Heft 3, 183–198) wiedergegeben. Über **Schwierigkeiten der Indianermissionen in Südamerika** schreibt P. Friedr. Vogt S. V. D. (ebenda 198–207). Von der durch den Referenten gelieferten Missionsrundschau über **China** behandelt Heft 2 (138–164) die besonderen Hemmnisse des chinesischen Missionswerkes, die Beziehungen zwischen dem Staat und der christlichen Mission, die protestantische Mission; Heft 3 (207–238) Organisation und Methode der katholischen Mission. Wer noch zweifeln wollte, ob wirklich allgemeinere und nachdrücklichere Anstrengungen zur Hebung des katholischen Missionswerkes erforderlich sind, dem seien speziell die Ausführungen über das Schulwesen und die literarische Tätigkeit der chinesischen Mission S. 229 ff. zur Lektüre empfohlen.

Jesu letzter Wille. Von Herm. Fischer S. V. D. (Steyl 1912, 3. Aufl., 238 S., M 1,30). Die bedeutend erweiterte Schrift bietet anerkanntermaßen das Schönste und Tiefste, was katholischerseits über die Begründung der Missionspflicht geschrieben ist. Sie kann darum dem Klerus wie auch gebildeten Laien nur aufs wärmste empfohlen werden. Für die Missionspredigten und -vorträge enthält das Werk eine reiche Fülle von Material.

Die neue protestantische International Review of Missions hat sich augenscheinlich in erster Linie praktische Ziele gesteckt und widmet darum naturgemäß den aktuellen Missionsproblemen besondere Aufmerksamkeit. So sind in Heft 3 ein Artikel der ägyptischen, zwei andere der indischen Schulfrage gewidmet. In dem Artikel „**The employment of non-christian masters in mission-schools in India**“ (511–521) berührt E. Waller einen der heikelsten Punkte des indischen Missionsschulwesens. Auch in den katholischen Missionsschulen sind zahlreiche heidnische Lehrer angestellt, zurzeit noch eine leidige Notwendigkeit, der man aber nicht nachdrücklich genug

entgegenarbeiten kann. Der Chinese Chang Chingyi behandelt die nächstliegenden Aufgaben der „chinesischen Kirche", die bis jetzt freilich für die Protestanten noch ein frommer Wunsch ist (384—392). Die Hauptbeschäftigung der Missionare soll nach ihm die Erziehung einheimischer Gehilfen und die möglichste Förderung des Schulwesens sein. Der Artikel von G. H. Jones über die presbyterianische und die methodistische Mission in Korea (412—434), die zusammen gegen 300 000 Anhänger gesammelt haben, während die katholische Mission nur 76 843 Getaufte zählt, erinnert wieder an die peinliche Tatsache, daß katholischerseits noch immer keine auswärtigen Hilfskräfte für die eigentliche Missionsarbeit herangezogen sind, obwohl die Pariser Mission absolut nicht in der Lage ist, die bedrohten Interessen der katholischen Kirche in Korea ausreichend zu vertreten.

William E. Strong, The Story of the American Board (New York 1910. Pilgrim Press; 523 S.) erzählt den Werdegang der ältesten und größten amerikanisch-protestantischen Missionsgesellschaft, die sich 1810 konstituierte und heute mit einem Jahresbudget von stark drei Millionen Mark arbeiten kann. Sie wird von den Kongregationalisten getragen, deren einzelne Gemeinden ohne straffe Leitung durch eine höhere Autorität ein fast unabhängiges Dasein führen, und sie sucht dieselbe Unabhängigkeit der Einzelgemeinden auch in den Missionen zu erzielen. Wie verhängnisvoll dieses Bestreben auf die geistig unreifen Gemeinden wirken muß, liegt auf der Hand und hat sich besonders in Japan und der Südsee gezeigt. Vielleicht ist diese Methode nicht ohne Einfluß darauf, daß der American Board trotz hundertjähriger Tätigkeit erst 73 084 Kommunikanten und 160 343 Anhänger zählt. Darin sind auch 1961 Kommunikanten und 7180 Anhänger eingerechnet, die in Österreich 29 organisierte Gemeinden bilden und von 43 Predigern oder anderen „Helfern" bearbeitet werden. Den österreichischen Lesern von Theologie und Glaube sei diese amerikanische „Mission", die in Prag ihren Hauptsitz hat, zur besonderen Beachtung empfohlen.

Die Norddeutsche Mission in Togo. Bd. II: **Probleme und Aufgaben.** Von M. Schlunk (Bremen 1912, Norddeutsche Missionsgesellschaft; 170 S. ℳ 1,—). In anregender Form schildert der Verfasser die mancherlei Fragen, die auf dem Gebiete der Heidenpredigt, der Schule, der Gemeindepflege, Mohammedanermission, der ärztlichen Mission und der Europäerpastoration auf dem togonesischen Arbeitsfelde sich darbieten. Er nimmt auch Stellung zu den „anderen Kulturmächten im Lande", als welche er Handel, Regierung und katholische Mission bezeichnet. Von der letzteren heißt es S. 13, daß sie „an ihren Ordensleuten und ihren Schwestern einen wohldisziplinierten, zum großen Teil begeisterten und hingebenden, überaus beweglichen Arbeiterstab hat". Daß aber die katholische Kirche jedes Kind auch heidnischer Eltern tauft, das sie nur erreichen kann (S. 118), ist eine Verleumdung. Kinder heidnischer Eltern werden von uns Katholiken nur dann getauft, wenn sie in Todesgefahr sind oder wenn seitens der Eltern ihre spätere christliche Erziehung zugesagt wird. Charakteristisch für die protestantische Mission ist der Satz (S. 119): „Es ist allgemeine Missionspraxis in Afrika, Frauen von Polygamisten zu taufen, ohne daß sie gebunden sind, das polygame Verhältnis zu lösen, Männern aber, die mehrere Frauen ihr eigen nennen, die Taufe so lange zu versagen, bis sie alle ihre Frauen bis auf eine entlassen haben." Wie paßt zu dieser tief bedauerlichen Mißachtung des christlichen Sittengesetzes das stolze Wort (S. 7), daß die evangelische Mission „ihrem Wesen nach der wichtigste Erzieher der Eingeborenen bleibt"?

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Aus dem **Oriens Christianus** (Neue Serie, I. Bd. 1911) seien erwähnt die Abhandlungen: Johann Georg, Herzog zu Sachsen: Die griechische Kirche in Hama (S. 245–248); Dr. A. Baumstark: Ein apokryphes Herrenleben in mesopotamischen Federzeichnungen vom Jahre 1299 (S. 249–271); Professor Dr. Aug. Stegenšek: Die Kirchenbauten Jerusalems im vierten Jahrhundert in bildlicher Darstellung (S. 272–285).

Zeichnungen von Otto Hupp. 1. Heft: Deutsche Großbuchstaben; 2. Heft: Schriften und Ränder; 3. Heft: Ornamente (Verlagsanstalt G. J. Manz, à ℳ 2.–). Professor O. Hupp ist weithin bekannt geworden durch seine Entwürfe für Druckschriften und Buchschmuck jeglicher Art. Führende Schriftgießereien haben seine Entwürfe schneiden lassen. In den vorliegenden Heften legt H. reiche Proben seiner Arbeit vor. Dem Klerus können die Hefte sehr dienlich sein, wenn es sich um die Schaffung künstlerisch vollwertiger Adressen, Diplome, Urkunden, Mitgliedskarten und dgl. handelt.

Der hl. Franz von Assisi im Spiegel der Kunst. Von Dr. J. Renftl (Wiss. Beilage zur Germania Nr. 13). Eine Würdigung der Schrift Beda Kleinschmidts: St. Franziskus von Assisi in Kunst und Legende (B. Kühlen).

Ebenda Nr. 19 behandelt Dr. W. Rothes das Thema: **Richard Wagners Kunstwerk der Zukunft und das Kultusideal der katholischen Kirche.**

Ebenda (Nr. 25) berichtet Universitätsprofessor Dr. J. Kolberg über die im Jahre 1890 ausgegrabene, mit interessanten Gemälden aus sechs Jahrhunderten ausgeschmückte **Kirche Sancta Maria Antiqua auf dem römischen Forum.**

Ebenda (Nr. 30) zeigt Prof. Dr. Sawicki, daß **Die ästhetische Kultur,** falls sie, wie eine starke Strömung der Gegenwart es will, losgelöst von der sittlich-religiösen Kultur, zum höchsten Lebensinhalt erhoben wird, eine äußere Scheinkultur wird, welche das Geistesleben in seinen wesentlichsten Interessen bedroht.

Im philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1912, S. 171–185) behandelt Dr. Mingon-Bonn den **Schönheitsbegriff der Hochscholastik.**

In den Historisch-politischen Blättern (Bd. 149, S. 505–522) stellt Aug. Rösler C. SS. R. unter dem Titel: **Die Schrift des Kartäusers Dionysius: De venustate mundi et pulchritudine Dei und der Schönheitsbegriff der Gegenwart** einen interessanten Vergleich an, aus dem sich ihm praktische Folgerungen für die Gegenwart ergeben.

In das Wesen der Kunst des Malers **Karl Caspar** sucht Konrad Weiß in einer Studie im Hochland (Jahrg. IX, Bd. 1 S. 672–681) einzuführen. Ohne die große künstlerische Kraft zu verkennen, die sich in den eigenartigen Schöpfungen Caspars bekundet, vermögen wir doch Weiß nicht zuzustimmen, wenn er in Caspars Werken den verheißungsvollen Anbruch einer neuen christlichen Kunst findet.

Unter dem Titel: **Unsere Zeit und unsere Kunst** untersucht ein Anonymus in den Historisch-politischen Blättern (Bd. 149, S. 910–928) die geistigen Voraussetzungen der modernen Kunst. Als Hemmnisse einer erfreulichen Weiterentwicklung der Kunst nennt Verf. mit Recht den Modegeist, die Unruhe und Neuerungssucht, den Mangel einer einheitlichen Weltanschauung, den radikalen Individualismus und Subjektivismus der Gegenwart.

Eine lesenswerte Würdigung der **Modernen Malerei von gestern und heute** gibt J. Kreitmaier S. I. in den Stimmen aus M.-Laach (1912, Bd. II S. 54–67 u. S. 135–148). Der Impressionismus von gestern und der Expressionismus

von heute finden eine gerecht abwägende Beurteilung, welche, was an ersterem irgendwie lobenswert ist, gern anerkennt, letzterem gegenüber aber mit Recht zu einer vollen Ablehnung sich gestaltet.

Handbuch der christlichen Archäologie. Von Orazio Marucchi. Deutsch bearbeitet von Fridolin Segmüller O. S. B., Professor am Stifte Einsiedeln (Benziger u. Co., ℳ 10,–; geb. 11,60). Das vorliegende Handbuch beruht auf des gleichen Verfassers größerem, dreibändigem Werke Eléments d'Archéologie chrétienne und will namentlich Studierenden eine erste Orientierung in der christlichen Archäologie bieten. Verf. erfreut sich als Fachgelehrter des größten Ansehens und gilt als der beste Kenner der römischen christlichen Altertümer. Er ist Schüler De Rossis und doziert Archäologie an der altberühmten Sapienza und an anderen päpstlichen Kollegien. Außerdem ist er Direktor des christlichen Museums im Lateran und Direktor des ägyptischen Museums im Vatikan. Für die Popularisierung der Ergebnisse der archäologischen Wissenschaft wirkt er seit langem mit dem größten Erfolge. So ist denn auch sein Buch eine ganz vortreffliche Arbeit. Nur hätte wohl schon im Titel die vom Verf. gewollte Beschränkung auf die altchristlichen Denkmäler Roms zum Ausdruck kommen sollen. Ein „Handbuch der Archäologie" darf unmöglich die zahlreichen außerrömischen, namentlich die orientalischen altchristlichen Denkmäler vollständig ignorieren, wenn hier auch weniger gesicherte Resultate vorliegen als auf römischem Boden. Für eine Neuauflage, die ja sicher nicht ausbleiben wird, ist eine einschränkende Bemerkung im Titel oder aber – und das wäre bei weitem das bessere – die Einbeziehung der außerrömischen Denkmäler zu fordern. Der Verlag hat für eine reiche und gute Illustrierung (300 Abbildungen im Text) bestens gesorgt.

Als **Laien-Brevier in Bildern** führt sich eine neue Publikation des B. Kühlenschen Verlages (M.Gladbach) ein. Es handelt sich um illustrierte Hefte, welche in ihren Bildern die den Inhalt des Breviers bestimmenden Tatsachen der Heilsgeschichte zur Anschauung bringen und in dem beigefügten erläuternden Text eine Nachahmung des Breviers erstreben, sofern er, ähnlich wie das Brevier aus Psalmen, Hymnen und Lesungen zusammengesetzt ist, zu jedem Bilde zunächst die zugehörige Stelle aus der Hl. Schrift, dann eine Erläuterung des Bildes und endlich irgendeine passende Hymne oder ein Lied zusammenstellt. Bisher liegen vor: I. Teil, Die Kindheit Jesu; II. Teil, Das Leiden Christi. Die Hefte (à ℳ 1,–) bieten je 10 Kunstblätter nach Originalen klassischer und neuerer Meister. Die Bilder sind gut gewählt, die Reproduktionen in Phototypie, Autotypie und Strichätzung zeigen die hohe Leistungsfähigkeit des bekannten Verlages. Der erläuternde Text von Valerius Kemper O. F. M. erfüllt seinen Zweck in bester Weise. So erscheint dieses Laienbrevier in der Tat geeignet, die Wahrheiten der Religion lebendig zu erhalten und zugleich die ungetrübten Freuden edlen Kunstgenusses zu bereiten. A. Fuchs.

Philosophie.

Lehrbuch der allgemeinen Psychologie von Dr. Jos. Geyser. Zweite gänzlich umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage (Münster i. W., H. Schöningh; ℳ 9,60). An Lehrbüchern der Psychologie haben wir keinen Mangel und doch können wir das vorliegende nicht missen, namentlich nicht in seiner neuen 2. Auflage, welche eine wesentliche Erweiterung, Verbesserung und Neugruppierung des gesamten Stoffes bringt. Auf der soliden aristotelisch-scholastischen Grundlage kommen die Resultate der neueren experimentellen Forschungen zu ausgiebiger Verwendung; gerade diese Bereicherung der scholastischen Psychologie durch die moderne psychologische

Experimentalforschung bildet das Charakteristische und Wertvolle des gründlichen Buches. Dabei registriert G. nicht nur die Experimente anderer Forscher, sondern ergänzt dieselben vielfach durch eigene experimentelle, feine Beobachtung und Feststellung. Die Fragen der metaphysischen Psychologie sind ziemlich kurz behandelt, aber da die Eigenart des Buches auf die aktuellen wissenschaftlichen Strömungen besondere Rücksicht nimmt und gerade den Bedürfnissen der Gegenwart in sehr dankenswerter Weise entgegenkommt, begnügt man sich gern mit einer kürzer gefaßten metaphysischen Psychologie, so gern man auch in diesen Fragen eingehendere Belehrung von dem verdienten Verfasser wünschen möchte. Die am Schluß angehängte „gedrängte Darstellung des Wichtigsten" bietet für die Repetition der Psychologie einen praktischen Anhalt. Wir können das Lehrbuch nur warm empfehlen.

Einen ebenso modernen „Leitfaden für das Studium der neueren Psychologie" bietet Dr. Hermann Dimmler in seinem **System der Psychologie** (München, Gais; ℳ 3,80). Er behandelt darin die Bestandteile der Seele, d. h. Gefühle, Vorstellungen, Wollungen, die Bewegungsgesetze der seelischen Bestandteile und die Seele als Ganzes, die Lebensdauer der Seele. Der Verf. will jedenfalls im wesentlichen Aristoteliker sein, im übrigen kommen alle Richtungen der psychologischen Wissenschaft zu Worte. Die Seele ist der „einheitliche Organismus unseres gesamten Erfahrungslebens", sie ist Substanz und als solche ein Ganzes, dessen Teile nur in der Vereinigung mit den übrigen Teilen des Ganzen, also im Ganzen vorkommen. Die einzelnen Tätigkeiten radizieren in einem „Wurzelgebilde des Ich", das die „bedeutungsvollere Hälfte des Seelenganzen bildet". Es wäre zu wünschen, daß der Verf. seine Anschauungen über die Substanzialität der Seele, sowie auch über ihre Beziehung zum Körper, Unsterblichkeit, Entstehung noch eingehender dargestellt hätte, er würde sich gewiß nicht über Mangel an Interesse beklagen können.

Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Neue durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt von Franz Brentano (Leipzig, Duncker u. Humblot; ℳ 5,–). Daß die richtige Klassifikation der psychischen Phänomene, also die Grundeinteilung der Seelentätigkeiten von wesentlicher Bedeutung für die Gesamt-Psychologie ist, bedarf keines Beweises. Nach einer historischen Einleitung über die bisherigen Versuche einer solchen Grundeinteilung von Plato bis Bain sucht Br. zuerst seine drei Grundklassen: Vorstellungen, Urteile und Phänomene der Liebe und des Hasses zu begründen und dann speziell die Verschiedenheit von Vorstellung und Urteil und die Einheit der Grundklassen für Gefühl und Willen nachzuweisen. Diese drei Klassen sollen völlig entsprechen dem inneren Bewußtsein, das jede psychische Erscheinung begleitet, und in welchem eine Vorstellung, eine Erkenntnis und ein Gefühl beschlossen sind. Ein Anhang bringt noch nachträgliche Bemerkungen zur Erläuterung und Verteidigung wie zur Berichtigung und Weiterführung seiner Lehre. Derselbe war notwendig, weil der Verf. Grund hatte, diese zweite Auflage seiner Darlegungen zunächst in der ursprünglichen Form darzubieten, aber doch auch inzwischen neue Einsichten gewonnen hatte. Besonders hebt er hervor, daß er nicht mehr der Ansicht sei, daß eine psychische Beziehung jemals anderes als Reales zum Objekt haben könne. Uns scheint kein zwingender Grund vorzuliegen, von der alten aristotelischen Klassifikation abzugehen.

Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit von Dr. D. C. Nadeide (Wien u. Leipzig, Braumüller; ℳ 2,–). Erst neuerdings hat sich die Psychologie mit der möglichst genauen Messung der psychischen Leistungen zu befassen angefangen und hat bereits anerkennungswerte Resultate zu verzeichnen. Im Mittelpunkte dieser neueren Wissenschaft steht, namentlich seit Kraepelins grundlegender Arbeit, das

Problem der Analyse der sog. Arbeitskurve, d. h. „jener Linie, welche wir gewinnen, wenn wir die wechselnden Größenwerte der Arbeit als Ordinaten auf die Abszissenlinie der Zeiten errichten". Die psychische Arbeit ist um so größer, je größer der überwundene Widerstand oder die dafür verbrauchte Energie und je größer die Anzahl der überwundenen Hemmungen oder Wiederholungen derselben Arbeitseinheit ist, oder auch (physisch) je größer der Widerstand oder die dafür verbrauchte Energie ist und je größer der durchlaufene Weg ist. Der Verf. führt die noch junge Wissenschaft in recht mühevoller Arbeit einen guten Schritt weiter, sein Buch hat sowohl **wissenschaftlichen wie praktischen Wert.**

Dr. Jakob Koschel schrieb einen historischen und systematischen Beitrag zur Naturphilosophie über **Das Lebensprinzip** (Köln, J. P. Bachem; ℳ 3,—). Die Schrift lehnt zuerst negativ den älteren Vitalismus mit seiner Theorie von der quantitativen, meßbaren Lebenskraft und deren mechanischen Leistungen als Grund der Lebenserscheinungen ab, ebenso den sog. Mechanismus, dem gegenüber die Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen Organischem und Unorganischem siegreich geltend gemacht wird, und endlich auch den Neovitalismus in seinen verschiedenen Denominationen namentlich in seinen pantheistischen nnd autoteleologischen Anschauungen. „Die gesunde aristotelisch-scholastische Auffassung des Lebens enthält zwar noch manche Dunkelheiten, gibt aber für die Teleologie des Organischen und damit für das organische Leben selbst eine logische, ausreichende Erklärung" (S. 150). Das Buch bietet in glücklicher Verbindung eine gute systematische und historische Belehrung über die behandelte Grundfrage, ist leicht verständlich geschrieben und vertritt seinen Standpunkt **maßvoll und glücklich.**

In die Zukunft der Psychologie soll uns einführen eine Rede, welche G. Heymans in der Aula der Groninger Universität beim Rektoratswechsel über **Das künftige Jahrhundert der Psychologie** gehalten und H. Pol aus dem Niederländischen übersetzt hat (Leipzig, Barth; ℳ 1,20). Indessen, sie bringt nicht, wie man erwarten könnte, neue Aufschlüsse aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Psychologie, sondern Hoffnungen über die kulturellen Wirkungen der weiter ausgebildeten Psychologie. Der Redner neigt dazu hin, „einen sehr großen Teil der Leiden unserer Zeit dem Umstande zuzuschreiben, daß wir, viel mehr als früher, drei Dingen, schließlich von allen den einzigen, die uns an und für sich interessieren können, fremd gegenüberstehen und auch das Gefühl haben, denselben fremd gegenüberzustehen: nämlich uns selbst, unseren Mitmenschen und dem Weltgrunde" (S. 17). Er glaubt, diese Übel würden sich durch die Fortschritte der Psychologie zum großen Teil heben, am meisten das Übel der mangelhaften Kenntnis unser selbst und des Nächsten; unsere Stellung zum Weltgrund werde freilich eine wesentliche Veränderung nicht erfahren. Wir können die hochgespannten Hoffnungen des auf dem Standpunkt des pantheistischen psychischen Monismus stehenden Redners nicht teilen. Die Psychologie kann und wird in ihren Fortschritten manchen Nutzen stiften, indessen allein kann sie der Welt **das Heil nicht bringen.**

B. Funke.





Deutschland.

Schule und Konfession. Es ist eine Tatsache, daß die Bestrebungen zur Entkonfessionalierung der Volksschule auch bei uns immer stärker werden. Der Hauptgrund liegt in der Entfremdung der weitesten Schichten vom Christentum. Ein ungläubiges Volk empfindet die christliche Schule als rückständig. Da der Unglaube sofort bei allem Kampf gegen die Dogmen der Kirche selber dogmatisch wird im Sinne des Antichristentums und die Sucht der Propaganda seiner Ideen hat, so sucht er die Schule in seinem Sinne neu zu gestalten. Das bedeutet den Kampf gegen die konfessionelle Schule.

Politisch führen diesen Kampf bereits der Radikalismus und Liberalismus. Sozialdemokratie und Freisinn verfolgen klar das Ziel der religionslosen Simultanschule. Der Liberalismus ist wie in den meisten Fragen geteilt, der rechte Flügel der Nationalliberalen hat in Verbindung mit den Konservativen erst jüngst (1906) das preußische Volksschul-Unterhaltungsgesetz, in welchem die konfessionelle Schule als Regel aufgestellt wird, geschaffen. Der Linksliberalismus, insbesondere die nationalliberale Jugend, hat darob gewaltig gezürnt.

Die Bewegung gegen die konfessionelle Schule wird mächtig gefördert durch die planmäßigen Vorstöße aller jener, die sich im Unglauben eins fühlen. Erst jüngst noch hat der Freidenkerkongreß zu München die Thesen des Franzosen F. Buisson angenommen, die auf die Verdrängung der Religion und christlichen Sittenlehre in den Schulen abzielen. Auch die größte deutsche Lehrerorganisation, der Deutsche Lehrerverein, mit mehr als 120000 Mitgliedern bewegt sich in denselben Bahnen. Wird das öffentlich ausgesprochen, wie Referent es in Aachen getan hat, so erhebt man die schwersten Anklagen auf Verleumdung. Man beruft sich auf den Beschluß von München 1906, welcher die Anträge der Bremer Lehrerschaft ablehnte und die Simultanschule mit konfessionell getrenntem Religionsunterricht festlegte. Der Deutsche Lehrerverein hat sich damit ein Agitationsmittel geschaffen ähnlich dem Satze der Sozialdemokratie: Religion ist Privatsache. Kein Einsichtiger wird sich dadurch irreführen lassen.

Die katholische Bevölkerung Deutschlands hat gegenüber diesen Bestrebungen auf Entkonfessionalisierung der Volksschule einen schweren Stand. Die evangelischen Mitbürger sind ihre naturgemäßen Bundesgenossen, und es gibt auch noch viele gläubige Christen unter ihnen, welche die konfessionelle Schule als festzuhaltendes Ideal energisch verteidigen. Seit 1863 besteht ein eigener Verein, der „Deutsche evangelische Schulverein", der die interkonfessionelle Strömung auf dem Schulgebiete aus „pädagogischen, nationalen und religiösen Gründen" kräftig bekämpft. Gleichwohl ist eine einheitliche, zielbewußte Abwehr seitens der evangelischen Kirche in Preußen

nicht möglich wegen der vielen Zersplitterungen, die das Grundprinzip der protestantischen Kirche notwendig nach sich zieht. Ein einheitliches Glaubensbekenntnis würde erst den notwendigen Rückhalt gewähren, es ist aber für die Mitglieder der evangelischen Kirche undenkbar. Jedes positive christliche Dogma wirkt in der katholischen Kirche einigend und stärkend, in der evangelischen dagegen wird es zum Stein des Anstoßes, wirkt zersplitternd und schwächend. Selbst die Frage nach der Gottheit Christi übt diese Wirkung aus. Orthodoxe und Liberale geraten darob in grimmige Kämpfe. Das lähmt die Stoßkraft gegenüber den Verfechtern der Simultanschule.

Dazu kommt bei den Protestanten die enge Verbindung mit der Kant-Schleiermacherschen Philosophie, die für die Religion eine Philosophie der Kampfmüdigkeit ist. Man sucht die Religion aus dem Kampfgewühl zu retten und verzichtet zu diesem Zwecke auf eine verstandesmäßige Erfassung derselben. Das führt schließlich zu der These, daß die Religion lediglich persönliches, inneres, gefühlsfäßiges Erleben ist, und daß „sie nicht gelehrt werden kann". So kann jene Gemeinschaft nicht eine geschlossene Schutzwehr gegen den Einbruch des Unglaubens und dessen Forderung der simultanen Ausgestaltung der Volksschule unter Preisgabe des konfessionellen Religionsunterrichts bilden.

Im Gegenteil erwächst den Freunden der Simultanschule aus ihren Reihen direkte Unterstützung. Entsprechend der historischen Entwicklung herrschte bislang in den Schulen der orthodoxe Geist. Nun aber hat sich die Teilung in Orthodoxie und Liberalismus seit langem vollzogen. Die Geistlichen und Lehrer vertreten die eine oder andere Richtung, eine via media in den religiösen Grundfragen aber gibt es nicht, kann es nicht geben; wo sie sich praktisch findet, wie bei den „Mittelparteilern" der evangelischen Kirche, bedeutet sie eine Halbheit und wird fallen. Trägt nun der Geistliche oder Lehrer liberale Anschauungen im Religionsunterricht vor, so fühlen sich die orthodoxen Eltern verletzt, im umgekehrten Falle die liberalen. Und gerade die Liberalen, deren es im Zeitalter eines Jatho und Traub recht viele gibt, sind sofort dabei, öffentlich Protest zu erheben. So wird der Religionsunterricht zur immersprudelnden Quelle des Ärgers und der Verdrießlichkeiten. Das legt den Wunsch nahe, überhaupt auf den Religionsunterricht in der Volksschule zu verzichten, die Simultanschule anzunehmen.

Wieder andere in der evangelischen Kirchengemeinschaft, die in erster Linie antikatholisch sind, erblicken in der Simultanschule das beste Mittel, die katholische Kirche niederzuringen, und der Evangelische Bund tut alles, um diese Tendenz als Grundprinzip zu erheben und alle dogmatischen Sünden großmütig zu vergeben, wenn nur antirömische Stimmung bewahrt bleibt. Sie übersehen in blindem Eifer, daß gerade die Landeskirche den ärgsten Verlust zu buchen haben wird, wenn der Religionsunterricht in der Schule fällt, aber der Zelotismus ist immer blind.

Im allgemeinen wird man daher sagen dürfen, daß der Katholizismus in der Verteidigung der konfessionellen Schule zumeist auf sich selber angewiesen sein wird. Politisch werden die Konservativen manchmal mit dem Zentrum in Schulfragen zusammengehen, aber die konsequente, unentwegte Vertretung katholischer Anschauungen wird nur beim Zentrum allein liegen. Das katholische Volk aber hält fest an der konfessionellen Schule, die es als kostbares Erbe der Väter überkommen hat, weil es die Religion in ihrer Bedeutung für die Erziehung richtig einschätzt, und weil es die Rechte der katholischen Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder verteidigen muß. Und wenn die Schule die Aufgabe hat, die Kulturgüter fortzuerben, so soll das höchste

Kulturgut des katholischen Christen, seine Religion, an erster Stelle Gegenstand der Übermittelung werden.

Damit aber der katholische Bevölkerungsteil in dem schwerem Kampfe um die Schule voll gerüstet sei, ist es notwendig, die Bedeutung der Schulfrage überall zum Bewußtsein zu bringen. Zu diesem Zwecke ist auf der Katholikenversammlung zu Mainz vor Jahresfrist die „Organisation der Katholiken zur Verteidigung der christlichen Schule und Erziehung" gegründet worden. Im Laufe eines Jahres hat sie unter der tatkräftigen Leitung des Oberlandesgerichtsrat Marx sich gefestigt und verbreitet, so daß sie auf der diesjährigen Katholikenversammlung in Aachen eine glänzende Versammlung abhalten konnte. Viele Landes- und Bezirksausschüsse sind schon gebildet worden, es handelt sich nunmehr darum, auch Ortsausschüsse ins Leben zu rufen. Wenn alle berufenen Personen ihre Schuldigkeit tun, wird die „Schulorganisation" Großes leisten.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Missionswesen.

Aus dem inzwischen erschienenen Bericht über die Missionskonferenz und Missionsvereinigung des Münsterschen Diözesanklerus (Münster, Aschendorff) seien wegen ihrer weittragenden Bedeutung einige Leitsätze hier wiedergegeben. I. Theoretische: 1. Jeder katholische Christ ist verpflichtet, entsprechend seinen Verhältnissen an der Verbreitung des Glaubens mitzuwirken; mit Rücksicht auf die außerordentlichen Anforderungen der jetzigen Missionslage erscheint es geboten, daß insbesondere die besser situierten Kreise mehr als bisher das Missionswerk unterstützen.

2. Es gehört zu den Berufsaufgaben des Seelsorgers, daß er seine Gemeinde nach Maßgabe ihrer Leistungsfähigkeit zur werktätigen Teilnahme am Missionswerk erzieht und anhält.

3. Angesichts der wichtigen Aufgaben, welche gerade unsere Zeit der katholischen Missionstätigkeit stellt, wird die eifrige Pflege des Missionssinnes zu einer besonders dringenden Pflicht des Klerus.

4. Eine wesentliche Vorbedingung für eine gesteigerte Mitarbeit des heimischen Klerus an der Heidenmission ist deren Kenntnis und Studium. Wir begrüßen es darum mit Freuden, daß das Missionswesen nach seiner historischen wie theoretischen Seite in den theologischen Vorlesungen berücksichtigt wird, und sprechen den Wunsch aus, daß die dadurch gebotene Gelegenheit von dem theologischen Nachwuchs auch benutzt werde; daß ferner die Pastoralkonferenzen dem Missionswesen ein besonderes Augenmerk zuwenden.

II. Praktische: 1. Die Heidenmission ist in der Predigt und im Unterricht der höheren wie der Volksschule häufiger und stärker heranzuziehen und zu empfehlen.

2. Auch in der übrigen Gemeinde- wie Einzelseelsorge, namentlich in den Vereinen und Kongregationen ist das Missionsinteresse und die Missionsunterstützung tunlichst zu pflegen.

3. Zur Hebung des Missionseifers eignen sich größere und kleinere Missionsfeste sowie regelmäßige Missionsandachten.

Auch in unsere herrlichen Katholikentage ist die Missionspflege jetzt organisch eingefügt durch die Abhaltung einer großen Missionsversammlung, die zum erstenmal in Aachen, der Missionsstadt par excellence, stattfand. Möge die neuer-

dings gegebene hochbedeutsame Anregung, daß die großen Bestrebungen der Katholikentage durch nachfolgende örtliche Versammlungen bis in die kleinsten Gemeinden ihren Widerhall finden, auch hinsichtlich der dringenden Missionsaufgaben der Kirche Verwirklichung finden.

Die südamerikanischen Indianer empfiehlt der Hl. Vater in der Enzyklika Lacrimabili statu vom 7. Juni der Fürsorge der Bischöfe und der Regierungen. Der Episkopat wird angehalten, Missionsstationen zu gründen. Das päpstliche Rundschreiben ist zunächst veranlaßt durch die Kunde, die der mit einer Informationsreise betraute P. Genocchi M. S. C. nach elfmonatiger Durchquerung der südamerikanischen Urwälder und Prärien dem Hl. Vater von der traurigen Lage der Indianer, besonders in den Kautschukgebieten, überbringen mußte. Über die Scheußlichkeiten, durch die in 12 Jahren 30 000 Menschen im Putumayo-Distrikt (Peru) umgebracht wurden, hat unlängst der englische Generalkonsul in Peru, Sir Roger Casement, ein Blaubuch veröffentlicht. Unter dem Eindruck der dort mitgeteilten Tatsachen haben sich in England unter Führung des Herzogs von Norfolk private Kreise, auch Protestanten, zusammengetan, um die Gründung einer englischen Franziskanermission finanziell zu ermöglichen (Deutsches Volksblatt Nr. 165 vom 23. Juli 1912).

Über den Stand der Negermission in den Vereinigten Staaten bietet die Statistik des Official Catholic Directory 1912, 827 einige Aufschlüsse. Man zählt 72 Kirchen, 126 Schulen mit 11 270 Schulkindern. Außer 67 Weltpriestern sind 87 Ordenspriester aus 8 verschiedenen Gesellschaften, ferner 23 Frauenkongregationen an der Negermission beteiligt. Die Zahl der katholischen Neger ist nicht angegeben, wird aber auf etwa 200 000 geschätzt. Das ist wenig bei einer Zahl von 12 Millionen Schwarzen, unter denen gegen 4 Millionen Protestanten sein sollen. Ein Haupthindernis für eine kräftige Entwicklung der Mission bildete bisher die überstarke Rassenabneigung der Weißen gegen die Schwarzen, von der sich leider auch manche Katholiken und selbst ein Teil des Klerus haben beeinflussen lassen. Es scheint aber, daß das katholische Pflichtbewußtsein allmählich rege wird und eine Wendung zum Besseren im Anbruch ist.

In Korea soll im Februar dieses Jahres eine Verschwörung gegen das Leben des japanischen Generalgouverneurs entdeckt sein, in die gegen 100 Personen, darunter manche Protestanten verwickelt sein sollen. Eine protestantische Missionskorrespondenz schreibt dazu folgendes: „Die Zöglinge der amerikanisch-presbyterianischen Missionsschule in Syön Tschön soll nach der Söuler Zeitung dem die Anstalt besuchenden Gouverneur mit Revolvern aufgelauert und ihn bloß deshalb nicht getötet haben, weil sie ihn in seiner Khakiuniform vom Gefolge nicht zu unterscheiden gewußt hätten – obwohl er eine Ansprache an sie hielt (!). Später wurden noch andere angesehene Christen verhaftet, darunter der hervorragendste, Baron Yun; er soll sich mit jenen Schulbuben verbündet haben, obwohl er in einem ganz anderen Reichsteil lebt und einer ganz anderen Kirche angehört. Es spricht nicht für die Richtigkeit der Anklage, daß zu ihrer Erhärtung Tortur angewendet wurde; zwar wird das offiziell abgeleugnet, aber die Missionsleitung weiß eben doch von augenscheinlichen Beweisen, z. B. angebrannten Händen, zu sagen . . . Die Japaner haben schon verschiedene Versuche gemacht, eine wirksame Kontrolle über die christlichen Kirchen Koreas zu gewinnen, denen sie politische Ziele zutrauen. Da diese dazu nicht willig waren, so brauchte man Gewalt und zwar, wie es unter Militärverwaltung leicht geht, mitunter recht brutale, eines Kulturstaates nicht würdige" (Neckar-Zeitung Nr. 175 vom 29. Juli 1912). Diese Mitteilungen sind jedenfalls lehrreich für das Verständnis der japanischen Psyche. Nach der Besetzung Formosas zeigten die Japaner

in den ersten Jahren gleichfalls den Missionen gegenüber außerordentlich großes Mißtrauen.

In der chinesischen Provinz Schensi wurde am 11. Juni der einheimische Priester Petrus Tang auf Befehl des Gouverneurs Chanfuhui enthauptet. P. Tang war von seinem Apostolischen Vikar Mgr. Maurice O. F. M. nach Lousing gesandt, um dort einen bereits zweijährigen Streitfall zwischen einem Katholiken und einem von der Kirche abgefallenen Chinesen freundschaftlich zu schlichten. Er wurde aber von dem Apostaten beim Mandarin wegen Brandstiftung verklagt und, obwohl er sein Alibi nachweisen konnte, von dem gerade anwesenden Gouverneur, einem erbitterten Christenfeinde, zum Tode verurteilt. Die für das angebliche Vergehen so unverhältnismäßig große Strafe läßt erkennen, daß nicht Gerechtigkeit, sondern andere Motive den Gouverneur leiteten (Missioni Cattoliche 1912, 409). Nach einer anderen Zeitungsmeldung sollen in derselben Mission auch 15 Christendörfer geplündert und zahlreiche katholische Familien ihrer Habe beraubt sein. Es muß sich nun zeigen, ob das neue Regiment in Peking mächtig genug ist, in Schensi wieder Ordnung zu schaffen. Wenn nicht, dann würde der Fremden- und Christenhaß vielleicht auch bald in anderen Provinzen blutige Orgien feiern.

Steyl, Ende August 1912. F. Schwager S. V. D.





Ein Laien-„Promemoria" über den Eid gegen den Modernismus.

Von Universitätsprofessor Dr. Arnold Rademacher in Bonn.

Von befreundeter, der Redaktion von „Theologie und Glaube" nahestehender Seite wurde mir nachfolgendes „Promemoria", welches einen nicht genannt sein wollenden hochangesehenen Juristen zum Verfasser habe, mit dem Ersuchen zur Verfügung gestellt, die in ihm niedergelegten Bedenken und Einwendungen gegen den Modernisteneid einer Würdigung und Beantwortung zu unterziehen. Ich erklärte mich hierzu um so lieber bereit, weil in dem Schriftstücke ein Teil der Schwierigkeiten namhaft gemacht ist, welche auch heute noch einem mit den dogmatischen Voraussetzungen der kirchlichen Erlasse gegen die modernistische Bewegung nicht in allweg vertrauten Laien leicht begegnen und welche noch immer manchen ein Stein des Anstoßes sind, und weil ich glaubte, mit der Besprechung desselben auch weiteren Kreisen einen Dienst zu leisten.

A. Das Promemoria hat folgenden Wortlaut:

Der Eid wider den Modernismus.

I.

„Ich bekenne viertens: Daß die Lehre des Glaubens von den Aposteln durch die rechtgläubigen Väter **stets** in demselben Sinne und Gedanken bis auf uns überliefert worden ist, nehme ich aufrichtig an; daher weise ich entschieden zurück den häretischen Wahn einer Entwicklung der Dogmen, der zufolge letztere von der einen Bedeutung zur anderen, und zwar zu einer dem früheren kirchlichen Lehrbegriff entgegengesetzten übergehen." — Ferner heißt es in dem Eide inbetreff der Tradition zum Schluß: „Vielmehr halte ich fest und werde festhalten den Glauben der Kirchenväter über das sichere Charisma der Wahrheit, . . . so, daß niemals in anderer Weise geglaubt, niemals in anderer Weise verstanden werde die absolute und unwandelbare, von den Aposteln von Anfang an gepredigte Wahrheit."

1. Die Lehre des Glaubens über die päpstliche Unfehlbarkeit ist **nicht** von den Aposteln durch die rechtgläubigen Väter **stets** in demselben Sinne bis auf uns überliefert worden.

Die Lehre des Vatikanums (1870), daß die Entscheidungen des Papstes ex cathedra: „ex sese, non ex consensu ecclesiae irreformabiles esse", **kann nicht** von

den Aposteln her stets bis auf uns überliefert worden sein, da bis zum Jahre 1870 durchgängig in Deutschland öffentlich und ohne Widerspruch der Bischöfe und des Papstes gelehrt und geglaubt wurde, daß nur die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe auf göttlicher Anordnung beruhe. Millionen von Deutschen ist in Übereinstimmung mit dem wohl überall eingeführten Religionshandbuche von Bischof Martin im Religionsunterrichte die Lehre beigebracht worden, daß nur die Gesamtheit der Nachfolger der Apostel sich der Unfehlbarkeit erfreue und daß Christus dies absichtlich zur innigeren Vereinigung aller untereinander so angeordnet habe (Martin, 7. Aufl., § 128). Man kann also noch nicht einmal sagen, daß die Lehre des Vatikanums wenigstens implicite stets gelehrt und geglaubt worden sei, weil explicite unter den Augen der Bischöfe und des Papstes das Gegenteil gelehrt ja wurde. Man kann auch nicht sagen, es habe sich bis zum Jahre 1870 in dem Religionsunterrichte um die Mitteilung einer Schulmeinung gehandelt; für eine bloße Schulmeinung ließ der klare Wortlaut des § 128 cit. und der daran geknüpfte Unterricht überhaupt keinen Raum. Alle die Quellenstellen, die jetzt für das Dogma von 1870 herangezogen werden, wurden damals im Religionsunterrichte auf den Primat Petri bezogen.

Mit Recht konnte daher Döllinger am 12. Oktober 1887 an den damaligen Nuntius Ruffo Scilla schreiben:

„Ich weigere mich, meinen Glauben zu wechseln, ich weigere mich, ein neues Dogma zu glauben und zu bekennen, dessen Gegenteil mir in meiner Jugend gelehrt wurde." Mit Recht konnte man angesichts der unwahren Lehre der deutschen Bischöfe darauf hinweisen, daß die Worte des hl. Irenäus auf einen großen Teil von Bischöfen nicht passe: „Auf die Bischöfe der Kirche, sagt Irenäus, muß man merken; auf die, welche die Nachfolge haben von den Aposteln her, wie wir nachgewiesen, und welche mit der Nachfolge im bischöflichen Amte das sichere Geschenk der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen haben." —

Wo bleibt bei alledem hinsichtlich der Unfehlbarkeit die kirchliche Tradition von den Aposteln her?

2. Die Lehre des Glaubens über das Meßopfer und die Konsekration des Brotes und Weines ist nicht von den Aposteln her stets in demselben Sinne überliefert worden. In dieser Beziehung genügt ein Blick in das von Professor Rauschen in Bonn herausgegebene Werk: Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, über welches im Auszuge das Magazin für volkstümliche Apologetik, Heft Nr. 1 (vom 20. April 1911, X. Jahrgang), berichtet.

Daß die heutige Lehre des Glaubens und die ihr entsprechende Liturgie der heiligen Messe, wonach „die Konsekration kraft derselben allmächtigen Worte geschieht, deren sich Christus bei Einsetzung des heiligen Abendmahles selbst bedient hat", nicht stets von den Aposteln her in demselben Sinne überliefert worden ist, beweist unter anderen die sogen. Epiklese, d. h. die in früheren Jahrhunderten überall übliche unmittelbar auf die Einsetzungsworte **folgende** Anrufung des hl. Geistes, welcher angefleht wird, Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi **zu verwandeln** (vgl. das oben erwähnte Heft 1 S. 19). Wenn man damals des Glaubens gewesen wäre, daß bereits durch die Wiederholung der Einsetzungsworte die Konsekration bewirkt würde, so hätte die Bitte an den hl. Geist, „daß er Brot und Wein zum Leibe und Blute Christi machen möge", den Einsetzungsworten vorausgeschickt werden müssen, denn es hat keinen Zweck, den hl. Geist um Umwandlung (Konsekration) anzuflehen, wenn die Konsekration durch die Einsetzungsworte bereits bewirkt war. In Wirklichkeit ist aber die Epiklese sowohl in den

orientalischen Liturgien von Anfang an, wie auch, seit dem 4. Jahrhundert, überhaupt in allen Liturgien einschließlich der römischen hinter den Einsetzungsworten eingefügt gewesen. In späteren Jahrhunderten hat man dann die Epiklese beseitigt. Nimmt man noch hinzu den Ausspruch des Papstes Gregor I., wonach die Apostel mittels des Vaterunsers konsekriert haben (Rauschen a. a. O. S. 87), so wird man nicht behaupten und noch weniger beschwören können, daß der Glaube der Kirche inbezug auf die Konsekration des Brotes und Weines stets derselbe gewesen.

3. Ähnlich verhält es sich mit dem Bußsakrament (vgl. das oben erwähnte Heft 1 S. 23).

Daß der heutige Glaube der Kirche, wonach der Priester der Spender des Sakramentes ist, nicht von den Aposteln her stets überliefert worden ist, ergibt schon die einfache Tatsache, daß man in der orientalischen Kirche schon sehr früh bei den Mönchen beichtete, auch wenn sie keine Priester waren (vgl. Rauschen a. a. O. S. 195).

4. Daß die Kirche auf Grund der Auslegung der Bibel und der Anschauungen der Tradition die Annahme Galileis inbetreff der Bewegung der Erde für eine dem kirchlichen Glauben widerstreitende und darum **ketzerische** gehalten hat, ergibt der Eid, den Galilei leisten mußte: „Da ich G. G. mich stark verdächtig gemacht habe, für wahr zu halten und geglaubt zu haben, daß die Sonne der Mittelpunkt der Welt und unbeweglich, und die Erde nicht der Mittelpunkt sei und sich bewege, darum . . . schwöre ich ab, verfluche und verwünsche ich mit aufrichtigem Herzen und ungeheucheltem **Glauben** besagte Irrtümer und **Ketzereien**."

Hält die Kirche auch heute noch an diesem Glauben fest, oder ist hierin ein Wandel eingetreten?

5. Es gibt bekanntlich noch verschiedene andere Lehren des Glaubens, die nicht von den Aposteln her stets in demselben Sinne bis auf uns überliefert sind, z. B. die Lehre von der unbefleckten Empfängnis.

II.

Der Eid gilt nach der Lehre der Kirche für eine der heiligsten Handlungen; der Schwörende muß vor allen Dingen genau wissen, was er beschwört. Es kann nun aber schon nach dem großen Umfange der Enzyklika Pascendi (die autorisierte — Herdersche — Ausgabe, lateinisch und deutsch, umfaßt 122 Seiten, dazu kommt noch das Dekret Lamentabili) keinem Zweifel unterliegen, daß zur Zeit der Eidesleistung die meisten Geistlichen von dem **vollen** Inhalte des (lateinisch abgefaßten) Eides keine Kenntnis hatten. Es ergibt sich dies auch schon daraus, daß die damals kursierenden Übersetzungen, auch die Heinersche, mehrfach unrichtig waren. In dieser Beziehung braucht nur an die Übersetzung des in der Eidesnorm enthaltenen Wortes subconscientia erinnert zu werden, welches Heiner mit Übergewissen, die Germania mit Untergewissen übersetzt hat.

Mit Recht hatte schon frühzeitig ten Hompel auf verschiedene in der Eidesnorm enthaltene Unklarheiten und die mangelnde Präzision hingewiesen, die vor der Eidesleistung hätten klargestellt werden müssen.

B. Wie das Schriftstück selbst durch seine Gliederung andeutet, lassen sich die Bedenken des Anonymus auf diese zwei Hauptfragen zurückführen: 1. auf die Frage nach der Anwendung des Entwicklungsgesetzes auf das katholische Dogma, 2. auf die Frage nach der Berechtigung und der Art der Intention eines Eides auf eine Glaubensformel. Bezüglich der ersten Frage empfiehlt es sich, zunächst die allgemeinen Grundsätze, welche

bei der dogmengeschichtlichen Entwicklung zur Geltung kommen, darzulegen und dann zu zeigen, wie dieselben auf die vorwürfigen Glaubenslehren im einzelnen ihre Anwendung finden.

I.

1. Der Begriff der Entwicklung ist nicht neu. Wenn Plato das eigentliche Wesen der Dinge (τὸ ὄντως ὄν) in deren außer und über den Einzelwesen liegende Vorbilder, Ideen oder Typen verlegt und Aristoteles die substanzielle, den Dingen, auch den unbelebten, immanente Form als deren wahres Wesen ausgibt, wenn Thomas von Aquin mit Aristoteles die Natur (= nascitura) als das innere Prinzip der Bewegung und Wirksamkeit bezeichnet, wenn die Teleologie geradezu zur Grundlage eines Gottesbeweises genommen wird, so liegt dem allenthalben die Anerkennung von Entwicklungstatsachen zugrunde. Neu und mit Recht als eine der größten Erkenntnisse der Jetztzeit gerühmt ist die Ableitung allgemeiner Gesetze aus diesen Tatsachen und die Ausdehnung des Entwicklungsgesetzes auf weitausgreifende Komplexionen im Gebiete des belebten und des unbelebten Stoffes, der Natur und des Geistes und der verschiedenen Formen der menschlichen Geschichte, Körperstruktur, Kultur, Religion und letzthin auf die Gestaltung des Weltuniversums. Neu ist aber auch die ausschweifende monistische Fiktion, als gebe es nun auch nur Entwicklung und sei dieselbe nicht nur eine Hypothese, sondern eine auf allen Gebieten erwiesene naturwissenschaftliche und historische Tatsache, der jede selbständige Kausalität, die Persönlichkeit Gottes, die Allgemeingültigkeit der Sittengesetze, die individuelle Freiheit, die Begriffe von Sünde und Schuld, die metaphysische Gottessohnschaft Jesu, selbst die Notwendigkeit der Denkgesetze und der absolute Charakter der Wahrheit zum Opfer gebracht werden. Insbesondere die Religion ist zum Tummelplatz phantasievoller Spekulationen geworden. „Man tut immer so, als hätte man eine klare Entwicklungsreihe von den primitiven Religionen bis zum Christentum oder, je nach dem Geschmack des Ordners, zum Buddhismus. Die Wirklichkeit spottet der Sicherheit dieser monistischen Anordnung."[1]

Was ist denn Entwicklung? Sie ist zunächst nicht jede Veränderung, mag sie planlos, wie die Selbstzersetzung stofflicher Substanzen, oder zielbewußt, wie die Betätigung vernünftiger Wesen, vor sich gehen. Sie ist nicht identisch mit irgendwelcher Neubildung, wie wenn durch Verbindung verwandter Elemente ein neuer Stoff entsteht oder durch Spaltung in Gegensätze neue Parteien sich bilden, auch nicht mit Differenziierung, wie wenn bei doppelgeschlechtlichen Organismen eine von beiden Anlagen sich durchsetzt und die andere rudimentär bleibt, oder wie auf logischem Gebiete die Gattung durch die spezifische Differenz sich zur Art verdichtet, noch auch mit einer irgendwie bewirkten Vermehrung durch Aufnahme neuer, fremder Bestandteile zur äußeren Einheit eines Gemeinwesens wie durch Juxtaposition oder Eroberung. Ja Entwicklung ist nicht einmal mit Entfaltung gleichzusetzen, wenn man hierunter im Sinne der Biologie des 18. Jahrhunderts den Prozeß versteht, bei welchem ein im Ei oder Keim miniaturhaft präformiertes Wesen sich durch Aggregation oder Assimilation in gleichen Proportionen

[1] Rade, Das religiöse Wunder und anderes, Tübingen, Mohr 1909, 60.

dreidimensional ausgestaltet. Sie ist endlich auch nicht Deszendenz im darwinistischen Sinne, wonach durch äußere Faktoren nicht etwa bloß die äußere (akzidentelle) Form, sondern das innere (substanzielle) Wesen des Organismus verwandelt wird. Die Entwicklung ist organisch und teleologisch; organisch, d. i. sie vollzieht sich vermöge eines immanenten Prinzips, welches die Teile beherrscht und bestimmt und durch sie wirksam ist, teleologisch, d. i. sie hat nicht mehrere Gestaltungsmöglichkeiten vor sich, innerhalb deren sie wählen kann oder durch äußere Faktoren zur Wahl gedrängt wird, sondern sie strebt einer eindeutig bestimmten Idee als ihrem Ziele entgegen, mit deren Verwirklichung sie ihren Abschluß findet.

2. Soll dem Weltganzen ein Sinn innewohnen, so ist anzunehmen, daß auch es die Verwirklichung einer Idee ist oder der Verwirklichung einer solchen entgegenstrebt. Ist es von einem außerweltlichen Wesen erschaffen und gibt es außerhalb und über der Naturordnung noch eine höhere gnadenhafte Bestimmung des Menschen und des Universums, so muß dieses große Gesetz der Entwicklung auch auf das Übernatürliche seine Anwendung finden. Nur an dem inneren Wesen der Wahrheit hat das Entwicklungsgesetz seine Schranken. Die Wahrheit selbst wandelbar, biegsam oder flüssig machen, hieße den Wahrheitsbegriff selbst auflösen und zerstören. Daher ist auch die Offenbarung als Wahrheitsinhalt jeglicher Entwicklung grundsätzlich entzogen. Was wahr ist, ist ewig wahr wie das göttliche Wesen, aus dem die Wahrheit fließt. Der Relativismus ist eine Extravaganz des Entwicklungsgedankens auf ein Gebiet, auf dem jeder Gedanke sich selbst negieren würde. Dagegen unterliegt die göttliche Wahrheitsmitteilung und die menschliche Wahrheitserkenntnis der Entwicklung in einem Sinne, der nun näher zu bestimmen sein wird.

Die göttliche Wahrheitsmitteilung (Offenbarung) ist eine pädagogische Tat Gottes. Sie muß sich daher dem Verständnis des zu belehrenden und zu erziehenden Subjekts anpassen, seine natürlichen Fähigkeiten ergreifen, durchdringen, entfalten und vollenden. Sie muß demnach schrittweise unter beständiger Fühlungnahme mit den gegebenen Unterlagen vorgehen. Nicht bloß den Aposteln, sondern der gesamten Menschheit zum Beginn der Offenbarungsgeschichte wie auch zu jeder späteren Epoche gilt das Wort: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen" (Joh. 16, 12). Es läßt sich dartun, wie diese Entwicklung in der Wahrheitsmitteilung nicht bloß stufenweise in großen Zeiträumen (urzeitliche, patriarchalische, mosaische, christliche Offenbarung), sondern auch innerhalb des Stromes der einzelnen Epochen kontinuierlich wirksam ist, z. B. in der Gottesvorstellung, der Messiasidee, dem Sittengesetz, dem Kultus. Es hat einen eigenen Reiz, das immanente Prinzip der Entwicklung am Werke zu sehen, wie es immer greifbarer und eindeutiger die einzelnen Offenbarungslehren hervortreten läßt, oder rückblickend in den ersten zarten Ansätzen bereits die spätere Gestaltung vorgezeichnet zu finden. Von dem Verhältnis des Alten zum Neuen Testament haben schon die Früheren in Anwendung dieses Gesetzes die These geprägt: Novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet. Wie kann es auch anders sein? Das Himmelreich ist ja gleich einem Senfkorn, welches der himmlische Sämann auf seinen Weltacker gesät hat, welches zwar das kleinste unter den Samenkörnern ist, wenn es aber sich ausgewachsen hat, größer ist als alle Gewächse und zu einem Baume wird, in dessen Zweigen

die Vögel des Himmels wohnen, oder gleich einem Sauerteig, der, ins Mehl gemengt, nach und nach den ganzen Teig durchsäuert (Mt. 13, 31—33). Man darf von der Weisheit der göttlichen Pädagogik erwarten, daß sie nicht auf einmal die ganze Fülle der Wahrheit vor den Menschen ausbreitet. Zu helles Licht blendet das noch unentwickelte und ungeübte Auge, und ein unerwarteter und unerworbener Reichtum hindert den ruhigen Genuß der Güter. Wie das Weltbild des Kindes sich allmählich gestaltet, indem sich Vorstellung an Vorstellung schließt und die späteren die früheren erweitern, beleuchten, klären und läutern, so wächst auch das Offenbarungsgut mehr und mehr an bis zur einheitlichen Vollendung des Gesamtbesitzes der den Menschen erreichbaren göttlichen Güter. Unser modernes, für das Werden der Dinge mehr als in der Vorzeit eingestelltes Auge erfreut sich an dem Wachstumsprozeß, wie er z. B. in den Seelen und Herzen der Jünger Jesu unter der Führung des göttlichen Didaktikers und Pädagogen sich vollzieht, wie er im Großen in der die ganze Menschheit umspannenden Offenbarungsgeschichte und im Kleinen in dem inneren Wachstum des Gnadenlebens in den Seelen sich immerfort wiederholt.

Hinzu kommt, daß die geoffenbarte Wahrheit nicht bloß ein Erbgut, ein Depositum ist, das bewahrt, sondern auch ein Talent, das vermehrt werden soll, nicht bloß ein Gnadengeschenk, dessen wir uns freuen dürfen, sondern auch ein Weinberg, der bepflanzt und gepflegt sein will. Die Wahrheitserkenntnis ist demnach wie durch göttliches Gebot so auch durch die Natur der Erkenntnis selbst einer Vervollkommnung und Erweiterung fähig. Dieselbe philosophische Wahrheit, derselbe mathematische Satz, dieselbe historische Tatsache, dieselbe künstlerische Idee bedeutet verschiedenen Individuen je nach Veranlagung und Bildungsstufe oft sehr Verschiedenes. Wie das Weltbild mit dem Fortschreiten des Lebensalters ein tieferes Verstehen findet, wie das philosophische Erkennen im Laufe der Geschichte des Denkens sich erweitert und wie die Gesittung und Lebenshaltung edlere Formen annimmt, so ist auch die religiöse Erkenntnis, die natürliche und die geoffenbarte, einer steigenden Entwicklung fähig. Die Glaubenslehren sind keine starren Formen, keine Versteinerungen, sondern Geist und Leben. In erkannten Wahrheiten liegen wieder die Prämissen für höhere Erkenntnisse, wie die neuen Zellen eines Organismus wieder Unterlage und Lebensgrund für weitere Zellen und Zellenkomplexe abgeben. Nur darin unterscheidet sich die Entwicklung der Erkenntnis von derjenigen des physischen Organismus, daß dieser Prozeß niemals zu einem absoluten Höhepunkt und Abschluß gelangt, sondern sich im Unendlichen verliert. Es gibt einen profectus fidei, im Einzelleben und in der Geschichte der Theologie und der Kirche. Die Offenbahrungslehren sind „Knospen, die aufblühen, wenn die rechte Zeit gekommen. Bedeutsame, aber dunkle Stellen der hl. Schrift treten in neue Beleuchtung, der geheimnisvolle Sinn heiliger Akte wird tiefer durchschaut, kirchliche Rechte oder sittliche Tendenzen, die bislang schlummerten, entfalten sich in lebendiger Übung, konkrete Wahrheiten treten aus allgemeinen Ideen in schärferen Umrissen hervor. Die Sprache liefert treffende Ausdrücke, der Genius christlicher Denker neue Analogien und Gründe, der Kampf gegen Un- und Irrglauben neue Gesichtspunkte für die Erkenntnis. Der Erfolg ist nach den Schwankungen und Stürmen des Übergangs eine deutlichere Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen, eine klarere und tiefere Erkenntnis im ein-

zelnen, eine vollere, harmonischere Auffassung des Ganzen".[1] Die treibende Kraft bei diesem Fortschritt ist im allgemeinen die göttliche Vorsehung und Gnade, im besonderen das Walten des Hl. Geistes, der, nachdem Christus in leibhaftiger Gegenwart und persönlicher Unterweisung die Keime gelegt, die Gläubigen unter deren fortwährender eigener Betätigung in das immer tiefere und vollere Verständnis der götttlichen Wahrheit einführen soll (Joh. 14, 25 f.). Darin, daß dieser Fortschritt in der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit, trotz der Verschiedenheit der Zeitepochen und der führenden Persönlichkeiten, trotz der Ungunst äußerer Konstellationen, trotz aller Reibungen der Schulmeinungen, trotz aller menschlichen Schwachheiten zeitgeschichtlicher Träger der göttlichen Ideen, dennoch stets organisch und zielbewußt sich vollzogen hat, ohne jemals in einem entscheidenden Punkte sich von der geradlinigen Richtung abdrängen zu lassen, müssen wir das Walten jener höheren Macht anerkennen, ohne welche diese einzigartige Tatsache der Weltgeschichte ein unlösbares Rätsel bleiben müßte.

Für die Wahrheit der in den Offenbarungsquellen enthaltenen Lehren tritt die Auktorität Gottes, des Offenbarers, selbst ein. Daher ist an sich alles Glaubensgegenstand, was in ihnen enthalten ist. Sobald eine solche Lehre als geoffenbart erkannt wird, tritt für den Erkennenden die Glaubenspflicht ein. Wird sie außerdem von dem kirchlichen Lehramt als solche erklärt und zu glauben vorgestellt, so wird sie zum Dogma. Die Wahrheitsmitteilung ist mit der apostolischen Zeit abgeschlossen, aber die Wahrheitserkenntnis und mit ihr die Dogmenbildung schreitet stetig fort. Wie ein Samenkorn zunächst sich wenig von anderen Samenarten unterscheidet, oft einer ganz anderen Spezies zum Verwechseln ähnlich sieht, trotzdem es keimhaft nur die bestimmte Art mit allen ihren Teilen, Blättern, Blüten und Früchten in sich trägt, und wie es allmählich unter dem Einfluß von Licht und Wärme, Regen und Wind sich entfaltet und nach und nach seine Eigenart deutlicher offenbart, bis es die in ihm schlummernde Idee endlich voll verwirklicht, so treten auch die Offenbarungslehren, zunächst nur im allgemeinen oder in dunklen Umrissen erkannt oder gänzlich außerhalb des Gesichtskreises stehend, nach und nach in ihrer charakteristischen Eigenart hervor, bis der Zeitpunkt kommt, wo sie als Gottes geoffenbartes Wort klar erkannt werden und zur dogmatischen Fixierung reif erscheinen. Die dogmatische Formulierung und authentische lehramtliche Feststellung ist nur die Bespiegelung und Krönung der erkannten göttlichen Wahrheit. Die liebevolle Betrachtung und wissenschaftliche Ergründung und Begründung, oft angeregt durch irrige Meinungen und Schulstreitigkeiten, durch philosophische Erkenntnisse und Probleme, durch Auseinandersetzung mit Kulturfragen, begleitet und fördert das innere Wachstum und Erstarken der theologischen Erkenntnis. Auch in diesem Sinne ist die geoffenbarte Wahrheit einem Senfkorn und einem Sauerteig zu vergleichen. Nur in dem Sinne ist das Dogma der Entwicklung entzogen, daß es als Geheimnis von der menschlichen Vernunft niemals komprehensiv erkannt und in eine Vernunftswahrheit aufgelöst werden und daß es sich niemals ändern kann, wie philosophische Systeme wechseln. Wenn auch die sprachliche Formulierung, welche doch immer nur ein Symbol

[1] Mausbach, Entwicklung des katholischen Dogmas, Hochland 3. Jahrgang 1905 06, 413.

für die bezeichnete Sache ist, dem Wechsel unterliegt, so doch nicht der innere Gehalt des Dogmas. „Die sprachlichen Einkleidungen des Glaubens, die rechtlichen und kultischen Formen des christlichen Lebens sind nicht adäquater, erschöpfender Ausdruck der göttlichen Gedanken; sie sind aber darum weder gleichgültig noch unwahr. Sie sind notwendig zur Verwirklichung, Darstellung und zum Schutze des innerlichen Lebens; sie sind wahr und zutreffend ebenso, wie es die Aussagen gesunder Philosophie für die natürlichen Wahrheiten sind, deren Tiefe wir ja auch nie vollkommen ergründen. Und je mehr sie den allgemeinsten, ewig gültigen Beziehungen und Begriffen gelten, um so mehr erhalten auch die sprachlichen Termini des Dogmas eine unvergängliche Bedeutung. Daß Gott reiner Geist ist, daß Sohn und Hl. Geist nach Art des Erkennens und Wollens vom Vater ausgehen, die Anwendung der Ausdrücke Natur und Person auf die Christologie usw., dies und ähnliches wird nie veralten, mag auch eine spätere Entwicklung neue Einsichten hinzufügen. Dabei bleibt das Bewußtsein, daß alles Bemühen, das Höchste in Worte zu fassen, nur ein Ringen und Stammeln ist, doch in seiner tiefen Wahrheit bestehen; es ist ein Ringen nicht aus der Lüge, sondern aus der Unvollkommenheit heraus, ein Streben zum Lichte, nicht aus der Finsternis, sondern aus der Dämmerung." [1]

3. Hiernach läßt sich bestimmen, in welchem Sinne von einer Entwicklung des Dogmas gesprochen werden kann: zunächst in dem Sinne, daß Wahrheiten, die von der Kirche gelehrt und von den Gläubigen allgemein anerkannt sind, eine klarere und bestimmter umrissene Formulierung oder Definition erfahren, wie dies z. B. bei dem Begriff des Sakramentes geschehen ist; dann aber auch in dem Sinne, daß Wahrheiten, welche anfänglich nur einschließlich (implicite) gekannt waren und geglaubt wurden, im Fortschritt der theologischen Erkenntnis und der Volksunterweisung allmählich bestimmter als Einzelwahrheiten heraustreten und nun auch ausdrücklich (explicite) geglaubt werden und durch das kirchliche Lehramt ihre letzte Sanktionierung erhalten. Die geschichtliche Entwicklung eines solchen Dogmas durchläuft im allgemeinen folgende drei Stadien: Die betreffende Lehre wird anfänglich, gewissermaßen im Unterbewußtsein der Gläubigen liegend oder in einer anderen Wahrheit logisch enthalten, für wahr gehalten. Allmählich tritt sie aus dem Rahmen der höheren allgemeinen Wahrheit als Einzelfrage heraus, wird Gegenstand der Erörterung und einer mehr oder minder lebhaften Meinungsverschiedenheit unter den Theologen oder im kirchlichen Volksbewußtsein. Im Verlauf der Auseinandersetzungen gewinnt eine bestimmte Lösung die Oberhand oder allgemeine Zustimmung, indem die Fürgründe immer klarer eingesehen und die Gegengründe entkräftet werden. Auch in diesem Stadium verlangt die betreffende Wahrheit noch keine Glaubenszustimmung im strengen Sinne, wenn auch ihre Leugnung temerär genannt werden müßte. Tritt dann noch eine Kathedralentscheidung seitens des obersten kirchlichen Lehramtes hinzu, so ist die betreffende Glaubenslehre zum Dogma erhoben und erheischt von allen Christen Glaubenspflicht. Zahlreiche Glaubenslehren haben diesen Weg bis zur Dogmatisierung zurücklegen müssen. Ein Vergleich der Glaubensbekenntnisse der Konzilien von Trient und im Vatikan mit dem Apostolikum bezeugt dieses deutlich.

[1] Mausbach l. c. 414 f.

Dogma ist demnach nicht dasjenige, was zu allen Zeiten seit dem Abschluß der Offenbarung geglaubt worden ist, sondern dasjenige, was in der geschriebenen oder ungeschriebenen Offenbarung enthalten und als Gottes Wort von der Kirche anerkannt und zu glauben vorgestellt wird. Demnach ist es unkatholisch, das Dogma auf dasjenige Lehrgut der Kirche einzuschränken, welches sich mit Abstraktion von allen zeitgeschichtlichen Besonderheiten als gemeinsamer Kern herausstellen läßt, so etwa, wie wenn man von mehreren Zahlen den größten gemeinschaftlichen Teiler sucht, z. B. $12 + 18 + 30 = 6 (2 + 3 + 5)$. Es kann daher sehr wohl eine Lehre heute Dogma sein, von der man im christlichen Altertum noch „nichts gewußt" hat, weil dieselbe, mochte sie auch im depositum fidei enthalten sein, noch nicht in den Gesichtskreis der damaligen Zeit eingetreten war; auch ist es denkbar, daß zu einer bestimmten Zeitepoche ein größerer Kreis von Vätern, Theologen oder Kirchenverbänden selbst über grundlegende Lehren anders dachte, als es dem Dogma von heute entspricht; es ist z. B. nicht zu bestreiten, daß ein großer Teil von Vätern des zweiten Jahrhunderts von Christus subordinatianische Anschauungen hatte, daß zahlreiche Theologen und Bischöfe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Infallibilität nicht anerkannten. Unmöglich aber kann jemals etwas Dogma werden, dessen kontradiktorisches Gegenteil von der Gesamtkirche zu irgendeiner Zeit als geoffenbarte Wahrheit geglaubt wurde; eine solche Umänderung des Glaubensinhaltes wäre eine Neuerung, keine organische Weiterbildung, eine Umwälzung, keine Entwicklung.

II

1. An der Hand der dargelegten Grundsätze lösen sich, wie ich glaube, die in dem „Promemoria" vorgebrachten Schwierigkeiten ohne Anwendung gesuchter Interpretationen. Es wird sich im Gegenteil zeigen lassen, wie das Entwicklungsgesetz in seiner Anwendung auf das katholische Dogma diesem selbst einen neuen Glanz und eine höhere Würde verleiht. Die Lehre des Glaubens ist tatsächlich von den Aposteln her durch die rechtgläubigen Väter stets in demselben Sinne und Gedanken bis auf uns überliefert worden. Das gilt sowohl von dem Komplex der christlichen Glaubenslehre als von den Dogmen im einzelnen, natürlich nicht von den außerhalb des Dogmas liegenden Schulmeinungen. Der Sinn und Gedanke einer Glaubenslehre wird aber dadurch nicht verändert, daß dieselbe tiefer erfaßt, schärfer umrissen und lebendiger in das theologische Bewußtsein und die Volksreligion aufgenommen wird, wie auch ein Samenkorn dadurch nicht substanziell verändert wird, daß es aufkeimt und wächst, oder eine Knospe dadurch, daß sie aufblüht, oder allgemeine Wahrheiten dadurch, daß sie in besondere Sätze analysiert werden. Daher ist tatsächlich die Annahme einer solchen „Entwicklung der Dogmen, der zufolge letztere von der einen Bedeutung zur anderen, und zwar zu einer dem früheren kirchlichen Lehrbegriff entgegengesetzten übergehen", ein häretischer Wahn. Aus wahren Prämissen können auf gesetzmäßigem Wege nur wahre Folgerungen deduziert werden, wie ein Keim nur die seiner Art entsprechenden und keine anderen Blätter und Blüten treiben kann. Die Wahrheit ist nicht, wie der Modernismus will, wandelbar und relativ, sondern stetig und absolut. Die Kirche Christi besitzt weiterhin — der Beweis dafür ist nicht hier zu erbringen — in dem ihr verliehenen hl. Geist und den von

ihm inspirierten unfehlbaren Lehramt das sichere Charisma der Wahrheit, welches nicht zuläßt, daß eine geoffenbarte Wahrheit je verloren gehe oder ein Irrtum sich einniste. Der Entwicklungsprozeß, welcher bei anderen Religionen der Gefahr der Erstarrung ausgesetzt[1] ist oder durch äußere Faktoren von seiner geradlinigen Richtung abgelenkt werden kann und oft genug zur Selbstauflösung des Organismus geführt hat, wird in der Kirche durch das in ihr waltende göttliche Prinzip so dirigiert und reguliert, daß er ein organischer und teleologischer bleibt und niemals zu einer tödlichen Erkrankung oder Verkümmerung entarten kann. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß der in dem Promemoria angezogene vierte Punkt der Eidesformel den modernistischen Gedanken von der Relativität und Subjektivität der Wahrheit selbst, nicht bloß der Wahrheitserkenntnis, zur Voraussetzung hat und daß die Enzyklika „Pascendi", auf welche in dem Motuproprio „Sacrorum Antistitum" mit dem Modernisteneid immerfort Bezug genommen wird, sich ausführlich mit diesem Wahrheitsbegriff und Dogmabegriff auseinandersetzt, wird man diese Ausdrücke unschwer richtig deuten. Wenn in dem Eide betont wird, daß die Glaubenslehre stets in demselben Sinne und Gedanken überliefert worden sei, so liegt der Nachdruck, wie auch aus den folgenden Worten hervorgeht, darauf, daß sie nicht einen anderen, fremden, entgegengesetzten Sinn angenommen habe, wodurch aber nicht ausgeschlossen wird, daß sie einen anderen klareren, präziseren, schärfer umgrenzten Sinn hat annehmen können. Der Katechismus und ein vielbändiges Handbuch der Dogmatik enthalten dieselbe katholische von den Aposteln von Anfang an gepredigte Wahrheit.

2. Das Promemoria zieht nun einige konkrete Beispiele an, die nach Meinung des Anonymus dartun, daß dennoch eine Änderung der Glaubenslehre im Sinne einer Veränderung im Verlaufe der Geschichte stattgefunden habe. Es ist nicht zu verkennen, daß die dogmengeschichtliche Forschung überraschende und auf den ersten Blick verwirrende Resultate zutage gefördert hat, die zu einer Zeit, wo das Entwicklungsgesetz sich noch nicht in dem Gedankenkreis der Theologie Heimatrecht verschafft hatte, den Eindruck erwecken konnten, als sei wirklich die Identität des heutigen Glaubensbekenntnisses mit dem unserer altchristlichen Vorfahren nicht mehr zu erkennen. Aber schon nach den dargelegten Prinzipien dürfte sich ergeben, daß die angezogenen Beispiele keineswegs aus dem Rahmen einer organischen Entwicklung herausfallen. Es scheint mir im Gegenteil gerade aus diesen (und anderen) Beispielen hervorzugehen, mit welcher geradlinigen Sicherheit und triebkräftigen Fruchtbarkeit das übernatürliche Entwicklungsprinzip in der Kirchenlehre wirksam gewesen ist. Zum Einzelnen, insbesondere zum Nachweis des historischen Materials, muß hier freilich auf die einschlägige dogmenhistorische Literatur verwiesen werden.[2]

Der Glaube an die päpstliche Unfehlbarkeit (in dem hier als bekannt vorausgesetzten Sinne) ist neben der allgemein geglaubten Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopates der Kirche auch vor dem Vatikanischen Konzil so verbreitet gewesen, daß man, trotz einzelner abweichender Meinungen, von einer moralischen Einmütigkeit sprechen darf. Nichtsdestoweniger kann eine Lehre

[1] Die chinesische Volksreligion ist dafür ein Beispiel.

[2] Bei Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1873 ff., Herder, finden sich hierüber treffliche Ausführungen.

so lange noch Gegenstand der theologischen Diskussion sein und eine entgegengesetzte Anschauung vertreten werden, als keine dogmatische Definition vorliegt. Die abweichenden Ansichten deutscher Theologen und Bischöfe standen ziemlich isoliert da. Daß gerade in Deutschland der Entwicklungsprozeß in der Richtung einer allgemeinen Überzeugung vor dieser Lehre langsamer voranschritt und Reibungen zu überwinden hatte, ist zum Teil in den Nachwirkungen josefinischer und febronianischer Ideen begründet. Aber gegenüber der Einhelligkeit der gesamtkirchlichen Auffassung ist diese Abweichung nicht hoch anzuschlagen. Auch läßt sich nicht behaupten, daß Deutschland damals durch bedeutende Theologen hervorgeragt habe; die selbständigsten Geister waren von aufklärerischen Ideen angesteckt. Der Widerstand der deutschen Bischöfe gegen die Proklamierung des Dogmas erstreckte sich überdies mehr auf die Opportunität als auf die Wahrheit der Lehrverkündigung. Daß ein Theologe wie Bischof Martin noch anderer Ansicht sein konnte, muß freilich wundernehmen; indessen hat er wie jeder andere so lange das Recht der freien Meinung, als die Kirche nicht gesprochen; jedenfalls aber wird durch seine und einzelner anderer Bischöfe und Theologen abweichende Meinung die moralische Einheit des Glaubens der Gesamtkirche noch nicht durchbrochen. Es ist wahr, daß dieselben Stellen, welche den Primat beweisen, heute außerdem für das vatikanische Dogma in Anspruch genommen werden; das ist aber nichts Exorbitantes. Ein und dieselbe Stelle kann, tiefer ausgeschöpft, mehr beweisen, als sie nach ihrem nächsten und unmittelbaren Sinn enthält. Eine eingehendere Diskussion der Belegstellen aus Schrift und Tradition und die Betrachtung der Frage vom Standpunkt des Gesamtorganismus der Offenbarungslehre hat bei dem größten Teil der anfänglichen Gegner des Dogmas noch vor seiner feierlichen Definition den Widerspruch zum Schweigen gebracht. Wenn wirklich zu Döllingers Jugendzeit das Gegenteil von dem Infallibilitätsdogma gelehrt worden sein und wenn diese Auffassung damals in Deutschland allgemein gewesen sein sollte — falls die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe als Glaubenssatz behandelt, für den Papst aber nicht ausdrücklich die Unfehlbarkeit in Anspruch genommen wurde, so wäre das doch noch kein Gegenteil[1] —, so würde die Infallibilität damit noch keineswegs zu einem schlechthin „neuen Dogma“ gestempelt; neu ist an ihm nur die feierliche Proklamierung. Die Tradition zugunsten der päpstlichen Infallibilität ist so wuchtig (zahlreiche Konzilien, abendländische und morgenländische Väter, Papstbriefe, Synoden, die Auffassungen der Bischöfe, die Einhelligkeit der Theologenschulen[2]), daß man unbedenklich von einer kirchlichen Tradition von den Aposteln her sprechen kann, von wo an, wenn auch vielfach verborgen und zwischen Felsen und Geröll eingeengt, der kräftige Strom dieser Wahrheit von der Quelle bis zur Ausmündung in die kirchliche Definition durch das Vatikanum verfolgt werden kann.

[1] Wenn es z. B. heißt: der Papst ist unfehlbar, so oft er in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre für die ganze Kirche in Vereinigung mit der Gesamtheit der Bischöfe, nicht aber, wenn er allein als Oberhaupt der Kirche, eine Entscheidung gibt, so will das zunächst nur sagen: Die Unfehlbarkeit soll nur für den Papst in Verbindung mit dem Gesamtepiskopat als geoffenbarte dogmatische Wahrheit behauptet werden; bezüglich der Person des Papstes allein kann die Frage dahingestellt bleiben, braucht aber damit noch nicht negativ entschieden zu werden.

[2] Vgl. die einschlägige Literatur: z. B. Scheeben, Handbuch der Dogmatik IV 452, wo auf weitere Arbeiten verwiesen ist.

Auch die Lehren über das heilige Meßopfer und die Konsekration des Brotes und Weines sind von den Aposteln her in ihren Wesensbestandteilen stets in demselben Sinne überliefert worden, so daß niemals eine entgegengesetzte Anschauung von der Gesamtkirche festgehalten worden ist und daß sich die gegenwärtige Lehre keimhaft und in immer klarerer Entfaltung auch in der alten Kirche nachweisen läßt.[1] Dogmatisch festgelegt ist durch das Konzil von Trient in dessen Symbolum, daß „in der Messe Gott ein wahres, eigentliches und sühnendes Opfer für Lebende und Verstorbene dargebracht wird und daß in dem heiligsten Sakramente der Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich der Leib und das Blut zugleich mit der Seele und der Gottheit unseres Herrn Jesus Christus sei und daß eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weines in sein Blut stattfindet, welche Verwandlung die katholische Kirche Transsubstantiation nennt“; ferner, „daß auch unter einer Gestalt der ganze und unversehrte Christus und das wahre Sakrament empfangen werde“. Die angezogenen Untersuchungen von Rauschen stehen in keinem ihrer Ergebnisse mit diesen Lehren in Widerspruch. Wenn die einzelnen Elemente der Tridentinischen Lehre nicht sogleich schon im Anfang des Entwicklungsprozesses in klarer und eindeutiger Fassung wiedergefunden werden und wenn in einzelnen Gegenden und bei einzelnen Vätern des Altertums noch abweichende Lehren und Praxen nachweisbar sind, so wird dadurch der Fluß einer geradlinigen Entwicklung bis zur heutigen Erkenntnis und Praxis nicht durchbrochen.

Was die Epiklese im besonderen anbelangt, so kommt auch Rauschen nach eingehender Untersuchung zu dem Schluß, daß „die ältesten Väter ausschließlich und die späteren vorwiegend dem ganzen Eucharistiegebet (d. h. dem Gebetskomplex, der später die Epiklese mitumfaßte) die konsekratorische Kraft zuschrieben“.[2] Für die ersten drei Jahrhunderte ist nach ihm eine solche Epiklese im engeren Sinne überhaupt nicht nachzuweisen. „In dieser Zeit haben sich die kirchlichen Schriftsteller über den Augenblick, in welchem die Konsekration vor sich geht, wie es scheint, gar nicht ausgesprochen; sie begnügten sich damit zu sagen, daß nach Vollendung des großen Gebetes Brot und Wein der Leib und das Blut Jesu Christi geworden seien.“ Die weitere Entwicklung ging dahin, daß im 4. und 5. Jahrhundert das große Gebet zwei Höhepunkte hatte, nämlich den Einsetzungsbericht und die Epiklese; „damals schrieb man daher die Konsekration bald dem ganzen Gebete, bald den Einsetzungsworten, bald der Epiklese zu. Im Abendland aber gewöhnte man sich mehr und mehr, den Konsekrationsmoment im Aussprechen der Einsetzungsworte zu finden; da mit dieser Auffassung die Epiklese nicht in Einklang stand, hat man sie konsequenterweise allmählich beseitigt. Anders war es im Morgenland; hier schrieb man der Epiklese einen größeren Einfluß auf die Konsekration zu; die meisten ließen diese erst nach dem Aussprechen der Epiklese vollendet sein.“

Die Konsekration geschieht also tatsächlich durch die Einsetzungsworte, welche daher auch in allen Liturgien vorkommen. Die Epiklese, welches auch im einzelnen ihre Bedeutung gewesen sein mag,[3] kann als solche zur Konse-

[1] Vgl. Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten, 2. Aufl., Freiburg 1911, Herder.

[2] l. c. 125.

[3] Vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon IV 686 ff.

kration nichts beitragen. In einem früheren Stadium der Entwicklung mag der Moment der Konsekration, wie Rauschen annimmt, sich nach der Intention des Priesters gerichtet haben; da aber die Kirche die Gewalt hat, diese Intention zu determinieren, so steht es nunmehr, nachdem die Entwicklung zum Abschluß gekommen ist, dem Priester nicht mehr frei, der Epiklese eine konstitutive Bedeutung bei der Wesensverwandlung zuzuschreiben. Was den angeblichen Ausspruch des Papstes Gregor I. anbetrifft, wonach die Apostel mittels des Vaterunsers konsekriert hätten, so würde demselben, wenn er authentisch wäre, keine größere Auktorität zukommen, als diejenige, welche ihm ein einziger Gewährsmann, auch wenn dieser zufällig ein Papst ist, verleihen kann, ganz abgesehen davon, daß, wie Rauschen anschließend bemerkt,[1] für diese Auffassung sich keine ältere Quellennachricht beibringen läßt. Kurzum, läßt man das Gesetz organischer Entwicklung für das katholische Dogma gelten, so zeigt die Eucharistielehre der Neuzeit wohl eine schärfere Herausstellung des Wesentlichen, ein Ausscheiden und Abstoßen des Zufälligen durch die Kraft des substanziellen Lebensprinzips, aber keine Veränderung im Sinne einer Umwandlung oder Fälschung gegenüber derjenigen der Vorzeit. Die Schriftauslegung, die theologische Spekulation, beide geleitet von dem Geiste der Wahrheit, haben es vermocht, die Wahrheit immer reiner herauszuschälen und zeitgeschichtliche partikuläre Abweichungen zu überwinden. Es verdient außerdem noch hervorgehoben zu werden, daß diese Entwicklung in der abendländischen Kirche sich reiner, schneller und sicherer vollzogen hat als in dem seit dem Schisma vom Geiste der Wahrheit verlassenen und allmählich versandenden toten Arm des morgenländischen Kirchentums. Die abendländische Kirche hat trotz der zeitweilig angenommenen Epiklese immer geglaubt, daß der Priester durch die in der Person Christi gesprochenen Einsetzungsworte die Wesensverwandlung bewirkt. Manche Orientalen waren dagegen der Meinung, daß diese Worte eine bloß historische Bedeutung hätten, daß zwar Christus durch sie konsekriert habe, nicht aber der Priester durch sie konsekriere, daß dieser vielmehr erst durch die Bitte um Verwandlung im Anschluß an die Worte Christi diese auch tatsächlich vollziehe. Wenn die orientalische schismatische Kirche heute die Epiklese für absolut notwendig hält, so ist, wie Adolf Jasek[2] sagt, diese Lehre der orthodoxen Theologen verhältnismäßig neu und hat keine Begründung im kirchlichen Altertum, während man die Lehre der katholischen Kirche bis zu den ersten Jahrhunderten im Osten und im Westen zurückverfolgen kann.

Eine ähnliche Entwicklung hat die Lehre vom Bußsakrament durchgemacht. Unter Sakrament verstand man ursprünglich jede res sacra, eine heilige Sache oder Handlung. Im Verlauf der ordnenden, klassifizierenden und definierenden theologischen Spekulation verengt sich der Begriff immer mehr bis zu dem eines äußeren, von Christus eingesetzten Zeichens einer inneren Gnadenwirkung. Durch die Unterscheidung von den Sakamentalien ergab sich erst verhältnismäßig spät die Siebenzahl der Sakramente. Spender des Sakramentes der Buße ist nach Anordnung Christi nur der Priester; aber neben dem Sakrament der Buße gab und gibt es auch ein Sakramentale der Beichte, dessen Ausspendung nicht auf den Priester beschränkt ist. Die

[1] l. c. 112.
[2] Was ist die cyrillo-methodeische Idee? Velehrad 1911, 61.

Laienbeichte hat viele Jahrhunderte neben dem Sakrament bestanden, im Altertum von diesem wegen der Gleichheit des Namens und der Ähnlichkeit der Sache nicht immer mit Bewußtsein unterschieden; sie besteht in den klösterlichen Genossenschaften noch in der Form der öffentlichen Anklage vor dem Oberen oder der Oberin über äußere Verfehlungen gegen die Ordensregel fort, nicht als Sakrament, sondern als Akt der Tugend der Buße. Je mehr der Begriff des Sakramentes sich auf den heutigen Begriff einengte, desto mehr gewann das Sakrament gegenüber dem Sakramentale das Übergewicht und verdrängte letzteres bis auf den genannten Rest. Da ferner vor dem vierten Laterankonzil von 1215 noch keine allgemein angenommenen Kirchengesetze über die Häufigkeit des Sakramentenempfanges bestanden und derselbe viel mehr ein freiwilliger Akt des Bußeifers als ein Gegenstand kirchlicher Forderung war, so begreift sich leicht, wie zuzeiten das Bewußtsein eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Sakrament und Sakramentale der Beichte nicht aufkommen konnte. Daß auch über die Art der Reue beim Sakrament sich noch keine einheitliche Lehrmeinung herausgebildet hatte, mag nur beiläufig erwähnt werden. Demnach besteht der Satz auch für die Vorzeit zu Recht, daß die Buße als Sakrament in dem heutigen Sinne des Wortes nur von dem Priester gespendet worden ist.

Die Galileifrage ist bereits so oft Gegenstand der Klarstellung gewesen, daß es eines weiteren Eingehens auf die sich daran anschließenden Anklagen gegen die Kirche oder die aus ihr sich erhebenden Glaubensbedenken nicht mehr bedürfen sollte. Ich verweise nur auf Grisar, Galileistudien, Historisch-theologische Untersuchungen über die Urteile der römischen Kongregationen im Galileiprozeß, Regensburg 1882. „Man mag bedauern," sagt Schanz,[1] „daß seiner wissenschaftlichen Überzeugung, wenn sie auch nur eine unreife, anfechtbare Meinung oder Konjektur war, Gewalt angetan wurde; aber die Richter haben wenigstens die Entschuldigung für sich, daß sie das Opfer eines allgemeinen philosophischen Irrtums und einer alten theologischen Meinung geworden sind. Die schwierigen Zeitverhältnisse ließen jede Neuerung gefährlich erscheinen, welche mit der Auktorität in Konflikt kam." Die Kirche, d. h. die kirchlichen Personen teilten selbstverständlich die Anschauungen ihrer Zeit in naturwissenschaftlichen Dingen. Freilich gab die Bibel in der damaligen Auslegung dieser Anschauung einen scheinbaren Rückhalt. Es handelte sich keineswegs um eine Glaubenslehre, mochte das Richterkollegium auch noch so wenig imstande gewesen sein, die naturwissenschaftliche Frage von der Theologie zu trennen. Jedenfalls ist das Richterkollegium nicht die Kirche. Das Urteil stützt sich formell nicht einmal auf eine eigentliche Häresie, sondern auf den Verdacht derselben, weil es sich nicht um eine Schriftlehre, sondern um eine, wie man meinte, mit ihr zusammenhängende, um eine von der Bibel nicht gelehrte, sondern vorausgesetzte naturwissenschaftliche Wahrheit handelte. Abgesehen ferner davon, daß die Sentenz nur von sieben der zehn Mitglieder des Richterkollegiums unterzeichnet ist und nicht die Unterschrift des Papstes trägt,[2] ist sie nur als ein Dekret der Inquisition zu betrachten, deren Entscheidungen nicht die Prärogative der Infallibilität zukommt. Man muß

[1] Kirchenlexikon V 41.

[2] Auch diese Unterschrift würde das Dekret noch nicht zu einem unfehlbaren machen, wenn der Papst nicht außerdem ausdrücklich seine Unfehlbarkeit geltend machte.

Schanz beipflichten, wenn er sagt: „Nirgends hat der böse Wille der Kritik und die zuweit gehende bona fides in der Verteidigung den Fragepunkt mehr verwirrt."[1]

Ein Paradigma für die organische Entwicklung des Dogmas ist die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens. Hier lassen sich die verschiedenen Stadien in dem Wachsen und Werden des Dogmas aus den in Schrift und Tradition liegenden Keimen am deutlichsten verfolgen, wie die Lehre zunächst hinter der Wahrheit von der Allgemeinheit der Erbschuld zurücktritt, dann sich in diejenige von der vollkommenen Sündelosigkeit der Gottesmutter verbirgt, wie sie dann als Kontroverse aus dem weiteren Rahmen dieser Lehre heraustritt, wie die angesehensten Theologen und Theologenschulen für und wider streiten, wie die Überzeugung von ihrer Wahrheit, mit immer wuchtigeren Gründen gestützt, sich zum Gemeingut der Theologie und Kirchenlehre und der Volksfrömmigkeit durchringt und so endlich für die letzte formelle Besiegelung durch die dogmatische Definition von 1854 reif wird. Für die Darstellung des Werdeganges dieser Entwicklung muß ich auf die spezielle Literatur verweisen, insbesondere auf Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik III § 279 b, 539–558.

Mit der Lehre von der Trinität, von der realen Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie, von der hypostatischen Union, vom Primat des römischen Bischofs, vom Fegfeuer und von der Hölle, von den Sakramenten, von den verschiedenen Ordines des Priestertums verhält es sich ähnlich. Allenthalben zeigt uns die Geschichte der Theologie und des Dogmas das übernatürliche Entwicklungsprinzip in Verbindung mit den natürlichen Faktoren der spekulativen und apologetischen Arbeit am Werke, anregend und belebend, assimilierend und abscheidend. Dieser Prozeß wird erst mit dem Ende der theologischen Wissenschaft sein Ziel erreichen, wenn das Senfkörnlein ausgewachsen und zu einem Baume geworden ist und wenn der Sauerteig der katholischen Wahrheit den ganzen Teig des natürlichen Menschtums durchsäuert hat. Gerade der Entwicklungsgedanke zeigt uns, wie die Offenbarung Gottes an die Menschen kein totes Kapital, sondern ein fruchtbarer Mutterboden ist und keine Erstarrung der Erkenntnis, sondern ihr Geist und ihr Leben bedeutet. Diese Wahrheit ist nie so klar eingesehen worden als in der Gegenwart, wo das naturwissenschaftlich-biologisch orientierte Denken sich auch der Philosophie und der Offenbarungswissenschaften bemächtigt hat. Man hatte sich, ehe das historische und biologische Interesse erwacht war, allzusehr daran gewöhnt, nur das Sein zu sehen und nicht das Werden, und zu glauben, es sei auch in dem Besitzstand des Glaubens alles so gewesen wie heute; freilich hat die Kirche stets sich im Besitz des ganzen depositum fidei befunden, aber es bedurfte der orientierenden und forschenden Arbeit von Jahrhunderten, sich der Einzelobjekte dieses Besitzes auch bewußt zu werden. Daraus begreift sich auch das anfängliche Befremden nicht bloß der Laienwelt, sondern auch der Forscher selbst, als die Dogmengeschichte ihnen über den wahren Befund die Augen öffnete. Bei einer tieferen Betrachtung aber muß dieses Befremden der Bewunderung darüber weichen, wie das göttliche Lebensprinzip in der Kirche sich mit den menschlichen Voraussetzungen liebevoll verbunden hat, um jenen herrlichen, einheitlichen, gesunden Organismus der

[1] l. c. V 43.

katholischen Glaubenslehre erwachsen zu lassen. Nachdem uns einmal diese Erkenntnis aufgeleuchtet ist, möchten wir sie nicht mehr missen und freuen uns ihrer als eines Prinzips des Wachstums und Fortschritts der theologischen Wissenschaft und der religiösen Praxis. Hier tritt uns einerseits das Menschenwürdige der göttlichen Offenbarung entgegen und wird der Einwand aufs kräftigste zurückgewiesen, als bewirke eine übernatürliche Offenbarung die Erstarrung des Denkens und richte einen Grenzwall gegen den religiösen Fortschritt auf, anderseits aber wird die der göttlichen Weisheit würdige Pädagogik ins Licht gestellt, die sich liebevoll zu der Menschheit herabläßt, um sie zu belehren und zu erziehen, sie aber auch zum Selbsttätigsein und Finden anleiten will und ängstlich wacht, daß der Zögling sich nicht in falsche Gedankengänge verirre. Mag auch ein einzelner Schüler mangelhafte und verkehrte Auffassungen hegen, das Charisma des Geistes Gottes bürgt für eine gesunde organische Entwicklung der sich stets durchringenden und siegreich erweisenden geoffenbarten Wahrheit.

III.

Die Bedenken des „Promemoria" gegen die formale Seite des Eides verraten den Juristen, und in der dem Juristen geläufigen Eidesauffassung liegt auch ihre Schwäche. Die Lösung dieser Schwierigkeiten wird mit dem zusammentreffen, was Kiefl in seinem im Auftrage des Kgl. Bayr. Staatsministeriums des Inneren für Kirchen- und Schulangelegenheiten erstatteten Gutachten[1] über diesen Punkt ausgeführt hat.

Der Eid auf ein Glaubensbekenntnis hat zum Gegenstand eben diejenigen Glaubenslehren, deren Bekenntnis verlangt wird oder von dem Schwörenden dokumentiert werden soll. Damit scheiden als unmittelbarer Gegenstand des Schwures von vornherein alle diejenigen Materien aus, welche nicht den Charakter der Lehre haben, also beispielsweise disziplinäre Maßregeln, Gesetze und Verordnungen, selbst alle diejenigen Sätze, welche nicht um ihrer selbst willen, sondern als Unterlagen oder Beweismittel für die zu bekennende Lehre in der Bekenntnisformel enthalten sind. Diese Auffassung ist dadurch auch von dem Dekret vorausgesetzt, daß die Bekenntnispunkte nacheinander in gedrängter Fassung aufgezählt sind. Bezüglich alles übrigen hat der Eid nicht die Tendenz einer Bindung des Gewissens inbezug auf die innere Glaubenszustimmung. Viel weniger ist damit die theologische Wissenschaft auf ein bestimmtes erkenntnistheoretisches System, etwa das scholastische, festgelegt. Hinsichtlich der praktischen Maßnahmen hat der Eid nur promissorischen Charakter, d. h. er verlangt und leistet die Unterwerfung des Handelns gegenüber diesen Maßnahmen, insoweit und solange sie von der gesetzgebenden kirchlichen Oberbehörde festgehalten werden. Eine innere Zustimmung zu diesen Maßnahmen hinsichtlich ihrer Begründung oder ihres absoluten Wertes wird damit im Prinzip nicht gefordert.

Der Anonymus hat recht mit seiner Forderung, daß der Schwörende vor allen Dingen genau wissen müsse, was er beschwört; er nimmt Anstoß daran, daß diese Forderung bei dem großen Umfange der Enzyklika „Pascendi", zu der noch das Dekret „Lamentabili" hinzukomme, nicht bei allen zur Eidesleistung Verpflichteten als erfüllt angenommen werden könne.

[1] Kempten 1912, Kösel, 9 ff.

Freilich kann nicht erwartet werden, daß jeder Geistliche eine detaillierte Kenntnis des Gesamtinhaltes der antimodernistischen Erlasse besitzt, zumal bei aller Klarheit und Eindeutigkeit der Thesen in Einzelfragen selbst unter den Fachtheologen noch Kontroversen bestehen. Über das jedoch, was Gegenstand und Zweck der eidlichen Versicherung ist und was innere Glaubenszustimmung verlangt, wird jeder der Betroffenen eine hinreichende Kenntnis sich zu verschaffen imstande gewesen sein, ja es muß vorausgesetzt werden, daß er sie auf Grund seiner theologischen Schulung besitze. Er müßte ein Häretiker sein, wenn er seine innere Zustimmung zu einer der zu beschwörenden Lehren versagte. Es wird außer demjenigen, was auch bereits im Tridentinischen Glaubensbekenntnis enthalten ist, nichts weiter verlangt als die Verwerfung erkenntnistheoretischer und metaphysischer Systeme, mit denen der katholische auf der Auktorität beruhende Glaube prinzipiell unverträglich ist. Ein Agnostizismus im Sinne der modernistischen Lehre, ein Evolutionismus, der die Wahrheit selbst in seinen Bannkreis zieht, ein Immanentismus, der die Offenbarung nicht von außen an die Menschheit herantreten, sondern aus ihm allein hervorwachsen läßt, läßt sich nicht reimen mit einer autoritativen Offenbarung, einer absoluten Wahrheit und einer supernaturalen Religion. Der Eid will nur die Grundlagen schützen, auf denen die katholische Wahrheit sich aufbaut, und wer diese Wahrheit bekennt, darf sich nicht zu einem Systeme bekennen, welches zu einer solchen Grundlage prinzipiell untauglich ist. Wenn man daher einmal von allem dem, was an den päpstlichen Erlassen nicht unmittelbar lehrhafter Natur ist, abstrahiert, so gibt es keinen Geistlichen, der nicht eine „volle Kenntnis“ dessen besäße, wozu eine eigentliche innere Glaubenszustimmung durch die eidliche Erklärung von ihm verlangt wird. Der Eid erweitert nicht den Umfang der Glaubenslehre, sondern fügt zu der schon bestehenden Verpflichtung eine neue hinzu, ähnlich wie jemand durch ein Gelübde sich zur Übung einer Handlung neuerdings anhalten kann, die schon ohnehin auf Grund göttlichen oder kirchlichen Gebotes pflichtmäßig ist. Die Zustimmung zu den Maßnahmen des Dekretes ist keine Zustimmung des Urteils, sondern eine Zustimmung des Gehorsams, die in der von jeder Obrigkeit gegenüber ihren Untergebenen verlangten Unterwerfung ihre Analogie hat. Wenn diese Zustimmung bei dem Katholiken eine subjektiv vertrauensvollere ist, ein adhaerere toto animo, so liegt das daran, daß der Katholik auf Grund anderer Erkenntnisquellen die begründete Garantie hat, daß ihm nichts zu beschwören zugemutet wird, was nicht mit der christlichen Wahrheit, deren Hüterin die oberste Lehr- und Hirtengewalt ist, übereinstimmt; er vertraut, daß letztere auch außerhalb der Sphäre, in der ihr Infallibilität zukommt, an dem Charisma der Wahrheit teilnimmt und sich nicht zu temerären Verlautbarungen und Maßregeln fortreißen lassen wird. Wenn auf verschiedene in der Eidesformel enthaltene Unklarheiten und mangelnde Präzision hingewiesen wird, so gilt das jedenfalls nur in geringem Maße von den Punkten, auf die es unmittelbar abgesehen ist, die im Gegenteil an Schärfe und unentrinnbarer Eindeutigkeit nichts zu wünschen übriglassen. Das schließt nicht aus, daß die wissenschaftliche Diskussion in der Auslegung des Einzelnen Material genug vorfindet.

Wenn die durch den Eid getroffene Theologie — es ist am allerwenigsten die streng wissenschaftliche und die katholische — nicht so tief gefühlt hätte, daß die Dekrete ihren innersten Nerv, nämlich die erkenntnistheoretische und

metaphysische Grundlage bloßlegten, wäre der Widerstand und die stellenweise künstlich entfachte und genährte Beunruhigung weniger lebhaft gewesen; aber es steht zu hoffen, daß eine leidenschaftslose Betrachtung der Sachlage nach und nach wenigstens in unseren eigenen Reihen zur Verständigung führen wird. Vielleicht wird sogar einmal die Überzeugung allgemein werden, daß die Enzyklika „Pascendi" eine der heilvollsten Kundgebungen des Papsttums gewesen, und daß der Modernisteneid als die Konsequenz des Widerstandes gegen die Enzyklika eine, wenn auch schmerzende, so doch heilende Operation bedeutete. Inwieweit auch für unsere deutsche Theologie eine solche Operation notwendig war, und ob uns die durch die Aufpeitschung konfessioneller Leidenschaften hervorgerufene gewaltige Erschütterung hätte erspart werden können, steht hier nicht zur Diskussion.



Sozialdemokratische Arbeiter über ihr Verhältnis zu Christentum und Kirche.

Ein Beitrag zur Psychologie des vulgären Atheismus.

Von Dr. Wilh. Schwer, Köln.

1. Über die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion oder, konkreter gesprochen, zum Christentum gleichviel welcher Bekenntnisform, kann es schon längst keine ernsthafte Meinungsverschiedenheit mehr geben. Allerdings ist die Partei als solche jeder Entscheidung dieser Frage bis heute aus guten Gründen vorsichtig aus dem Wege gegangen. Selbst die oft ungenau zitierte Forderung des Erfurter Programms „Erklärung der Religion zur Privatsache" ist, im textlichen Zusammenhang betrachtet, offenbar nichts anderes als der bekannte Antrag auf Trennung von Kirche und Staat. Dagegen besagt sie über das Verhältnis der Sozialdemokratie zur Religion gar nichts und ist deshalb, beiläufig bemerkt, eine ziemlich ungeeignete Waffe, um damit, wie es im Tageskampfe auch auf unserer Seite nicht selten geschieht, religionsfeindliche Ausfälle einzelner sozialdemokratischer Persönlichkeiten oder Organe zurückzuweisen.

Nichtsdestoweniger empfindet man auch in sozialistischen Kreisen diese parteioffizielle Reserve als eine Inkonsequenz, um nicht zu sagen eine Unehrlichkeit. Das beweisen die Jahr für Jahr sich wieder erneuernden Versuche, den allgemeinen Parteitag für eine offene Kampfansage an das Christentum scharfzumachen. Freilich stets ohne Erfolg.[1] Hier stehen die Rücksichtslosen, die Ehrlichen, gegen die Vorsichtigen, die Taktiker. Zweifellos sind die ersteren im Recht. Nicht nur Ablehnung, sondern rücksichtslose Bekämpfung des Christentums ist die unabweisbare Konsequenz des als Weltanschauung gefaßten und durchgedachten Sozialismus. In schärfster Opposition zum Christentum ist er geworden; mit dem nackten Atheismus im Bunde beginnt

[1] Auch auf dem diesjährigen Parteitage zu Chemnitz sind die in größerer Anzahl als je zuvor eingegangenen antireligiösen Anträge sämtlich in letzter Stunde wieder „zurückgezogen" worden.

er schon in den 40er Jahren des verflossenen Jahrhunderts seine Propaganda in der Schweiz. Antichristlich, atheistisch ist die auf der materialistischen Geschichtsauffassung aufbauende Philosophie eines Marx und seiner Schule. Atheisten sind bis zum heutigen Tage fast alle seine Führer, mögen sie es offen zugeben, mögen sie sich zu einer für unsere Begriffe völlig unzulänglichen Art von „Religion" bekennen. Endlich die sozialistische Literatur, die Parteiblätter, die Gewerkschaftspresse: wie ein giftiger Hauch von Abneigung und Haß gegen Christentum, Offenbarung und Kirche weht es daraus dem Leser entgegen. Das Christentum ist der große Hemmschuh des Fortschritts, sein Dogma der gefährlichste Feind der wahren Wissenschaft und Freiheit. Mit seiner „göttlichen Weltordnung" beschwichtigt es die aufmurrenden Armen und Bedrückten, mit seiner Jenseitshoffnung betrügt es sie um die Güter dieser Welt. Kirche und Klassenstaat sind zur Entrechtung und Knechtung des arbeitenden Proletariates miteinander verbündet: wer die Junker verdammt, muß auch die Pfaffen hassen.

Das ist, in allen Tonarten und Modulationen variiert, die Predigt des neuen Evangeliums von der kommenden Völkerbefreiung. In Flugblättern und wissenschaftlich aufgeputzten Broschüren, deren turmhohe Flut man nicht mehr übersieht; in einer Presse, die ihre Abonnenten nach Hunderttausenden, ihre Leser nach Millionen zählt und die Frauen nicht weniger wie die Jugend zu finden gewußt hat; in Versammlungen, daheim, in der Fabrik und auf der Werkstatt wird dieser Kampf gegen Lehre und Einrichtungen des Christentums auch bei uns in Deutschland bereits im zweiten Menschenalter geführt.

Mit welchem Erfolge? Wie hat diese 50jährige Zerstörungsarbeit in der Arbeiterwelt gewirkt? Wie sieht es heute in religiöser Beziehung im Herzen derjenigen aus, die sich äußerlich zur Sozialdemokratie bekennen und von ihr für sich selbst oder doch für eine kommende Generation eine bessere Zukunft erhoffen?

Wir treten mit dieser Frage an die Ergebnisse einer Umfrage heran, die Adolf Levenstein in den Jahren 1907–11 unter sozialdemokratischen Arbeitern veranstaltet hat und nunmehr in einem umfangreichen Bande gesichtet und geordnet vorlegt.[1]

Dem Fragebogen als Vermittler psychologischer Erkenntnisse pflegt man im allgemeinen nicht allzuviel Vertrauen entgegenzubringen. Man weiß – besonders eine gewisse Tagebuch-Literatur liefert immer wieder Beweise dafür – wie selten sich der Mensch ganz natürlich gibt, wenn er über eigene Empfindungen und Erlebnisse schriftlich aussagen soll. Schon unter dem Einfluß der Frage wird das Urteil befangen und die schriftliche Fixierung nimmt ihm vollends den letzten Rest von Wahrheit und Natürlichkeit. Dieser Schwierigkeiten, die sich noch wesentlich vermehren, sobald sich Individuen verschiedener sozialer Stufen in Frage und Antwort gegenüberstehen, ist sich auch Levenstein voll bewußt. Er kennt die Eigenschaften der „Kollektivseele", in der die bewußte Persönlichkeit des einzelnen untergeht. Er weiß, daß mancher urwüchsige Plauderer ein steifer Formelkrämer wird, dem die Gedanken gerinnen und erfrieren, sobald er die Feder zur Hand nimmt; daß besonders

[1] Adolf Levenstein, Die Arbeiterfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologischen Seite des modernen Großbetriebes und der psychophysischen Einwirkungen auf die Arbeiter. München, Ernst Reinhardt 1912, S. 323 ff.

der Arbeiter „gleich vielen primitiven Naturen leicht in eine andere Hülle kriecht, wenn er dem Menschen einer anderen Klasse gegenübertritt". In der ausgesprochenen Absicht, diese Gefahren so viel wie eben möglich zu paralysieren, ist er an seine Rundfrage herangegangen, und man muß ihm das Zeugnis geben, daß er sich keine Mühe hat verdrießen lassen. Er hat die Fragen so einfach als möglich formuliert, hat seine 8000 Fragebogen auf den verschiedensten Wegen in die Hände der zu befragenden Arbeiter zu bringen gewußt und daneben eine Privatkorrespondenz von 4846 (!) Briefen nicht gescheut, um zu einigermaßen befriedigenden Resultaten zu gelangen. 5040 von 8000 ausgegebenen Erhebungsformularen sind auf diese Weise ganz oder zum Teil beantwortet wieder an ihn zurückgelangt. Dieses Ergebnis bleibt, mag man inhaltlich noch so viele Abstriche und Einschränkungen im oben angedeuteten Sinne zu machen geneigt sein, gewiß im ganzen und einzelnen bedeutungsvoll genug, um nach seiner religiös-ethischen Seite hin auch von uns gewürdigt zu werden.[1]

Zuvor einige Worte über die gewerkschaftliche und politische Richtung sowie über Beruf und Wohnsitz der Befragten. Die Untersuchung erstreckte sich nur auf politisch-sozialdemokratisch und freigewerkschaftlich organisierte Arbeiter, und zwar Bergarbeiter aus dem Ruhr-, Saar- und schlesischen Gebiet, Textilarbeiter aus Berlin und Forst i. Lausitz, endlich Metallarbeiter aus Berlin, Solingen und Oberstein a. Nahe. Über Alter, Kinderzahl, Arbeitszeit und Wochenverdienst werden wir bei jedem einzelnen Arbeiter unterrichtet; irgendwelche Angaben über ihre Konfession dagegen sucht man selbst bei der unten zu besprechenden religiösen Frage vergebens. Wir sind also auf Rückschlüsse aus den Antworten angewiesen, die jedoch nur selten zum Ziele führen. Außerdem kann man wohl im allgemeinen sagen, daß bei den Industriearbeitern aus Berlin, Forst, Solingen und Oberstein das protestantische Bekenntnis überwiegen wird, während unter den Bergarbeitern aus Schlesien, von der Ruhr und Saar, die zusammen mit 2084 Fragebogen vertreten sind, auch nicht wenige Katholiken sich befinden dürften.

2. Ungefähr am Ende einer langen Reihe von etwa zwanzig Fragen steht diejenige, die uns im folgenden beschäftigen soll; die übrigen ziehen wir nur nach Bedarf zur Erklärung und Ergänzung bei. Sie lautet:

„Glauben Sie an den lieben Gott, oder sind Sie, und aus welchen Gründen, aus der Landeskirche ausgetreten?"

Das Ergebnis zunächst summarisch. Auf 1537 Fragebogen, d. h. fast einem Drittel der eingegangenen, ist die Frage überhaupt unbeantwortet geblieben. Die übrigen 3503 Arbeiter haben geantwortet und sich zum Teil auch über ihre Gründe mehr oder minder ausführlich geäußert. Von ihnen

glaubten an Gott	668
glaubten nicht an Gott . . .	2530

[1] Ein ähnlicher Versuch liegt einem Vortrage zugrunde, den Martin Rade im Jahre 1898 auf dem 9. Evangelisch-sozialen Kongreß zu Berlin gehalten hat („Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter", Göttingen 1898). Doch ist bei ihm die Zahl der Befragten zu klein, um allgemeine Schlüsse aus den Ergebnissen ableiten zu können. Zudem stehen die meisten Antworten inhaltlich und formell offenbar ziemlich hoch über dem Durchschnitt, wie sich aus dem Vergleich mit Levensteins Arbeiterbriefen ohne weiteres ergibt.

Die Zahl derjenigen, die sich als gläubig bezeichnen, überwiegt im Verhältnis von 207 : 126 bei den schlesischen Bergarbeitern und im Verhältnis von 124 : 43 bei den Metallarbeitern aus Oberstein. Bei allen anderen Kategorien bilden die Ungläubigen die erdrückende Majorität.

Etwa 140 der eingegangenen Antworten werden im Wortlaut mitgeteilt. Davon enthalten rund 90 – 100 das klare Bekenntnis totalen Unglaubens. Weitere 15 bekennen sich als gottgläubig, die übrigen schwanken. Es wird gelingen aus dem erstgenannten einzelne Gruppen, natürlich nicht mathematisch genau, sondern in allgemeinen Umrissen, auszuscheiden, um dadurch den Motiven der Antwortenden näherzukommen.

Eine erste Gruppe würden bilden die Gedankenlosen. Ihre Zahl ist bedenklich groß. Es sind diejenigen, die „Ja" oder „Nein" schreiben, um eben etwas zu schreiben; oder weil sie sahen, daß ein Freund oder Kollege auch „Ja" oder „Nein" schrieb; diejenigen, die sich als Atheisten bezeichnen aus Denkfaulheit oder Bequemlichkeit, oder aus Ärger, oder um damit zu renommieren oder zu protestieren. Es ist die „Massenschicht", wie der Verfasser sie nennt, die urteils- und willenlos dem Einflusse ihrer jeweiligen Umgebung unterliegt. Es ist die „Schicht der Seelisch-Toten, die allen Lebensäußerungen ganz apathisch gegenübersteht, die man ebensogut in einen Käfig stecken und füttern könnte". „Ja und Nein", – „Ich weiß nicht", – „Mir gleich", – „Erstens gibts keinen, zweitens sein[1] die hohen Steuern", – „Ich habe überhaupt keinen Bedarf an Gott", – „Macht auf mich keinen Eindruck mehr" –, so geht es fort bis zu den abgeschmacktesten und verbrauchtesten Plattheiten, wie: „Ich glaube, daß ein paar Pfund Rindfleisch eine gute Brühe geben, sonst nichts" u. a. m. Dieser Kategorie gehört wohl auch die übergroße Mehrzahl der 3000 Antworten an, die nicht im Wortlaut wiedergegeben werden, weil sie absolut nichts Individuelles bieten. Für die Kenntnis der Massenpsyche sind allerdings auch diese von Bedeutung und für die Seelsorge sogar von recht traurigem Interesse. Wird sie nicht gerade in dieser traurigen, stumpfsinnigen Apathie, die bereits auf nichts Höheres mehr reagiert, je länger destomehr ein Hindernis zu überwinden haben, das viel zäher ist, als selbst der durch Mißverständnisse, widrige Lebensschicksale, Mangel an Erziehung oder durch Verführung erzeugte Unglaube? Wird sie in ihrem eigensten Interesse gleichgültig zuschauen können, wenn immer weitere Tausende von der endlosen, eintönigen, freudlosen Arbeit und der häuslichen Not wie von zwei Mühlsteinen geistig langsam zermürbt und zerrieben werden? – Die Konsequenz werden wir weiter unten zu ziehen haben.

Eine zweite Gruppe nenne ich mit dem Verfasser die Verbildeten. Dieser Typ ist jedem bekannt, der mit Arbeiterkreisen in Berührung gekommen ist. Sie haben gelesen, – unglaublich oft wieviel und was alles. Sie haben seit Jahren das sozialistische Parteiorgan von der ersten bis zur letzten Zeile studiert und keine Partei- oder Freidenkerversammlung versäumt. Deren stets wiederkehrende Schlager und Phrasen sind ihnen in Fleisch und Blut übergegangen, und sie operieren damit an jeder passenden und unpassenden Stelle. Ihre Leidenschaft ist das Diskutieren, ihre Lieblingswaffe irgendein

[1] Die orthographischen und grammatischen Fehler hat der Verfasser mit Recht unverbessert gelassen; sie sind oft in ihrer Art für die geistige Verfassung des Schreibenden nicht weniger charakteristisch als die Handschrift, die leider nicht wiedergegeben werden kann.

aufgegriffenes Zitat. Sie stellen zur Gemeinde der Arbeiter-Atheisten vielleicht das stärkste Kontingent. Einige Antworten, die hierher gehören:

„Bin im Bunde der Gnostiker."

„Stehe auf dem Standpunkte der Monisten."

„Ich sage mit Heinrich Heine: Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen."

„Im Stillen verehre ich die Urkraft der Welt, zweifle aber an einer Gottheit, wie sie mir als Kind eingeimpft wurde."

„Ich glaube nicht an Gott und an ein höheres Wesen, und habe mir das Wort Kants eingeprägt: Über mir sind die Sterne und in mir das moralische Gesetz."

„Jetzt nach langem Jahren habe ich die felsenfeste Überzeugung, daß die Menschheit einen Ursprung hat, daß der Mensch ein Atom – aber inniger gesagt – ein Kind der ewigen Liebe und Kraft, ein Kind des Welt umschlingenden Hoheitsbewußtseins ist" (!)

Man wird die Geister, welche in diesen Köpfen spuken, noch besser verstehen, wenn man hier zum Vergleich die Antworten heranzieht, die auf die Schlußfrage des Erhebungsformulars eingegangen sind: „Welche Bücher haben Sie gelesen?". Da figurieren nicht nur sämtliche Klassiker, nicht nur Marx, Engels, Lassalle, Stirner und Bebel, nicht nur Darwin, Büchner, Haeckel und Bölsche; sondern auch Kant, Schopenhauer, Feuerbach, Herwegh, Hartmann, Nietzsche, Tolstoi und viele andere. Manches aus diesem Kapitel verdient eine besondere Untersuchung, z. B. die eigentümliche Anziehungskraft, die Nietzsche mit seinem aristokratischen Herrenmenschentum auf den Arbeiter ausübt. Welche Konfusion muß diese „rudis indigestaque moles des roh verschlungenen Krauts und Kohles", um mit F. W. Weber zu reden, im Kopfe eines einfachen Mannes anrichten! Dabei soll aber nicht verkannt werden, daß oft auch ein Gutteil ehrlichen Bildungs- und Wissensdranges hinter dieser planlosen, irregeleiteten Lesewut steckt. Vielleicht könnte sogar manchem wohlsituierten bürgerlichen Leihbibliotheksbenutzer, der von seinem goldenen Überflusse nie etwas für den Ankauf eines guten Buches oder für eine gediegene Zeitschrift übrig hatte, ein wenig die Schamröte aufsteigen, wenn er sich einem Weber mit drei Kindern gegenübersieht, der von seinem Wochenlohn von sage und schreibe 20 Mark im Laufe der Jahre 800 Mark für Bücher erspart hat! Oder dem 24jährigen Former, der bereits eine „Hausbibliothek von 488 kleineren und größeren Werken und Büchern" sein Eigen nennt.

Allerdings ist es nur ein kleiner Teil der Arbeiter, der in seinen kärglichen freien Stunden über solchen Büchern sitzt. Viele andere erzählen mit derselben Offenheit, daß sie gar nichts gelesen haben, oder nur Romane, die „Gartenlaube" oder „Die schöne Matuschka". Natürlich fehlen auch nicht der „Pfaffenspiegel", „Wider die Pfaffenherrschaft" und die anderen berüchtigten Inventurstücke sozialdemokratischer Volksbibliotheken. Als Niederschlag dieser Lektüre und als Frucht der bekannten chronique scandaleuse der Parteipresse sind unschwer folgende Antworten zu erkennen:

„Glaube an keinen lieben Gott, höchstens an ein höheres Wesen, und von Kirche halte ich überhaupt nichts, denn was Bibel und Pfaffen lehren nenne ich Quatsch und Verdummung."

„Ich trete aus der Kirche aus, weil ich mich von den Pfaffen nicht verkohlen lassen will."

„Halte den Alkohol nebst Pfaffen und Kapitalisten für den größten Feind der Arbeiterschaft."

Insofern in die letzten Urteile wenigstens etwas von eigener Erfahrung und Beobachtung, wenn auch in arger Verzerrung, hineinfließt, führen sie uns zu einer weiteren Gruppe hinüber: zu den Irregewordenen. „Immer kehrt es wieder", schreibt Levenstein in den einführenden Bemerkungen: „Ich versichere Ihnen, daß ich nur durch die Widersprüche in der Bibel und durch die Eigenschaften, die man dem göttlichen Wesen angedichtet, die aber mit der Wirklichkeit nicht im geringsten harmonieren, von dem Glauben an einen persönlichen Gott abgefallen bin." Man wird irre an der Wahrheit der biblischen Offenbarung, weil man in der Bibel Irrtümer und Widersprüche zu entdecken glaubt, für die man keine Lösung weiß:

„Gott ist Gott! Gott ist allmächtig! Er schuf nach der Bibel die Welt in 6 Tagen durch wenige Worte. Dadurch daß er 6 Tage hindurch wenige Worte sprach war es mit seiner Allmacht vorbei; denn am 7. Tage ruhte er aus."

„Da im Walde kommt man ins griebeln und find es erst richtig heraus, daß alles nicht so ist wie es die Biebel lehrt. Das es alles nur die Natur macht und keinen Gott hat."

„Durch Dodels Schrift ‚Moses oder Darwin?' erhielt mein Glauben an Gott den Gnadenstoß."

Übrigens ist es leicht verständlich, daß auch von den hierhergehörenden Antworten viele nur wenig originalen Wert haben. Überall entdeckt man die Spuren einer gewissen populären Literatur, die den Kampf gegen die Bibel bald unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit, bald offen mit den gemeinsten Mitteln des Verspottens und Lächerlichmachens führt. Umsonst kehren auch unter den gelesenen Büchern nicht immer die Namen Darwin, Haeckel, Büchner wieder.

Viel mehr persönliches Beobachten und Erleben spricht aus den Antworten solcher, denen der Vergleich zwischen ihrer eigenen erbärmlichen Lage mit dem Wohlleben anderer zum Stein des Anstoßes geworden ist. Hier tut das in der sozialdemokratischen Presse so beliebte Spötteln über die „göttliche Weltordnung" das Seinige dazu, um diese Wunden immer wieder aufzureißen.

„Zwar bin ich aus der Kirche noch nicht ausgetreten, aber ich glaube an den Gott nicht mehr, der seine Ebenbilder so jämmerlich im Stich läßt. Der Himmel hat uns die Erde verdorben."

„Der liebe Gott hat mir in meiner Jugend soviel zuleide getan und mir auf dem Weg zum Sozialismus soviele schlaflose Nächte gemacht, daß ich ihn aus Widervergeltung verbannt habe."

„Nein, denn wenn wir einen Gott hätten, wie er uns in der Schule und Kirche gelehrt, würden seine Vertreter die Pfaffen auch nicht eine Stunde mehr auf Erden sein."

„Ich glaubte einst an Gott. Die Ereignisse in meinem Leben haben es mir gezeigt, daß es einen Gott der Liebe kaum geben kann."

„Ich glaube an keinen Gott und bin aus der Landeskirche ausgetreten. Wenn Gott gerecht ist, muß er auch gerecht handeln. Und wie handelt der liebe, gute Gott? Daß Tausende armer Würmchen des Morgens hungrig nach der Schule gehen müssen. Dann laufen mir die Tränen die schmalen Wangen herab."

„Ich bin Mensch wie die Pfaffen sagen, Gott ähnliches Geschöpf und muß arbeiten wie ein Thier und lebe wie ein Tier, denn mit 5 gesunden Sinne alles entbehren heißt Tierisch leben.“

„Wenn ich mich und andere Kumpels betrachte, wie denen der Schweiß am Leibe herunterträufelt, denn sie haben ja keine Hemden an, so denke ich an die göttliche Weltordnung.“

Die vorstehenden Antworten sind ziemlich allgemein gehalten. Es ist aber jedem Seelsorger bekannt, wie nicht selten bei Gebildeten und Ungebildeten eine einzige unliebsame Erfahrung oder gar ein Mißverständnis hinreicht, um eine langjährige Entfremdung vom Glauben und vom kirchlichen Leben einzuleiten. Auch davon sind in manchen Antworten Spuren zu entdecken, die vielleicht zu einigem Nachdenken anregen könnten:

„Ja auf den Lieben Gott Glaube ich und in die Kirche gehe ich auch, aber nur auf die Heiliege Messe, und Höre ich auch Evangelium. aber auf Prediegt da Höre ich nicht, den ich habe Sie schon Sat, die Barmherzige Brüder, den wier arme Arbeiter wier verdienen den nidriegen Lohn. aber die, die wohlen Ja die armen nie begraben wen man ihm am kleinsten 30 M. nicht in die Tasche Reihnsteckt.“

Weniger klar liegt folgender Fall:

„Ich glaube seid meiner Konfirmacion (Kommunion?) nicht mehr an Gott, da ich sollte Sünden von der Unkeuschheit sagen und da ich keine wuste so wollte er mich nicht lossprechen von den Sünden er forderte mich mehrmals auf Ihm was zu erzählen von der Unkeuschheit und dann wie ich Ihn belogen hatte, sagte er siehst du mein Sohn hättest du mir das eher gesagt, hätte ich Dich schon längst losgesprochen.“

Nun endlich noch eine letzte Kategorie: die Ringenden. Es sind diejenigen, die mit sich selber noch nicht haben ins reine kommen können. Naturen, in denen alle Verführung von außen und alle Bitterkeit des Lebens den religiösen Funken, oft den letzten Überrest einer guten religiösen Jugenderziehung, noch nicht haben auslöschen können.

„Darüber eine klare Auskunft geben zu können, bin heute leider noch nicht in der Lage. Wenn ich darüber nachdenke, so toben zwei Gewalten in mir, eine für und eine gegen.“

„Bin eigentlich ein Zweifler, halte es nicht für unmöglich, daß es noch etwas Höheres giebt.“

„Bin noch nicht ganz von Gott abgefallen.“

„Ich glaube nur noch zuweilen an eine Höhres Wesen, früher war ich viel frömmer. In schweren Stunden rufe ich immer den lieben Gott an.“

„In trüben Stunden denkt man wohl an Gott. Wenn man aber den Gang des Lebens ansieht, ist aller Glaube entschwunden.“

„Das ist eine Frage, die recht, recht schwer zu beantworten ist. Ohne weiteres läßt sich das, was schon als Kind in das Herz hineingepflanzt, nicht aus dem Herzen reißen. Die Saat begleitet uns fort bis an unser Lebensende, dessen letzte Augenblicke uns mit Hoffnung von hinnen gehen heißen.“

„Ich habe jahrelang mit mir gerungen, da ich eine gute religiöse Erziehung mit ins Leben bekam. Ich glaube jetzt nicht mehr an einen persönlichen Gott. Meine Pflichten meinen Angehörigen und in weiterem Sinne meinen Mitmenschen gegenüber zu erfüllen, erscheint mir Religion genug.“

Es hat etwas eigenartig Ergreifendes, in diese inneren Kämpfe der Zweifelnden hineinzuziehen. Bei vielen ist der Glaube schon unterlegen, bei einzelnen hat er noch das Übergewicht, — wie lange noch? —

3. „Glauben Sie an den lieben Gott oder sind Sie, und aus welchen Gründen, aus der Landeskirche ausgetreten?" fragt Levenstein. Austritt aus der Kirche wäre die folgerichtige Konsequenz des inneren Bruches mit dem Kirchenglauben. Einzelne haben sie bereits gezogen: von 2084 befragten Bergleuten 148, von 1185 Textilarbeitern 45, von 1808 Metallarbeitern 112. Auch Katholiken sind darunter, wie manche Antworten deutlich erkennen lassen, wenn auch die Frage etwas einseitig auf protestantische Arbeiter zugeschnitten ist.

Die Gründe sind, soweit sie angegeben werden, immer wieder dieselben. Die Kirche ist die Verbündete des Klassenstaates, ihre Diener sind die Handlanger des Kapitals und trachten selber den Erdengütern nach, während sie den Armen den Himmel predigen: so klingt es aus zahlreichen Antworten wieder.

„Ja, aus der Kirche bin ich ausgetreten weil in der Kirche die Wirtschaftliche lage mit Füßen getreten wird, und daher kann man an keinen Gott glauben."

„Aus der Kirche bin ich ausgetreten I. weil mich der Hockuspockus anekelte II. weil die Kirche direkt auf Seiten des Kapitalismus steht und die Armen auf das bessere Jenseits vertröstet und auf das bessere Jenseits pfeife ich."

„Bin seit 4 Jahren aus der Kirche ausgetreten, denn ich halte die Kirche für die Knebelungsmaschiene der arbeitenten Menschheit."

„Wenn man die Lehren des Nazareners heute nicht nur predigen, sondern auch praktisch durchführen würde, dann hätten wir das was wir wollen, eine freie glückliche Menschheit, wo alle die gleichen Pflichten, aber auch die gleichen Rechte haben würden. Weil aber die Vertreter des heutigen Staatschristentums oder besser Staatskirchentums Ihre Lehren nicht im Einklang zu bringen vermögen mit Ihrem Tun und weil die schwarze und blaue Gendarmerie es ist, die immer den Keil des Zwiespalts in der Arbeiter unsere Reihen hereinträgt, deshalb bin ich ausgetreten."

„Ich bin mit meiner Frau aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten, da ihre Diener Handlanger des Kapitals sind."

„Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil die Nachfolger Jesu nicht nach himmlischem, sondern nach irdischem Gut trachten."

„Ich habe mit der Kirche nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich gebrochen. Die Landeskirche ist ein ganz reaktionäres Gebilde, die nur den Interessen der Herrschenden dient. Die Vertreter der Kirche sind jederzeit bereit, die brutale Ausbeutung und Unterdrückung der unteren Volksschichten durch die Besitzenden zu verteidigen, vertrösten sie immer auf ein besseres Jenseits, genießen aber selbst alle Freuden und Annehmlichkeiten dieser sündigen Welt."

„Meine Frau und ich sind aus der Landeskirche ausgetreten, weil ich täglich sehe, wie die Pfaffen Schindluder mit der Religion treiben."

Jede dieser Antworten ist in ihrer Art typisch, eine einzige anzuführen würde vielleicht genügen. Vielleicht ist es aber auch nicht ohne Nutzen, einmal ihrer mehrere auf sich einwirken zu lassen. Sie beweisen eindringlicher als viele Worte, welch strenge Anforderungen in unseren Tagen gerade an das Leben des Klerus gestellt werden.

Nicht selten hat beim Austritt auch die Kirchensteuer eine Rolle gespielt, — wie besonders der Diasporapfarrer weiß, ein beliebter Anknüpfungspunkt der sozialdemokratischen Austrittsbewegung und bei solchen, die innerlich schon mit der Kirche zerfallen sind, oft der entscheidende Beweggrund zum völligen Bruch. Von den 148 Bergleuten begründen beispielsweise 21 damit ausdrücklich ihren Austritt.

Als logische Konsequenz ihres Unglaubens empfinden ihren Austritt eigentlich nur wenige. „Bei meinem Begriff von Wahrhaftigkeit blieb mir nichts anderes übrig", schreibt ein Bergarbeiter aus dem Ruhrgebiet. „Als Mensch, der die biblischen Sagen und Mythen als das betrachtet, was sie sind, war ich es mir schuldig, der Kirche den Rücken zu kehren", ein zweiter von der Saar. „Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil ich nicht gern vor mir selber als Heuchler stehen will", antwortet ein Berliner Metallarbeiter.

Um so häufiger und stärker aber kommt umgekehrt das Gefühl, inkonsequent zu sein, in den halb verlegenen, halb entschuldigenden Antworten derer zum Ausdruck, die den äußeren Bruch noch nicht vollzogen haben. „Ich habe noch zu wenig Mut", sagt der eine, „Ich bin in der Beziehung, wie so viele Hunderttausende ein Heuchler", der andere. Vier äußere Gründe sind es vor allem, die von dem entscheidenden Schritt zurückhalten: Rücksicht auf die Familie, Widerspruch der Frau, Furcht vor Drangsalierung der Kinder in der Schule und Furcht vor dem Arbeitgeber. Der zweite Grund verdient vom seelsorglichen Standpunkte aus besondere Beachtung. Einige Beispiele:

„Bin meinen Eltern zuliebe noch nicht aus der Kirche ausgetreten."

„Bin nicht aus der Landeskirche ausgetreten, da meine Frau nicht will."

„Der Austritt aus der Kirche vollzieht sich dann, wenn ich meine Frau soweit gebracht habe."

„Aus der Landeskirche bin ich noch nicht ausgeschieden, weil ich fürchte, daß die Kinder zu roh in der Schule behandelt werden von den Lehrern."

„Aus der Landeskirche bin nicht ausgetreten, weil ich nicht möchte vom Arbeitgeber gedrückt werden."

Levenstein findet es merkwürdig, daß so wenige Arbeiter die Konsequenzen ihrer Entfremdung der Kirche gegenüber gezogen haben. Auch einzelne Arbeiter selbst machen sich darüber ihre Gedanken. So schreibt ein schlesischer Bergmann an den Verfasser: „Ich habe mich oft gewundert, wie unsere intelligenten Bergarbeiter, die regelmäßige Besucher unserer Wahlversammlungen sind, trotzdem noch allsonntäglich in die Kirche gehen. Sie sind fast ausschließlich katholischer Religion. Auf meine Vorhaltung antworten sie immer: Es ist doch nun einmal hier noch so. Die Pfarrer schimpfen fast immer in ihren Predigten auf die Sozialdemokraten, auf die schlechte Presse und ähnliches. Das nehmen die Bergarbeiter dem Pfarrer sehr übel und schimpfen darüber. Oft warten sie die Predigt nicht ab, sondern verlassen schon vorher die Kirche. Das Kirchengehen ist hier weiter nichts als eine alteingewurzelte Tradition."

Uns scheinen im Gegenteil die „Erfolge" der seit Jahren von der Sozialdemokratie betriebenen Austrittsbewegung gerade groß genug. Schon 1909 konnte Paul Drews[1] auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß zu Heil-

[1] Die Kirche und der Arbeiterstand, Göttingen 1909, S. 3.

bronn mitteilen, daß in den Jahren 1906, 1907 und 1908 in Berlin allein etwa 17000 Arbeiter aus der Kirche ausgetreten waren, im Jahre 1908 allein 10000, und er hat gewiß nicht unrecht, wenn er daran seinen evangelischen Kollegen gegenüber die Bemerkung knüpft: „Man kann sich über die Bedeutung dieser Tatsache nicht dadurch hinwegtäuschen, daß man sagt: Die Ausgeschiedenen gehörten in Wahrheit der Kirche doch längst nicht mehr an; wir bekommen also nur klare Verhältnisse. Allein es bedeutet etwas, wenn jemand, der innerlich nicht mehr zur Kirche gehört, auch äußerlich die Brücke zur Kirche abbricht. Eine auch nicht mehr betretene Brücke steht für alle Fälle bereit, auch für Fälle, in denen man sich nicht zu einem Neubau entschließen würde. Man mache sich's nur klar, was es heißen will, wenn ganze Generationen heraufwachsen ohne jede Berührung mit der Religion! Wer hier noch eine heitere Miene bewahren kann, ist in der Tat ein unverbesserlicher Optimist." –

4. Mit der Frage nach dem Glauben an Gott und nach dem Verhältnis zur Kirche versucht Levenstein in die untersten, geheimsten Tiefen der Arbeiterseele hineinzutasten. Viele haben, wie wir sahen, auch darüber offen vom Herzen weggeredet, noch mehr haben hier versagt und geschwiegen. In diesem Widerstreit der religiösen Fragen und Zweifel klingt das Buch aus. Aber nur derjenige wird dieses Ende ganz verstehen, der von der ersten Seite her bis zu ihm gelangt ist. Nur derjenige, der sich durch diese endlose Reihe von Antworten durchgelesen, die auf die Fragen Bescheid geben, ob die Arbeit befriedige und erhebe oder ob sie abstumpfe und ermüde –, ob der geringe Lohn mehr drücke oder die häusliche Not oder die Sorge um die Zukunft der Kinder –, was man wünsche, was man hoffe –, oder weshalb man nicht mehr hoffe. Wer das getan, der wird vielleicht schon nach einer Stunde tiefer atmen, wie von einer drückenden Last beschwert. Vielleicht wird es ihm sein, als höre er draußen im Abenddunkel den schweren Tritt der Arbeiter, die, von der langen Tagesarbeit ermüdet, der unfreundlichen Straße der Vorstadt zugehen –, einer wie der andere, eintönig wie die Arbeit, die sie nun schon 20, 30, 40 Jahre Tag um Tag verrichten. Vielleicht wird er auch mit Werner Sombart[1] an Laermanns Bild „der Gang zwischen den Mauern" erinnert. „Ein alter Mann aus dem Arbeiterstande schreitet müde zwischen zwei riesigen, hohen Mauern, die bis in endlose Ferne weiterreichen, dahin. An seiner Hand führt er sein blühendes Enkelkind, das fragenden, suchenden Blickes um sich schaut. Und über die Mauern fallen Blüten und Blätter hinab, die uns künden, daß es Frühling draußen im Lande, jenseits der beiden hohen Mauern wieder einmal geworden ist. Und die Blicke des Kindes fragen den alten Mann, ob der Weg sie nicht auch auf ihrer Wanderung zwischen die blühenden Bäume führen wird. Aber das Auge des Alten hat keine Antwort. Es ist auf das ferne Ziel, das gar kein Ziel ist, gerichtet. Er wird den Weg zwischen den Mauern weitergehen. Und das Kleine, wenn es selbst Mutter und Großmutter geworden ist, wird die Kinder und Enkelkinder an der Hand führen und wird selbst den unaufhörlichen Gang zwischen den Mauern weiterschreiten, und wird dann selbst keine Antwort mehr auf die Frage der Kleinen haben, ob's draußen Frühling ist und ob sie nicht in den Frühling hinauswandern wollen." –

[1] Das Proletariat, Frankfurt a. M., S. 74.

Und vieles wird ihm klarer werden. Es wird ihm klarer werden der Haß, der bisweilen furchtbar zwischen den Zeilen hervorbricht: „Mein bester Wunsch wäre daß ich mit der Fahne voran und mit den Kapitalisten und Junker ein Krieg zu führen und bis auf den letzten niedermähen.“ Klarer wird ihm werden der Trotz, der aus den Worten des Fraisers spricht: „Ich für meine Person will absehen von Hoffnungen und Wünschen. Alles setze ich daran, meine Buben für den Sozialismus zu gewinnen. Bei jeder passenden Gelegenheit erläutere ich ihnen in verständlicher Weise die Klassengegensätze, die Lügen und Verdrehungen der Kirche.“ Und klarer wird ihm auch werden die verbitterte Hoffnungslosigkeit, die zu trotzen und zu hassen nicht mehr die Kraft hat.

Aber auch noch eine andere Erkenntnis muß sich jedem, der Levensteins Buch auf sich wirken läßt, von neuem mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen: was eine energisch durchgeführte und auch unserseits mit allen Kräften unterstützte Sozialreform auch für die Seelsorge bedeutet. Reichtum und Wohlleben mögen dem Christentum den Zutritt in manches Herz versperren, aber Sorge und Not, wenn sie unerträglich geworden sind, tun es nicht minder. Mit demjenigen, der jahraus, jahrein mit seiner Familie darbt und hungert und auch für seine Kinder kein besseres Los voraussieht als denselben aussichtslosen Kampf um eine menschenwürdige Existenz, wie er ihn geführt, mit dem hat die Sozialdemokratie nicht nur als Partei, sondern auch als Weltanschauung leichtes Spiel. Heute oder morgen schon kann die Stunde kommen, da ihm wie Hohn in den Ohren klingt, was der Pfarrer des Sonntags von den Tröstungen und Hoffnungen des Christentums erzählt, und er sich irregeworden den Propheten einer neuen besseren Welt endgültig in die Arme wirft –, wenn er nicht sieht, daß diejenigen, die ihm das ewige Leben predigen, auch seiner irdischen Not sich anzunehmen, in die große und berechtigte soziale Bewegung unserer Tage tatkräftig miteinzugreifen gewillt sind. Der offenbare Bankerott des protestantischen Kirchentums den Arbeitermassen gegenüber hat hier seinen Ursprung.

Freilich: mit einem Male wird auch der beste Wille das gewaltige Rad der Entwicklung noch nicht aufhalten. Noch sind zahllose Köpfe angefüllt mit jenen überschwenglichen Hoffnungen auf eine Umgestaltung der Welt, die eine skrupellose Agitation gerade in den Ärmsten und Gedrücktesten geweckt und genährt hat. Noch ist die Phrase, daß Religion und Christentum veraltet und überwunden seien, Fundamentaldogma der Gläubigen des neuen Evangeliums. Aber hier wie dort wird auf irgendeine Art ein Zusammenbruch kommen müssen.

An ihrer Unerfüllbarkeit werden einst, wie die Zukunft sich auch gestalten möge, die Hoffnungen und Versprechungen scheitern, mit denen man heute noch Hunderttausende zusammenhält. Und die unverantwortliche Frivolität, mit der man ebensovielen Hunderttausenden aus dem arbeitenden Volke ihr Christentum verekelt und genommen hat, kann die Entwicklung nur beschleunigen.

Schon hat, dem aufmerksamen Beobachter deutlich wahrnehmbar, der Zersetzungsprozeß begonnen, und es fehlt auch im sozialistischen Lager nicht an feineren Köpfen, die ihn voraussehen und ihm zu steuern suchen. Mit einem Hohenliede der Hoffnung hatte einst Wilhelm Weitling in seinem „Evangelium eines armen Sünders“ als einer der ersten die sozialistische

Bewegung eingeleitet. „Das alles sind unsere Hoffnungen nicht“, schrieb er, Glauben und Trost des Christentums stolz von sich weisend.[1] „Aber auf die Zeit hoffen wir, in welcher der arme Mann nicht mehr um die Fristung seiner Existenz zu bitten und zu betteln braucht, sondern, wie alle übrigen, seinen Platz an der reichbesetzten Tafel der gütigen Mutter Natur gedeckt findet. – Auf die Zeit hoffen wir, in welcher niemand mehr die Sorge für seine Familie, für Kranke und Kinder allein übernehmen muß, in welcher niemand mehr der Sorge für seine Existenz wegen versucht wird, sich in der Verzweiflung das Leben zu nehmen. – Auf ein ewiges Leben, auf Vergeltung dort oben hoffen wir nicht, solange es hier unten nicht besser wird; daß es aber bald anders und bald besser werde, – darauf hoffen wir; auf ein sorgenfreies, glückliches Leben und auf Gerechtigkeit für alle Menschen auf Erden, darauf hoffen wir. Das Besserhabenwollen dort oben hat der Egoismus erfunden, dessen Habgier sich hier unten nicht genug sättigen konnte. Besser wollen wir arme Sünder es dort oben gar nicht haben, als es hier unten für uns sein könnte; daß es aber besser werde, und zwar recht bald, das hoffen wir. – Geduld und Mut! Das Wort, das noch vor kurzem unbemerkt und unvernehmbar, gleich dem Rieseln kleiner, unter Gräsern versteckter Bäche an unseren Ohren vorüberglitt, ist nun eine brausende Flut geworden, welche noch an den Deichen der alten Gesellschaft brandet; bald wird es einen donnernden Durchbruch geben. Darum laßt uns hoffen!“

Das war im Jahre 1845. Noch heute, nach 70 Jahren, wirkt der Rhythmus und Schwung dieser Sprache, aber die Erfüllung der Hoffnungen läßt, trotz aller äußeren Erfolge, noch immer auf sich warten. Wird man noch einmal 70 Jahre mit derselben Ausdauer hoffen? Man lese in Levensteins Buch[2] die Antworten auf die Frage: „Welche Hoffnungen haben Sie?“ Gewiß, die meisten hoffen noch, aber sehr viele schon nicht mehr für sich, sondern für ihre Kinder und Kindeskinder –, und viele hoffen auch gar nicht mehr. Auf dem Wege zum Ziele glaubt man sich weitergekommen, aber um ebensoviel scheint auch das Ziel selber wieder in die Ferne gerückt. Es wird nichts helfen: früher oder später wird man einmal – selbst auf die Gefahr hin, an Anziehungskraft für die Massen dabei zu verlieren – unter dem Zwange der harten Wirklichkeit von dem unfruchtbaren Negieren und Opponieren praktischer sozialer Arbeit, gleich uns, sich zuwenden müssen. Schon heute versuchen starke Kräfte, zum nicht geringen Verdrusse der Unentwegten, die Partei in diesen veränderten Kurs langsam hineinzusteuern. Der Radikalismus hat die Bewegung groß gemacht, aber nur ein Revisionismus, der nicht vom Hoffen und Versprechen allein lebt, wird sie halten können.

Und wenn wir in der Gegenwart eine Periode religiöser Verneinung, in der die Sozialdemokratie groß geworden ist und sich wohl gefühlt hat, zu Ende gehen und das religiöse Bedürfnis wieder erwachen und wachsen sehen: wird man drüben von einer solchen geistigen Umwälzung, wenn sie erst einmal stärker geworden ist, unberührt bleiben können? Werden nicht die Ehrlichen und Wahrhaftigen wieder verstehen lernen, welchen ungeheuren inneren Zusammenbruch, um nochmals mit Sombart[3] zu reden, es bedeutete, „als man aus

[1] Vgl. Drews a. a. O. S. 9.
[2] S. 213 ff. [3] a. a. O. S. 75.

dem stumpfen, einförmigen, qualvollen Leben, das das Proletariat zu führen verdammt ist, den kindlichen Glauben nahm: daß es gerade den Armseligen und Beladenen im ewigen Leben doppelt gut ergehen wird?" – –

Daß es einst so kommen werde, das ist unsere Hoffnung. Und bis es dahin wird gekommen sein, wird es heißen müssen: durchhalten, „arbeiten und nicht verzweifeln". Noch scheut selbst unter den befragten Arbeitern in Levensteins Buch, die sich politisch und gewerkschaftlich als Sozialdemokraten fühlen, mehr als ein Fünftel nicht das offene Bekenntnis der Gläubigkeit. Noch stehen neben den Schwachen, den Ringenden und Irregewordenen die Starken: „Ich glaube an den lieben Gott", – „Ich bin katholisch und glaube an das, was ich glauben soll", – „Ich glaube an Gott und bleibe der Kirche treu". Und mehr noch: so schreiben nicht etwa die Altgewordenen und Gebrochenen, sondern gerade die Jugendlichen; unter den 668 Gläubigen standen nicht weniger als 298 im Alter von 20 – 30, weitere 324 im Alter von 30 – 40 Jahren, und nur 46 waren älter! Levenstein selbst hat den Eindruck gewonnen, daß sogar die absolute Mehrheit der untersuchten Arbeiterkategorien nicht antireligiös, sondern vielmehr religiös indifferent sei, und findet die Grundursache dieser innerlichen Religionsentfremdung im Versagen des alten Glaubens in den Konflikten des wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Drücken wir es so aus: Der rapiden Entwicklung der letzten Jahrzehnte, die vielfach völlig neue Verhältnisse und Probleme schuf, haben wir eine Zeitlang nicht überall und nicht auf allen Gebieten Schritt halten können. Aber dieser Vorsprung kann eingeholt werden –, und wir sind auf dem Wege. „Darum laßt uns hoffen!" Von seinem Stifter, der einst nicht nur der seelischen, sondern auch der leiblichen Not des Volkes sich erbarmte, ist dem Christentum die Kraft und der Beruf geworden, dermaleinst auch der Schwierigkeiten Herr zu werden, die sich in unseren Tagen auf sozialem Gebiete ihm entgegentürmen.

Nochmals „Ist auch Saul unter den Propheten?"

Von Professor Dr. Alfons Schulz in Braunsberg.

Göttsberger in dieser Zeitschrift S. 368 ff. will den eigentlichen Ursprung des geflügelten Wortes „Ist auch Saul unter den Propheten?" in 1. Sm. 19, 23 f. suchen. Da, wo es zum erstenmal erwähnt wird, 1. Sm. 10, 11 f., sei es erst später hineingekommen.

Seine Behauptung hängt aufs engste zusammen mit der anderen, daß 10, 1 – 16 nichts Einheitliches sei, sondern einen stark überarbeiteten Grundstock enthalte.

Dieser Grundstock sei V. 1 – 4, 14 – 16. Er gehöre zu K. 9, der „Eselinnenepisode", und schildere, wie Saul von der Suche nach den Eselinnen heimgekehrt sei. Später seien „infolge von Textschicksalen" (S. 372) die Verse 5 – 10, 13 hinzugekommen. Diese bringen den Saul in Verbindung mit Propheten und schildern seine prophetische Begeisterung. Aber das sei schon ein Ereignis aus der Zeit, wo Saul König war. Durch ein Versehen sei es in die „Eselinnenepisode" gekommen, so daß es den Anschein erwecke,

als ob es eine Begebenheit aus der Jugendzeit Sauls schildere. Von diesem Irrtum sei auch der Glossator befangen gewesen, der V. 11, 12 beigefügt habe. Er habe sich bei dieser Gelegenheit an das bekannte Sprichwort erinnert und auch die Leser daran erinnern wollen.

Auf diese Weise würde das geflügelte Wort geradeso in K. 10 hineingekommen sein wie Saul unter die Propheten.

Demgegenüber möchte ich die Anschauung vertreten, daß abgesehen von V. 8 der ganze Abschnitt 10, 1 – 16 als die naturgemäße Folge von K. 9 durchaus einheitlich und daß auch die Erwähnung des geflügelten Wortes an dieser Stelle ursprünglich ist.

Der Bequemlichkeit halber will ich zunächst neben einer Übersicht über 9. 10, 1 – 16 eine Übersetzung der durch G. in Frage gestellten Abschnitte geben.

Saul ist von seinem Vater Kis ausgeschickt, um einige entlaufene Eselinnen zu suchen. In Begleitung eines Knechtes hat er verschiedene Gegenden durchstreift; aber nichts gefunden. Er ist schon verzagt; aber dann nimmt er noch auf Veranlassung des Knechtes seine Zuflucht zu dem „Gottesmann“ Samuel, an dessen Stadt sie vorüberkommen, um von ihm Aufschluß über die Tiere zu erhalten. Samuel erwartet ihn bereits. Denn am Tage vorher ist ihm von Jahwe geoffenbart, morgen werde ein Benjaminit zu ihm kommen; den solle er zum Könige salben, damit er das Volk aus der drückenden Philisternot befreie. Als Saul ankommt, ist Samuel gerade im Begriff, zu einem Opfermahl auf die „Höhe“ (bâmâ) sich zu begeben. Da wird ihm die Offenbarung, dieser junge Mann sei der verheißene Erretter. Er ladet ihn zum Essen ein und sagt ihm weiter: „(9, 19) . . . Morgen früh werde ich dir das Geleite geben, und alles, was du auf dem Herzen hast, werde ich dir offenbaren. (20) Was aber die Eselinnen angeht, die dir heute vor drei Tagen entlaufen sind, so kümmere dich nicht um sie; denn sie haben sich eingefunden . . .“

Darauf nimmt er die beiden Fremden mit auf die Höhe. Am nächsten Morgen gibt er ihnen noch ein Stück Weges das Geleite. Dann heißt es weiter:

„(9, 27) Als sie bis an das Ende der Stadt heruntergekommen waren, sprach Samuel zu Saul: Sage dem Knecht, er möge uns vorausgehen.[1] Du dagegen bleibe nunmehr stehen, damit ich dir ein Gotteswort mitteilen kann. (10, 1) Da nahm Samuel die Ölflasche, goß sie über sein Haupt aus, küßte ihn und sprach: Wisse, (daß Jahwe dich zum Fürsten gesalbt hat über sein Volk, über Israel. Du sollst herrschen über das Volk Jahwes und es erretten aus der Hand seiner Feinde ringsum. Und dies soll dir zum Zeichen sein,)[2] daß Jahwe dich über sein Erbe zum Fürsten gesalbt hat. (2) Wenn du heute von mir fortgehst, dann wirst du zwei Männer am Grabe der Rachel finden, an der Grenze von Benjamin, um die Mittagszeit.[3] Die werden

[1] ויעבר mit LXX zu streichen.

[2] Die eingeklammerten Worte sind nach der LXX ergänzt. Im hebräischen Text klafft eine Lücke. V. 2 schließt sich ganz unvermittelt an. Mindestens müßte ein ו am Anfang stehen. Der Leser erwartet ferner, daß Samuel dem Saul Aufschluß gibt über den Grund seiner Erwählung zum Könige entsprechend dem göttlichen Auftrag 9, 16. Die ergänzten Worte sind das 9, 27 angekündigte „Gotteswort“. Vgl. auch **Peters**, Bücher Samuel, Freiburg 1899, 124 f.

[3] Vulg. in meridie = בַּצָּהֳרָיִם statt בצלצח. Die allerdings fragliche Textänderung hat mit der vorliegenden Untersuchung nichts zu tun.

dir sagen: Die Eselinnen, die du suchen gegangen bist, haben sich eingefunden. Aber siehe, dein Vater denkt gar nicht mehr an die Sache mit den Eselinnen, sondern er ist besorgt um euch, indem er sagt: Was soll ich für meinen Sohn tun? (3) Wenn du von da weiter gehst, wirst du zur Eiche Thabor kommen. Dort werden drei Männer auf dich stoßen, die zu Gott nach Bethel hinaufziehen. Der eine wird drei Böckchen tragen, der andere drei Brote, der dritte einen Schlauch Wein. (4) Sie werden dich grüßen und dir zwei Brote geben; die mußt du von ihnen annehmen. (5) Hierauf kommst du nach dem Gibea Gottes, wo der Vogt[1] der Philister ist. Wenn du nun dort in die Stadt kommst, wirst du mit einem Trupp Propheten zusammentreffen, die von der Höhe herabkommen. Vor ihnen werden ertönen Harfen, Pauken, Flöten und Zithern; sie selbst aber werden in Verzückung sein. (6) Dann wird der Geist Gottes auf dich springen, du wirst mit ihnen verzückt sein und in einen anderen Menschen verwandelt werden. (7) Wenn nun diese Zeichen für dich eintreffen, dann handle so, wie[2] die Gelegenheit sich dir bietet; denn Gott ist mit dir.[3] (9) Als[4] er nun seinen Rücken gewandt hatte, um von Samuel fortzugehen, da wandelte ihm Gott sein Herz in ein anderes um, und es trafen alle Zeichen an diesem Tage ein. (10) Kaum war er von dort[5] nach Gibea gekommen, siehe, da eilte ihm ein Trupp Propheten entgegen, und es sprang der Geist Gottes auf ihn, sodaß er unter ihnen verzückt war. (11) Sobald nun alle, die ihn von früher her kannten, sahen, daß er unter den Propheten verzückt war, sprachen die Leute einer zum andern: Was ist denn mit dem Sohn des Kis geschehen? Ist auch Saul unter den Propheten? (12) Einer aus ihnen[6] antwortete und sprach: Wer ist denn ihr Vater? Deshalb ist es zum Sprichwort geworden: Ist auch Saul unter den Propheten? (13) Als aber seine Verzückung vorüber war, ging er nach Gibea.[7] (14) Da sprach der Oheim Sauls zu ihm und seinem Knechte: Wohin seid ihr gegangen? Er antwortete: Die Eselinnen zu suchen; als wir merkten, daß sie nicht da waren, gingen wir zu Samuel. (15) Darauf Sauls Oheim: Erzähle mir doch, was Samuel zu euch gesagt hat. (16) Da sprach Saul zu seinem Oheim: Er hat uns mitgeteilt, daß die Eselinnen sich eingefunden haben. Aber die Sache mit dem Königtum erzählte er ihm nicht."[8]

Wenn man von dem einen Vers 10, 8 absieht, so kann man nicht sagen, daß der Zusammenhang durchbrochen wird. Samuel salbt den Saul zum König. Um dem offenbar Erstaunten zu beweisen, daß er wirklich im Auftrage Jahwes gesalbt sei, sagt er ihm drei Dinge voraus, Zeichen, die sich noch an demselben Tage ereignen sollen. Genauer erzählt wird dann das

[1] נְצִב.

[2] כַּאֲשֶׁר statt אֲשֶׁר; vgl. Ri. 9, 33. Das כ konnte hinter לְךָ leicht ausfallen. — Oder lies nach LXX כֹּל statt לְךָ: „tue alles, was du kannst"; vgl. Pred. 9, 10.

[3] V. 8 („Du sollst vor mir nach Gilgal hinabgehen. Siehe ich werde zu dir hinabkommen, um Brandopfer darzubringen, um Friedopfer zu schlachten. Sieben Tage sollst du warten, bis ich zu dir komme. Und ich werde dir mitteilen, was du tun sollst") unterbricht vollständig den Zusammenhang. Er ist auch kein „Zeichen". Er gehört zu 13, 8 ff.

[4] וַיְהִי. [5] וַיָּבֹא מִשָּׁם LXX. [6] מֵהֶם LXX.

[7] So nach LXX. Andere lesen הַבַּיְתָה „nach Hause" für הַבָּמָה.

[8] Die drei letzten Worte mit LXX zu streichen.

(28. 10. 12.)

Eintreffen des dritten Zeichens, wahrscheinlich weil es dem Schriftsteller den Anlaß bietet, die Entstehung des bekannten Sprichwortes zu erklären.

Nun zu den Gegengründen Göttsbergers! 10, 3–10 soll „dem Fortgang der Erzählung in keiner Weise dienen“ (370). V. 2 ist nach ihm kein Zeichen, sondern „nur die versprochene (9, 27) Antwort auf die Frage Sauls, der sich um die Eselinnen sorgte“. Diese m. E. unrichtige Behauptung G.s hängt zusammen mit seiner Erklärung von 9, 19–27. Wenn nämlich Samuel dem Saul verspricht, er werde ihm morgen mitteilen, was er auf dem Herzen hat (V. 19), und wenn er ihm ein Gotteswort sagen will (V. 27), so soll dies nach G. die Auskunft über den Verbleib der Eselinnen sein. G. beachtet offenbar nicht V. 20. Da sagt Samuel seinem Gast deutlich, daß die Eselinnen schon gefunden sind, daß er sich also nicht mehr um sie zu kümmern brauche. Also muß die Kunde, die er ihm am nächsten Morgen geben will, oder das Gotteswort, das er ihm mitteilen will, etwas anderes sein. Das Gotteswort ist nicht der Bescheid über die Eselinnen, der längst gegeben ist, sondern die nur in der LXX 10, 1 enthaltene Mitteilung, daß er König sein werde. Denn um das Gotteswort dem Saul mitzuteilen, läßt er den Diener weiter gehen. Der Diener soll es noch nicht hören, daß Saul zum Könige bestimmt ist. Eine Mitteilung über die Eselinnen hätte er ruhig hören können. Nicht 10, 1 ist also die Veranlassung gewesen, „daß viele Erklärer etwas anderes unter 9, 19 verstanden als die Sorge, wo die Eselinnen zu finden seien“ (369), sondern 9, 20.

10, 2 bringt auch gar nicht eine Antwort Samuels auf die Frage Sauls nach den Eselinnen. Das Wunderbare in diesem Vers ist nicht, daß die Eselinnen gefunden sind[1] – das weiß Saul schon – sondern dies, daß Samuel ihm voraussagt, er werde an der und der Stelle zwei Männer finden, die ihm das und das über die Eselinnen sagen werden. Wenn nun diese Voraussage des Sehers eintraf, so konnte sie sehr wohl „zur Ermutigung des von der Königssalbung überraschten Saul“ (370) dienen. Danach ist sie tatsächlich ein „Zeichen“, und mit Recht wird sie von der LXX (und dem ursprünglichen hebräischen Text) als solche eingeführt.[2]

Bei dieser Gelegenheit findet G. einen Widerspruch zwischen dem einen Zeichen der LXX in V. 1 und „diesen Zeichen“ in V. 7. Dasselbe sagt Ehrlich.[3] Besteht wirklich hier ein Gegensatz zwischen einem und mehreren Zeichen? Mit anderen Worten: bedeutet der Ausdruck τοῦτο τὸ σημεῖον mathematisch genau nur eine einzige Tatsache? Daß dies nicht notwendig ist, ersehen wir aus 2. Kn. 19, 29. Dort sagt der Prophet voraus, daß man im laufenden Jahre das essen werde, was von selber wächst, im nächsten, was noch aus den Wurzeln wächst, aber im dritten werde man säen, ernten,

[1] Wenn nach G. die Ankündigung der ersten Begegnung nur den Zweck haben soll, dem Saul durch ein Gotteswort Aufschluß zu geben über die Eselinnen, welchen Zweck hat dann die Ankündigung der zweiten?

[2] G. fragt: „Was soll ein Zeichen angesichts der vollendeten Königssalbung?“ (370). Als Antwort könnte Lk. 2, 12 dienen. Sowie die Hirten nach der Verkündigung des Engels, daß der Heiland geboren sei, noch auf ein Zeichen hingewiesen wurden, so Saul nach der Versicherung des Sehers, er sei zum Könige bestimmt. Durch die unter vier Augen vollzogene Salbung war Saul noch lange nicht im Besitz der Königswürde. Die Zeichen sollten ihm den Beweis liefern, daß man ihn auch als König anerkennen würde.

[3] Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel III. Leipzig 1910 z. d. St.

Weinberge pflanzen und ihre Frucht genießen. Eingeleitet wird aber diese Voraussagung mit „dies soll dir zum Zeichen sein“ (וְזֶה לְּךָ הָאוֹת). Wenn also die verschiedenen Lebensbedingungen von drei Jahren als ein Zeichen gelten können, warum dann nicht auch die drei Begegnungen, die Saul im Verlaufe von wenigen Stunden haben wird? Daß nun zum Schluß, nachdem jede Begegnung einzeln besprochen ist, zusammenfassend von den Zeichen gesprochen wird, ist auch natürlich. — Wie will anderseits G. die Ausdrücke „diese Zeichen“ (V. 7) und „alle diese Zeichen“ (V. 9) erklären, wenn erst „mit 10, 5 die Ankündigung der Zeichen einsetzt“? (371). Von V. 5 ab lesen wir nämlich nur von einem einzigen Zeichen, nämlich das Zusammentreffen mit den verzückten Propheten. Gerade bei dem Ausdrucke „alle diese Zeichen“ sind drei Begebenheiten nicht zu viel. Die drei Zeichen bilden eine fortlaufende, sich steigernde Reihe. „An drei heiligen Stätten“ [1] soll er Begegnungen haben. Das erstemal wird er nur zwei Männer treffen, das zweitemal drei, das drittemal einen ganzen Trupp. Auch der Form nach schließt sich das zweite Zeichen an das erste durch מִשָּׁם (V. 3), das dritte an das zweite durch אַחַר כֵּן (V. 5). Das sind alles Gründe, die es nicht ohne weiteres gestatten, den Abschnitt von den drei Begegnungen zu zerstückeln.

Weiterhin ist es nach G. „im gegenwärtigen Kontext ganz zwecklos, daß der Erzähler auf den Philistervogt hinweist, in dessen Stadt Saul kommt (V. 5)“ (370). Ist das wirklich so zwecklos? Ob nicht die prophetische Begeisterung, in die Saul gerade vor dieser Stadt gerät, mit der Bedrückung durch die Philister zusammenhängt, ob er nicht durch jene Begeisterung gegen den Erbfeind aufgereizt werden soll? Die religiöse Begeisterung zum Zweck der Rettung des Vaterlandes ist schon häufig genug angefacht worden. Dort, wo der Philistervogt [2] haust zur Schande für Israel, soll Saul in einen anderen Menschen umgewandelt werden, und dann soll er der göttlichen Leitung sich hingeben. — Ob dieses dritte „Zeichen“ nicht auch zusammenhängt mit 9, 19, wonach Samuel am nächsten Morgen dem Saul alles das sagen will, was ihm am Herzen liegt? Wir werden nicht fehlgehen in der Annahme, daß Saul schon lange über die fremden Bedrücker empört war und daß er nach Hilfe verlangte. Der Zweck der Königssalbung sollte aber nach 9, 16 gerade der sein, daß durch den neuen König Israel von der Fremdherrschaft der Philister befreit werde. Gibea, dieses Wahrzeichen der Philistermacht, mußte den Neugesalbten an seine Pflicht erinnern.

Zwischen 10, 13 und 14 soll eine „sehr fühlbare Lücke“ bestehen, da Saul in V. 14 zu Hause sei und anderseits „von einer Ankunft zu Hause nicht die Rede ist“ (369). Nun finden jedoch seit Wellhausen [3] zahlreiche Erklärer die Ankunft nach Hause V. 13 gemeldet, wo sie statt des unverständlichen הַבָּמָה lesen הַבַּיְתָה. [4] Allerdings bedeutet eine solche Änderung nach G. „den Abbruch des Zusammenhanges verkleistern“ (371). Allein er hat uns nicht gesagt, was er mit dem überlieferten „er kam auf die Bama“ anfangen

[1] Greßmann, Die Schriften des Alten Testamentes II, 1. Göttingen 1910, 26.

[2] Die Wirkung ist dieselbe, wenn wir נְצִיב mit „Säule“ übersetzen.

[3] Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen 1872 z. d. St.

[4] Ehrlich a. a. O. verlangt in diesem Falle אֶל־בֵּיתוֹ statt הַבַּיְתָה. Siehe jedoch Gn. 19, 10; Jes. 14, 17.

will. Was ist das für eine Bama? Die Propheten, zu denen er sich gesellt, kamen von der Bama (K. 5). Wie kommt Sauls Oheim auf diese Bama? Auch hat man schon längst darauf hingewiesen, daß zu הַבָּמָה das Zeitwort וַיָּבֹא nicht paßt: es müßte vielmehr וַיַּעַל stehen wie in 9, 13. 19. Selbst wenn man nicht so liest, ist das Fehlen einer ausdrücklichen Erwähnung seiner Heimkehr gar nicht so auffällig in diesem Abschnitte, der Sauls Vaterstadt nicht einmal mit Namen nennt. 9, 22 finden wir Samuel und Saul auch auf der Bama, obwohl mit keinem Worte gesagt ist, daß sie dort hinaufgegangen sind. — Lesen wir aber mit der LXX am Schluß von V. 13: „er kam nach Gibea“, so ist die Behauptung G.s, er sei in V. 14 zu Hause, nicht einmal richtig. Dann wäre jedenfalls Saul nach der Verzückung in derselben Stadt Gibea eingekehrt, vor deren Toren er die Prophetenschar getroffen, und er hätte den dort wohnenden Oheim besucht. Dann wäre seine Heimkehr zum Vater ganz und gar übergangen, wahrscheinlich weil sie ohne Bedeutung für den Fortgang der Erzählung. Jedenfalls kann dann überhaupt keine Lücke zwischen 13 und 14 klaffen.

Mit der dritten Begegnung ist nun in V. 11. 12 die Entstehung des Sprichwortes zusammengebracht, und zwar in ganz ungezwungener Weise, vielleicht ebenso ungezwungen, als es in K. 19 der Fall ist.[1] Denn es bildet zunächst eine von den Redensarten, die man bei dem ungewohnten Anblick des Saul unter dem rasenden Prophetenschwarm hören konnte. Drei solcher Worte werden angeführt: 1. Was ist mit dem Sohn des Kiš los? 2. Auch Saul ist unter den Propheten? 3. Wer ist denn ihr Vater? Von diesen drei verwunderten Fragen wird dann die zweite zum geflügelten Wort. Man kann also auch von unserer Stelle sagen geradeso wie von 19, 18 ff., daß das Sprichwort „gleichsam aus der Umgebung herauswächst“ (372).

Nicht jedoch kann man sagen, die Erwähnung des Sprichworts in K. 10 sei „sekundär“ gegenüber K. 19. Vielmehr waren über die Entstehung des Sprichwortes zwei Erklärungen im Umlauf, die beide von dem Verfasser des Buches wiedergegeben werden, geradeso wie die neutestamentlichen Schriftsteller uns den Niederschlag von zwei Gerüchten über die Entstehung und Bedeutung des Namens Hakeldama wiedergeben.[2] Die Erklärung in K. 10 stammt aus Kreisen, die dem Saul günstig, die in K. 19 aus solchen, die ihm weniger günstig gesinnt waren. Besonders gründlich hat Schäfers[3] das Vorhandensein von zwei Quellen für das Leben Sauls bis K. 15 nachgewiesen; die eine steht dem Saul freundlich, die andere feindlich gegenüber. Diese Quellen lassen sich auch noch weiter verfolgen. Der zweiten Quelle gehört u. a.

[1] G. selbst weist S. 371 f. auf Wendungen in den Versen 11, 12 hin, die auf ihren Zusammenhang mit den sie einschließenden Versen hinweisen. Um so gewagter ist es, wenn er solche Wendungen auf die Weise erklärt, „daß der Glossator Veränderungen nebensächlicher Art vornahm, die auf die neue Umgebung abzielten“ (372).

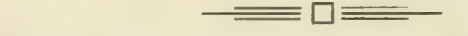
[2] Vgl. Steinmann bei Tillmann, Die hl. Schrift des Neuen Testamentes II. Berlin 1912, 19 f. — Ich habe darauf schon in der Biblischen Zeitschrift 1909, 153 f. aufmerksam gemacht. Hetzenauer, der den katholischen Exegeten, die mit ihm nicht in eine Kerbe hauen, keinen selbständigen Gedanken zuzutrauen scheint, schreit mir nach, ich habe das aus Holtzmann, Die Apostelgeschichte und Wendt, Die Apostelgeschichte abgeschrieben (exscripsit — Commentarius in Genesim. Graz und Wien 1910, CXX). Es dürfte genügen zu erklären, daß ich die beiden Bücher nie in der Hand gehabt habe.

[3] Biblische Zeitschrift 1907, 1 ff., 126 ff., 235 ff., 359 ff.; 1908, 117 ff.

19, 8–24 an mit der offensichtlichen Schadenfreude des Erzählers an Sauls Mißgeschick.[1] Das Sprichwort hat also hier den für Saul verächtlichen Sinn: „Warum mischt er sich in Dinge, von denen er nichts versteht oder die ihn nichts angehen? Wer Schaden hat, braucht für den Spott nicht sorgen."

Daß dagegen 10, 11 f. keine Geringschätzung Sauls enthält, hat schon Wellhausen bemerkt.[2] Der Sinn der drei Fragen ist etwa der: „Wie kommt es, daß der Sohn des Kiš, der ein so angesehener Mann ist (9, 2), sich unter diese Leute von so zweifelhafter Herkunft, von denen man nicht einmal den Vater kennt, gesellt hat?"[3]

Wenn dort die Schadenfreude über den von Gott verworfenen König die Erklärung des Sprichwortes versucht, so hier die Teilnahme für den von Jahwe Gesalbten.



Über die Stellung des Clemens Alexandrinus zur Philosophie.

Von Oberlehrer Theodor Rüther, Brilon (Westfalen).

Das Hochgefühl, im Besitze göttlich geoffenbarter Weisheit zu sein, vielleicht auch schlimme Missionserfahrungen, die man bei blasierten Philosophen gemacht hatte, führten die Vertreter des jungen Christentums leicht zu einer gewissen Geringschätzung menschlicher Weisheit. Justin und Athenagoras, Theophilus und Tatian zeugen hierfür. Die Liebe zur Philosophie wuchs bei den Christen nicht, als sie rund um sich und in den eigenen Reihen die Ausbreitung des Gnostizismus erlebten. Was sie bislang schon nicht geschätzt hatten, begannen sie nun mehr und mehr zu fürchten, und zur Begründung dieser Furcht konnte man sich auf apostolische Worte berufen (cf. Kol. 2, 8). Tertullian machte die Philosophie geradezu für die Irrlehre verantwortlich.[4] Das Streben, den Glauben philosophisch zu durchdringen, deutet er schon als Untreue gegen den Glauben. Diese Furcht, die weite Kreise ergriffen hatte, schien Clemens von Alexandrien eine Gefahr für das Christentum zu werden. Er läßt es sich daher in seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit angelegen sein, die Abneigung gegen die Philosophie zu beseitigen und die Christen mit einer philosophischen Erfassung des Glaubens allmählich zu befreunden. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die Frage über die Stellung des Clemens Alexandrinus zur Philosophie besonderes Interesse. Es soll nun im folgenden über diese Frage einiges gesagt werden, das zum größten Teile zwar schon von anderen, aber an weniger leicht zugänglichen Stellen ausgesprochen wurde.[5]

Clemens selbst bezeugt, daß die Gegner der Philosophie zahlreich seien; er spricht von ihnen als *οἱ πολλοί* (Strom. VI 10, 80).[6] Einige machten

[1] Vgl. darüber Göttsberger 373. [2] A. a. O. 75.

[3] Denselben Sinn würde die Lesart der LXX ergeben: *καὶ τίς πατὴρ αὐτοῦ;* aber nur dann, wenn man die in einigen Handabschriften vorhandene Antwort *οὐ Κις;* hinzunimmt. „Ist sein Vater nicht der hochachtbare Kiš? Wie kommt der unter die Leute?"

[4] De Praescript. 7; Apologeticus 47; adv. Marc. I 13. Cf. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1906², p. 134.

[5] Carl Merk, Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Diss. Leipzig, ohne Jahr. E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1906².

[6] Die Zitate sind gegeben nach der Ausgabe von Otto Stählin.

sogar aus ihrer Feindschaft einen Vorzug und betrachteten sich selbst als die „Gutgearteten“ (*εὐφυεῖς*). Aus bewußter Gegnerschaft lehnten sie die Philosophie ab und wollten nur den „schlichten Glauben“ (*ψιλὴ πίστις*) Strom. I 9, 43.

Als Grund dieser Ablehnung erscheint die Furcht für den Glauben; man will nicht verführt, nicht irre gemacht werden am Besten. Wie Kinder vor Schreckgespenstern, so fürchtet man sich vor der griechischen Philosophie und ihrer Verführung. Clemens erscheint diese Furcht als ein Zeichen der Schwachgläubigkeit; wer so gefährdeten Glauben habe, der gestehe dadurch, daß er überhaupt die Wahrheit nicht besitze.[1] Der wahre Gläubige sei wie ein Wechsler, der echtes und falsches Geld zu unterscheiden wisse. Von ihm gelte das Psalmenwort (Ps. 111, 6): „In Ewigkeit wird der Gerechte nicht ins Wanken gebracht.“ Er beschäftigt sich mit den einzelnen Wissenschaften und schöpft aus ihnen Wahrheit (Strom. VI 10, 80. 81). Er pflückt sich das Nützliche in den Gärten der Geometrie, der Musik, der Grammatik und auch der Philosophie und bewahrt unangefochten seinen Glauben (Strom. I 9, 43).

Aus dem hohen Bewußtsein, mit dem der Offenbarungsgläubige weltlicher Weisheit gegenübertrat, erklären sich auch die damaligen Anschauungen über die **Herkunft** der Philosophie. Da vielfach nur die Offenbarung als Wahrheit galt, so mußte die Tatsache, daß manche Wahrheiten der Offenbarung – vor allem ethische – sich auch in der Philosophie fanden, auffallen und nach einer Deutung verlangen. Eine Erklärung für diese Erscheinung hatte schon jener Denker gefunden, der unter den ersten als Offenbarungsgläubiger mit der Philosophie sich auseinandersetzen mußte, Aristobul. Er ist der Ansicht, „daß nicht nur Pythagoras und Platon, sondern auch schon die ältesten griechischen Dichter die mosaischen Schriften gekannt und aus ihnen ihre Weisheit geschöpft hätten“[2] (cf. Strom. I 15, 72). Philo ist dem Aristobul in dieser Ansicht gefolgt. Die Christen haben diese Erklärung übernommen und der Vorwurf des Plagiates ist von vielen, besonders von Tatian (in seiner Rede an die Griechen cap. 40) gegenüber den Griechen erhoben. Auch Clemens ist der Ansicht, daß die „Weisheit der Barbaren“ älter sei als die griechische Philosophie (Strom. I 14, 60. 64. I 15, 71. 72), und weist in hergebrachter Weise die Entlehnung nach (Strom. V 1, 10; cf. I 15, 66. 67. 68. 72). Die Worte Joh. 10, 8 (*κλέπται καὶ λῃσταί*) bezieht er auf die griechischen Philosophen (Strom. I 17, 87). Plato wird (Strom. I 1, 10) geradezu *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος* genannt. Selbst die Redeform zeugt ihm für Verwandtschaft zwischen hebräischer und hellenischer Weisheit. Beiden Völkern ist nämlich die „Sentenzenrede“ (*βραχυλογία*) gemeinsam (Strom. I 14, 60). Aber Clemens betont das Plagiat nicht mehr mit der alten Feindschaft. Ihm mußte diese Theorie der Entlehnung deshalb wertvoll erscheinen, weil sie sowohl für griechische wie barbarische Weisheit **eine** Quelle annahm (vgl. Strom. VI 7, 57).

---

[1] In ähnlicher idealistischer Übertreibung spricht Clemens Strom. VI 17, 159 von dem Guten. *Κακὸν δὲ οὐκ ἂν ποιῆσαι ἀγαθός, ὡς οὐδὲ τὸ φῶς σκοτιάσει ἢ ψύξει τὸ πῦρ.*

[2] **Deußen**, Die Philosophie der Griechen, Leipzig, 1911, S 464 f Nach D. wollte Aristobul damit seine mannigfachen Entlehnungen aus der griechischen Philosophie rechtfertigen.

Manchen Kreisen, die mit besonders tiefem Pessimismus der Welt gegenüberstanden, war die Entlehnungstheorie nicht scharf genug. Ihnen schien es richtiger, die weltliche Weisheit auf die Dämonen zurückzuführen. Die Welt war ja in beklagenswertem Umfange unter der Herrschaft der Dämonen. Der Teufel war der Fürst des Weltzeitalters. Vom Drucke der Dämonen sollte der Erlöser befreien. Dämonenweisheit war die Philosophie. Der Gedanke lag nahe, und viele, Justin, Apol. I 56 – 58, Dial. 35, Theophilus haben ihn ausgesprochen. Diesen gegenüber steht Clemens durchaus fest in der Anschauung, daß die Philosophie Wahrheit enthalte und eben darum gut sei. Gutes kann aber nur aus einem guten Grunde entsprießen. Deshalb erscheint es geradezu töricht (*ἄτοπον*), an den Teufel als Ursprung der Philosophie zu denken. Der Teufel wäre sonst in höherem Grade als Gott ein Wohltäter der Griechen.[1] Von der Überzeugung aus, daß die Philosophie gut sei, fordert er die, welche daran festhalten wollen, daß der Teufel der Vater der Philosophie sei, auf zu bedenken, daß der Teufel (Kor. β. 11, 14 gemäß) sich in einen Engel des Lichtes wandeln könne. Auf jeden Fall habe dann bei der Philosophie der Teufel als Engel des Lichtes gesprochen, und an ihrer Wahrheit sei darum doch festzuhalten (Strom. V 1, 10). Auch durch Zufall kann die Philosophie nicht in den Besitz der Wahrheit gekommen sein (Strom. I 16, 80). Die göttliche Vorsehung muß den Griechen die Philosophie geschenkt haben wie den Juden das Gesetz.[2] Aber — und hier zeigt sich, wie schwer es Clemens wurde, von einem weitverbreiteten Vorurteile sich loszumachen — der Betrug spielt doch hinein in die Ursprungsgeschichte der Philosophie. In Untreue nämlich, wie Prometheus der Menschheit das Feuer, haben Engel den Griechen die Wahrheiten der Philosophie gebracht. Gen. 6, 2 versteht Clemens dahin, daß Engel zur Lust herabsanken und mit menschlichen Weibern sich verbanden.[3] Diesen Weibern haben sie dann verborgene Dinge mitgeteilt, Kunde über die Vorsehung und anderes Himmlische gegeben (*τῶν μετεώρων ἀποκάλυψις*. Strom. V 1, 10). Der Herr, der um alles weiß, ehedenn es ist, hat auch dieses gewußt, aber er hat es zugelassen und den Menschen zum Besten gelenkt (Strom. I 17, 81). So ist die Philosophie himmlischer Herkunft, insofern sie die Wahrheit enthält, in ihren Irrtümern aber zeigt sich der Betrug und die menschliche Leidenschaft. Wahrheit und Irrtum ist in ihr vermischt.[4] Wenn Clemens auch die hergebrachte Anschauung vom dämonischen Ursprunge der Philosophie nicht hat einfach abschütteln können, er hat doch versucht, ihr die Spitze abzubrechen und mit hohem Ernste darauf hingewiesen, daß der alles wirkende Gott auch der letzte Urheber der Philosophie ist.[5] Ja, Clemens entwickelt noch eine andere Theorie, die von den Vorurteilen der Zeit durchaus frei ist: Über der ganzen Entwicklung der Philosophie waltet die Vorsehung, die alle Dinge durchdringt von den wichtigsten bis zu den

[1] Strom. VI 17, 159. *Πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν ἀταξίαν καὶ τὴν ἀδικίαν προσνέμοντας τῷ διαβόλῳ ἐνάρετον πράγματος τούτου, τῆς φιλοσοφίας, δοτῆρα ποιεῖν; ἀνδρεῖ' ἔτι γὰρ εὐεργετικώτερος τοῖς Ἕλλησιν εἰς τὸ ἀγαθοὺς ἄνδρας (γίγνεσθαι) γεγονέναι τῆς θείας προνοίας τε καὶ γνώμης.*

[2] Strom. VI 17, 159. I 17, 81.

[3] Cf. Strom. III 7, 59. I 17, 81. Paed. III 2, 14.

[4] Strom. V 1. 10. Cf. I 17, 87. VI 7, 56.

[5] Strom. I 5, 28. I 7, 37. VI 5, 42. VI 8, 67.

kleinsten, wie das Salböl vom Haupte zu dem Barthaare und zu dem Saume des Gewandes sickert.[1] Engel sind die Werkzeuge dieser göttlichen Vorsehung.[2] Das Universum ist eine große Stufenfolge von Geschöpfen. Die Welt des Überirdischen greift nun in das Irdische ein durch die Engel. Nach urzeitlicher Satzung sind Engel verteilt über die Nationen, und durch solche Engel hat auch der Logos den Griechen die Philosophie gegeben.[3]

Welches ist nun des Clemens persönliche Anschauung gewesen über den Ursprung der Philosophie? Hat er an die Entlehnung geglaubt oder gefallene Engel oder gute Geister im Dienste göttlicher Vorsehung für die Begründer der griechischen Weisheit gehalten? Oder hat er in irgendeiner Weise die Anschauungen verbunden? Eine Antwort kann man nicht geben. Der Schriftsteller spricht bald die eine, bald die andere Ansicht aus und läßt uns raten. An einem aber hält er bei allem Wechsel seiner Theorien fest: nämlich, daß die Philosophie Gutes enthalte[4] (cf. Strom. I 19, 91) und daß dieses Gute seinen Grund haben müsse im guten Gott und seinem Logos. In dieser Stellungnahme aber liegt ein hohes Verdienst des Clemens. Die persönlichen Leistungen der einzelnen griechischen Philosophen will Clemens nicht besonders rühmen, obwohl man sieht, wie er einige sehr hoch achtet. Das Wahre in der Philosophie ist eben vor allem Wirkung der Vorsehung. Die Menschen haben an dem Gotteswerke vieles entstellt. In einigem aber haben die Philosophen doch einen glücklichen Blick gehabt.[5]

Für die Ablehnung der Philosophie berief man sich in jenen christlichen Kreisen auch auf die Schrift. Man zitierte Ps. 93, 11; Jer. 9, 23 f.; Kor. α 2, 5; 3, 19 (cf. Strom. I 11, 50). Diese Stellen scheinen Clemens besser in anderem Sinne gedeutet zu werden (Strom. I 18, 88. 89). Der Apostel Paulus selbst gesteht nach seiner Meinung der griechischen Philosophie Wahrheit zu[6] und zitiert griechische Denker.[7] Mit Recht allerdings verlangt der Apostel, daß jemand, der die Höhe des Glaubens schon erreichte, nicht wieder auf den irdischen Standpunkt der Pilosophie zurücksinke.[8]

Tatian (auch Theophilus) hatte noch die Philosophie mit der griechischen Mythologie auf eine Stufe gestellt und beide verurteilt. Clemens unterscheidet scharf zwischen der einen und der anderen. Die Männer des Mythos, der Thrazier Orpheus, der Thebaner Amphion und wie sie heißen, scheinen ihm

[1] Strom. VI 17, 153. Cf. 159. Strom. I 17, 81. I 19, 94.

[2] Strom. VII 1, 3. *Ταύτας ἄμφω τὰς διακονίας ἄγγελοί τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν.* Cf. Protr. 11, 112. Adumbr. in I Petr. 1, 11. Adumbr. in I Ioa. 2, 1. Vgl. dazu Zahn, Forschungen III S. 93, Anm. 5; S. 98 f.

[3] Strom. VII 2, 6. *Οὗτός ἐστι ὁ διδοὺς καὶ τοῖς Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων· εἰσὶ γὰρ συνδιανενεμημένοι προστάξει θείᾳ τε καὶ ἀρχαίᾳ ἄγγελοι κατὰ ἔθνη.*

[4] Theophilus ad Autol. III 3 sagt noch von allen Philosophen: „Sie kannten die Wahrheit weder selbst noch führten sie andere zur Wahrheit."

[5] Strom. I 17, 87. . . . *καὶ τὰ μὲν παραχαράξαντες, τὰ δὲ ὑπὸ περιεργίας ἀμαθῶς σοφισάμενοι, τὰ δὲ καὶ ἐξευρόντες· ἴσως γὰρ καὶ „πνεῦμα αἰσθήσεως" ἐσχήκασιν.*

[6] Strom. I 14, 59. I 19, 91.

[7] Kor. α 15, 33; Tit. 1, 12 (Strom. I 14, 59); Apg. 17, 28 (Strom. I 19, 91).

[8] Strom. VI 8, 62. *Ἐπεὶ καὶ Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς οὐ φιλοσοφίαν διαβάλλων φαίνεται, τὸν δὲ τοῦ γνωστικοῦ μεταλαμβάνοντα ὕψους οὐκέτι παλινδρομεῖν ἀξιοῖ ἐπὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταύτην ἀλληγορῶν, στοιχειωτικήν τινα οὖσαν καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας.*

Betrüger gewesen zu sein, die durch berückende Musik das Leben verschlechterten, die im Dienste der Dämonen die Menschen zuerst zum Götzendienste verführten (Protr. I, 3).

Auch mit dem Kreise der enzyklischen Wissenschaften ist die Philosophie nicht gleichzusetzen, nicht mit der Geometrie, nicht mit der Musik, nicht mit der Astronomie (Strom. I 19, 93). Musik, Geometrie, Grammatik, Rhetorik sind nur die Dienerinnen (*θεραπαινίδες*) der Philosophie. Viele zwar bleiben bei diesen Einzeldisziplinen stehen, vor allem viele bei der Rhetorik; aber das ist falsch. Der Geist muß vom Einzelnen zum Allgemeinen schreiten. Die Dienerin muß zur Herrin (*δέσποινα*) führen.[1] Nicht diejenigen, die vieles kennen, sind Philosophen, sondern die, welche die Betrachtung der Wahrheit lieben, so will Clemens (Strom. I 19, 93) mit Plato (Rep. V p. 475) sagen. Die Philosophie ist die Kenntnis des Allgemeinen, des Guten und Wahren und Schönen (cf. Strom. VI 7, 57). Jede Wissenschaft kann deshalb ihr Bereicherung schaffen.[2] Vor allem ist die Philosophie wegen ihrer ethischen Belehrung schätzenswert. Philosophen heißen bei den Griechen die, welche sich mit den Begriffen der Tugend eifrig beschäftigen.[3] Hier sehen wir die Aufgabe der griechischen Philosophie. Nicht eine einzelne Schule will Clemens unter der Philosophie verstehen. Alles, was wahr und schön gesagt ist, alles, was Rechtschaffenheit lehrt in frommer Erkenntnis, das ist Philosophie.[4] Wie ein Maler, so soll der Philosoph ein Bild der Wahrheit entwerfen. Um es zu können, muß er vor aller Eigenliebe, der Quelle der Fehler, sich hüten und in Gottesliebe und Einfalt arbeiten (Strom. VI 7, 56). Enthaltsamkeit in den Dingen der Sinnlichkeit lehrt die Philosophie, und deshalb ist sie in sich erstrebenswert (Strom. I 5, 30).

Die von Gottes Weisheit gegebene Philosophie ist eine Vorbereitung auf die Vollendung durch Christus (Strom. VI 17, 153). Wie die Medizin den Körper, so macht sie die Seele besser (Strom. VII 1, 3). Die griechische Philosophie reinigt und bereitet die Seele vor für die Aufnahme des Glaubens, auf dessen Grunde dann die Wahrheit die Gnosis auferbaut.[5] Und mag auch die griechische Philosophie die Höhe der Wahrheit nicht ersteigen, mag sie auch versagen in der Erfüllung der Herrengebote, so bereitet sie doch vor den Weg für die königliche Lehre (Strom. I 16, 80). Vor allem rechnet Clemens es der Philosophie hoch an, daß sie den Menschen den Glauben an die Providenz stärkt.[6]

Was das Gesetz und die Propheten für die Juden waren, das ist die Philosophie so für die Griechen gewesen, eine *προπαιδεία* für den Glauben,

[1] Strom. I 5, 29. 30. Die Worte lehnen sich eng an Philo, De congr. erud. gr. 79; vgl. Stählin.

[2] Cf. Strom. I 5, 29.

[3] Strom. VI 7, 55. *Φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες . . ., παρ' Ἕλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι.*

[4] Strom. I 7, 37. *Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.*

[5] Strom. VII 3, 20. *Φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια.* Cf. Strom. I 5, 30.

[6] Strom. V 1, 10. *Ἐντεῦθεν ἡ τῆς προνοίας διδασκαλία ἐῤῥύη καὶ ἡ τῶν μετεώρων ἀποκάλυψις.* Cf. Strom. I 16, 80.

ein *παιδάγωγος* zu Christus.[1] Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Philosophie an vielen Stellen geradezu eine *διαθήκη*, ein Bund genannt, vergleichbar dem Alten und dem Neuen Testamente.[2] Durch ihren eigenen Wert vermochte es die Philosophie, die Griechen gerecht zu machen.[3] Sie führte zwar nicht ganz zur Höhe des Berges der Gerechtigkeit, zu dem sie gleichsam nur eine Stufe war (I 20, 99), aber es wird doch ausdrücklich von *δεδικαιωμένοι ὑπὸ φιλοσοφίας* (Strom. I 4, 27) und von *δίκαιοι κατὰ φιλοσοφίαν* (Strom. VI 6, 44) gesprochen. Die Philosophie war den Griechen vor der Ankunft des Herrn geradezu notwendig zum Heile.[4] Diese hohe Wertschätzung der Philosophie darf uns nicht in Erstaunen setzen. Eine Ordnung des Heiles gibt es nämlich nur, die der gütige Gott wirkt durch den überall tätigen Logos, mag sie auch verschieden erscheinen nach den einzelnen Völkern und Zeiten (Strom. VI 13, 106). Einer ist der Sämann, der überall lebendigen Samen streut, nicht bloß Weizen, sondern auch andere Arten (Strom. I 7, 37). Ein Chorege führt den Chor des menschlichen Geschlechtes beim Lobliede auf Gott (cf. Strom. VI 5, 42). In den Zusammenhang dieser einen Heilsordnung gehört nun auch die griechische Philosophie (Strom. VII 7, 11).

Aber mag auch die Philosophie der Auffindung der Wahrheit dienen, mag sie selbst (griechische) Wahrheit heißen, von der Weisheit der Barbaren, der Offenbarungsweisheit unterscheidet sie sich doch. Diese steht über ihr in dem Umfange der Erkenntnis, in der tieferen Beweisführung, in der göttlichen Kraft und ähnlichem.[5] Die Philosophie enthält das Wahre mit dem Falschen gemischt. Die Offenbarung ist echte Gotteswahrheit. Der Philosophie kann Clemens eklektisch sich gegenüberstellen (Strom. I 7, 37); mit jedem Satze der Offenbarung aber sucht er sich auseinanderzusetzen. Die Weisheit der Griechen ist vergleichbar der schönen Hülle; das, was die Barbaren, zu denen auch Clemens sich rechnet, besitzen, ist dann der Kern. In der Form kann die barbarische Weisheit wohl nicht streiten mit der griechischen, aber das ist Absicht des Herrn, der auch selbst nicht in schöner menschlicher Gestalt erscheinen wollte, um niemand durch sein Äußeres abzuziehen von dem Wichtigeren, das er brachte (Strom. VI 17, 151). Weil die Offenbarung an Wahrheitsgehalt über der Philosophie steht, deshalb darf die griechische Weisheit sich nicht schämen, bei der barbarischen in die Schule zu gehen. Nur so kann sie zur vollen Wahrheit hinaufsteigen (Strom. VI 17, 153). Das Alte und das Neue Testament hat Gott *κατὰ προηγούμενον* „als leitendes Prinzip" gewollt; die griechische Weisheit hat er gegeben, damit sie der Wahrheit diene und durch sie abgelöst werde (*κατ' ἐπακολούθημα*). „Doch darf man annehmen, daß Gott den Griechen die Philosophie auf so lange zum leitenden Prinzip (*προηγουμένως*) gegeben, bis der Herr auch sie berief (zum Mit-

[1] Strom. VII 2, 11. *Τοῖς μὲν γὰρ ἐντολάς, τοῖς δὲ φιλοσοφίαν παρασχὼν συνέκλεισεν τὴν ἀπιστίαν εἰς τὴν παρουσίαν, ὅθεν ἀναπολόγητός ἐστι πᾶς ὁ μὴ πιστεύσας* cf. I 5, 28. VI 5, 42. VI 6, 44. VI 17, 153.

[2] Strom. VI 8, 67, cf. Strom. I 5, 28. VI 5, 42. VI 8, 67.

[3] Strom. I 20, 99 *καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας* (cf. Strom. VI 8, 64).

[4] Strom. I 5, 28. *Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία.*

[5] *μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις* (Strom. I 20, 98).

besitz und Genuß der vollen Wahrheit)“ [1] Kuhn, Dogmatik I S. 350. Engel von untergeordneter Bedeutung sind es gewesen, die den Griechen die Philosophie brachten.[2] Solche Engel sind über alle Völker verteilt. Der Engel der *πρεσβυτέρᾳ διαθήκῃ* aber ist der Logos selbst (Paed. I 7, 52), oder die Verkünder der alttestamentlichen Weisheit sind doch Erzengel und nahe verwandte Engel gewesen (cf. Adumbr. in I Petr. 1, 11). Der Herr selbst tritt in der Offenbarung als Lehrer auf.[3] Auf Grund des Angeführten ist mit Preische, De *γνώσει* Clementis Alexandrini, Jena 1871 p. 28 an einem Vorzuge auch des Alten Testamentes vor der Philosophie festzuhalten entgegen C. Merk (a. a. O. S. 7, 8. Anmerkung 10). Auch in der rechtfertigenden Kraft steht die Philosophie der alttestamentlichen Offenbarung nach. Das, was Merk (a. a. O. S. 7, 8) dagegen anführt, scheint mir durchaus nicht die Stelle Strom. VI 6, 44 zu entkräften. *Τοῖς μὲν γὰρ κατὰ νόμον δικαίοις ἔλειπεν ἡ πίστις, διὸ καὶ τούτους ἰώμενος ὁ κύριος ἔλεγεν· „ἡ πίστις σου σέσωκέν σε“· τοῖς δὲ κατὰ φιλοσοφίαν δικαίοις οὐχ ἡ πίστις μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας ἔλειπεν.* Philosophie und Götzenverehrung sind freilich verschiedene Dinge; aber Clemens sagt hiermit, daß die Philosophie nicht jene Klarheit und Kraft besitze, die vor der Idololatrie tatsächlich bewahre.

Mit der Offenbarung in Christus hält die Philosophie selbstverständlich einen Vergleich nicht aus. Christus ist der *σωτήρ*, der Heiland. Der Logos Christus ist der große Lehrer, der die volle Weisheit brachte, auf den die anderen nur hinweisen konnten. Christus ist der rechte Sänger, auf den alle lauschen müssen. Nachdem der Logos, der von Anfang an erziehend in der Welt wirkte, nun selbst vom Himmel zu uns gekommen ist, da dürfen wir nicht mehr an menschliche Belehrung uns wenden, nicht mehr nach Athen oder dem übrigen Griechenland pilgern (cf. Protr. 11, 112). Christus hat die Schlange des Trugs überwunden (Protr. 11, 111). Seiner erlösenden Wahrheit bedürfen alle, auch die, welche von griechischer Philosophie sich belehren ließen.[4] Christi Lehre ist die wahre Philosophie (Strom. I 18, 90). Die griechische Philosophie bietet die elementa, während Christus die volle Wahrheit gibt (Strom. VI 15, 117). Freilich die griechische Philosophie hat ehedem Rechtfertigung verschafft, aber die ganze Rechtfertigung war das nicht. Es war gleichsam die erste oder zweite Stufe auf dem Wege zum Hochzeitssaale Christi (cf. Strom. I 20, 99). Christi Weisheit, Christi Philosophie aber ist in sich selbst genügend und vollkommen.[5] Sie ist Kraft und Weisheit Gottes.[6] Man darf nicht denken, daß die Philosophie notwendig sei zur Erlangung der Weisheit Christi. Die meisten haben unbeeinflußt von enzyklischen

[1] Strom. I 5, 28. *Πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας.*

[2] Strom. VII 2, 6. *Οὗτός ἐστιν ὁ διδοὺς καὶ τοῖς Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων.*

[3] Strom. VII 16, 101. *ἡγεῖται δὲ κατὰ τὰς „θεοπνεύστους γραφάς“* (cf. Protr. 9, 87)

[4] Strom. V 13, 87. *Δεῖ τοίνυν διὰ Χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν μεμαθηκότας σώζεσθαι κἂν φιλοσοφήσαντες τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν τύχωσιν.*

[5] Strom. I 20, 100. *αὐτοτελὴς καὶ ἀπροσδεὴς ἡ κατὰ τὸν σωτῆρα διδασκαλία.*

[6] Ibid.

Wissenschaften und Philosophie, viele haben sogar als Analphabeten das Wort Gottes aufgenommen.[1] Wohl aber ist die Philosophie eine Hilfe auf dem Wege zur christlichen Wahrheit (Strom. I 20, 99). Wie die enzyklischen Wissenschaften der Philosophie, so soll die Philosophie der christlichen Weisheit dienen. Diese ist die Herrin jener.[2] Besonders wichtig scheint die Philosophie für diejenigen zu sein, welche auf dem Wege des Schlußverfahrens zum Glauben kommen.[3] Die Philosophie hat für das Christentum auch einen hohen apologetischen Wert. Sie gibt ihren Schülern die rechte Kraft zu unterscheiden (cf. Strom. VI 10, 81), das Falsche vom Wahren zu trennen (Strom. I 9, 44). Mit ihr vermag man sophistische Angriffe gegen den Glauben zurückzuweisen. So kann sie in der Tat sein ein Zaun und eine Hecke für den Weinberg des Herrn (Strom. I 20, 100 *φραγμὸς καὶ θριγκὸς τοῦ ἀμπελῶνος*). Wenn die Wahrheit des Glaubens für uns notwendig ist, wie das Brot zum Leben, so gleicht die Philosophie der Zukost und dem Nachtische (Strom. I 20, 100).

Eine apologetische Rüstkammer war die Philosophie auch für die Apologeten und Irenäus gewesen. Dem Clemens ist sie mehr. Sie schärft auch den Geist für das Verständnis der Glaubenswahrheiten (Strom. I 16, 80). Sie hilft den Sinn der heiligen Schriften auffassen.[4] Sie erhöht die Fruchtbarkeit des christlichen Lebens (Strom. I 9, 43).[5]

Aus dem bisher Gesagten geht hinlänglich hervor, daß Clemens nicht an die eigentliche Philosophie denken kann, wenn er an vielen Stellen fordert, daß alle Christen Philosophen sein müßten. Auch der Analphabet, Grieche und Barbar, Greis und Knabe kann dieser Forderung entsprechen. Auch die Frauen müssen ihr nachkommen.[6] Tatsächlich unterscheidet Clemens zwischen christlicher und griechischer Philosophie.[7] Die christliche Philosophie besteht in der Liebe zur göttlichen Wahrheit, im Streben nach einer Erkenntnis der Dinge, wie sie sind (cf. Strom. I 5, 32).[8] Ein Dreifaches gehört zum christlichen Philosophen, die contemplatio, die Erfüllung der Gebote, das Streben, andere zu guten Männern heranzubilden. Diese drei Dinge machen einen Menschen, wenn sie in ihm vereinigt sind, zum Gnostiker.[9] Der christliche Philosoph ist also identisch mit dem Gnostiker, und wenn Clemens fordert,

---

[1] Strom. I 20, 99.

[2] Strom. I 5, 30. *Κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας.* Der Gedanke findet sich schon bei Philon. Er nennt De congr. erud. gr. 79 die Philosophie *δούλη σοφίας* cf. Stählin, Note zu Strom. I 5, 30.

[3] Strom. I 5, 28. *Προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις.*

[4] Der Herr selbst hat die Dialektik gebraucht in der Schriftdeutung, als er den Versucher zurückwies (vgl. die Amphibolie in Mt. 4, 4) Strom. I 9, 44

[5] Cf. C. Merk a. a. O. S. 23–25.

[6] Strom. IV 8, 55. IV 8, 62. *Φιλοσοφητέον οὖν καὶ ταῖς γυναιξὶν ἐμφερῶς τοῖς ἀνδράσι* (cf. IV 8, 67, 69).

[7] Strom. VI 7, 55. *Φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς (τοῦ) πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, παρ' Ἕλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι.*

[8] Vielleicht hat Clemens (wie die Apologeten) auf den philosophischen Charakter seines Glaubens auch aus dem Grunde hingewiesen, um das Todesurteil, das nach bürgerlichem Rechte (*κατὰ τοὺς πολιτικοὺς νόμους* Strom. VI 8, 67) jedem Bekenner der christlichen Religion drohte, abzuwenden.

[9] Strom. II 10, 46. *Τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ.*

eigentlich müßten alle Christen Philosophen sein, dann sagt er damit zugleich, eigentlich müßten alle Gnostiker sein.

Es würde uns zu weit führen, die Bedeutung der Philosophie für den Entwicklungsgang des Gnostikers noch zu betrachten. Keimhaft ist der Gnostiker in dem schlichtesten Gläubigen enthalten (de Faye a. a. O. S. 78). Die Scheidewand, welche die häretische Gnosis im Christenstande aufgerichtet hatte, will Clemens nicht gelten lassen. Alle, die die Fleischesgelüste abgelegt haben, sind gleich vor dem Herrn.[1] Was den Gläubigen zum Gnostiker macht, ist nicht so sehr ein neues Wissen als ein tiefes Schauen in Gottesliebe, ist nicht allein Lernen durch Menschenkraft sondern auch Gnade. „Dem Glauben wird hinzugegeben die Erkenntnis, der Erkenntnis die Liebe, der Liebe das Erbe" (Strom. VII 10, 55).[2]

Zusammenfassend können wir sagen: Clemens betont mit großem Verdienst, daß die Philosophie gut sei und darum im letzten Grunde auf Gott zurückgehen müßte. Die Philosophie hat vor der Ankunft des Herrn sogar den Weg zum Heile weisen können; aber auch diesen Jüngern der Philosophie ist Christus notwendig gewesen zur vollen Erlösung. Die Philosophie ist eine Etappe in der Erziehung der Menschheit, eine Vorbereitungsschule auf Christus entsprechend dem Alten Testamente. Aber das Alte Testament steht doch über der Philosophie. Gott hat in den „inspirierten Schriften" (*θεόπνευστοι γραφαί*) unmittelbarer gesprochen als in der griechischen Weisheit; jene führen tiefer ein in die Wahrheit, bergen höhere Kräfte zur Rechtfertigung. Die Philosophie hat nicht bloß apologetischen Wert für das Christentum; sie ist auch bedeutungsvoll für die Durchdringung der Wahrheit, für den Ausbau des christlichen Lebens. In gewissem Sinne müssen alle Christen Philosophen sein.

Dieser theoretischen Wertung der Philosophie sucht Clemens in seiner schriftstellerischen Praxis zu entsprechen. Die verschiedene Haltung gegenüber der Philosophie und den von der Überlieferung überkommenen heiligen Schriften zeugt dafür. Die philosophische Bildung unseres Lehrers hinterläßt aber doch in seiner Auffassung vom Christentum starke Spuren, so daß man fragen konnte, ob Clemens überhaupt auf christlich-religiösem oder auf philosophischem Boden stehe (cf. Merk a. a. O. S. 21). Clemens selbst meint (Strom. I 1, 18), daß in seinen Stromata die (Glaubens-)Wahrheit mit den Lehrsätzen der Philosophie vermischt sei, verhüllt wie der Kern in der Schale der Nuß. Harnack (Dogmengeschichte I 1909, S. 642) sagt von unserem Lehrer, daß „ihm die kirchliche Überlieferung in ihrer Totalität und in allem Einzelnen – von evangelischen Sprüchen abgesehen – ein Fremdes" gewesen sei. Mit Recht beklagt de Faye (a. a. O. S. 69), daß man oftmals (Merk, Wendland) jene Stellen des Clemens unbeachtet gelassen habe, in denen sich die innigsten Empfindungen seiner christlichen Seele offenbaren. Für ihn ist es offenbar, daß Clemens in erster Linie Christ ist Aus dem letzten Kapitel des Protrepticus schon geht das zur Genüge hervor. Es dürften Kuhns Worte zu Recht bestehen, die er in seiner lichtvollen Darstellung der Geschichte der Dogmatik

[1] Paed. I 4, 31. *Οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοὶ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ.*

[2] Vgl. Bratke, Die Stellung des Clemens Alex. zum antiken Mysterienwesen, Th. Stud. u. Krit. 1887, S. 687.

von dem Hauptwerke des Clemens schreibt (Dogmatik I, S. 348 f.): „Zwar sind seine Stromata, wie das Wort sagt, Teppiche, ein Gewebe von Christentum und Philosophie; aber sie sind dies in keinem anderen als in dem Sinne, daß sich die philosophische Wahrheit und Erkenntnis dem christlichen Glauben harmonisch anschließen und dessen Erkenntnis vermitteln. Sie sind ein Gewebe, in dem die christlichen Wahrheiten den Zettel, die philosophischen Lehren den Einschlag bilden; aber dieser Einschlag ist nach dem Prinzip des Christentums ausgewählt, und das webende Schifflein ist der christliche Geist."

Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita.

Von Dr. Heinrich Weertz, Pfarrer in Ründeroth, Rheinland.

(Schluß.)

II. Einheit und Trinität.

Nach den Vorbemerkungen über die Dunkelheit und Erkennbarkeit Gottes beginnt Dionysius mit der Erklärung der göttlichen Namen oder Attribute. Den Anfang macht der Name *τὸ ἕν*. Im Zusammenhang damit wird auch einiges über die Trinität und die Menschwerdung gesagt.

1. Das Eine.

Die Gottheit als das Eine zu bezeichnen war Plato und der nach ihm benannten Schule geläufig. Plotin ergeht sich lang und breit über das Eine, z. B. VI. Enn. 9. Alles, was irgendwie eines ist, und jedes Seiende ist eines, hat die Einheit und das Sein von dem Einen, das über alles erhaben ist und in sich selbst bleibt, wiewohl es alles Seienden Ursache ist. Um den Gedanken an irgendeine Vielheit in Gott gründlich auszuschalten, hat Plotin nicht einmal das Denken dem Einen gelassen, sondern dies einem vom Einen ausgehenden Wesen, dem *νοῦς*, vindiziert.[1] Auch nach Proklus ist das Urwesen die Einheit, von der alles die Einheit empfängt (Inst. theol. 1–6, 61 ff.). Aber Proklus nimmt außer dem Ureinen noch eine Reihe von Einheiten (*ἑνάδες*) an, die er mit den Göttern identifiziert.

Unser Dionysius fand in der Hl. Schrift, die ihm als Leuchte dienen soll, den Gedanken ausgesprochen, daß Gott der Herr ein Gott ist. Die Ausgestaltung dieses Gedankens vollzieht er im Geiste des Neuplatonismus.

DN I 3 wird Gott genannt *τῶν ἁπλουμένων ἁπλότης*, Einfachheit des Einfachen, und *τῶν ἑνιζομένων ἑνότης*, Einheit des Einheitlichen, m. a. W., Prinzip der Einfachheit und Einheit. Im folgenden Paragraphen bemerkt er, daß die Hl. Schrift die göttlichen Namen nach den Ausgängen (*προόδους*) der Gottheit bilde, und führt dann als erstes Beispiel, also als einen Namen, der von einer *πρόοδος* gewonnen worden ist, die Einheit an. „Fast in jeder theologischen Abhandlung sehen wir die Gottheit in heiliger Weise gepriesen als Einheit (*ὡς μονάδα καὶ ἑνάδα*) wegen der Einfachheit und Einheit (*ἁπλότητα καὶ ἑνότητα*) der übernatürlichen Ungeteiltheit, durch

[1] Zeller III 2^4, S. 531.

welche als eine einigende Kraft wir geeint und . . . zur gottähnlichen Monade und gottnachahmenden Einigung gesammelt werden" (DN I 4). In diesem Muster eines dionysischen Satzbaues erscheint die göttliche Einheit als Kraft der Einigung, die sich an uns offenbart, indem wir durch sie geeint werden. Gott schafft die Einheit, die sich in dem Seienden findet, darum muß er selbst Einheit sein.

Daß Gott eint und zwar alles eint, lehrt Dionysius mit besonderer Vorliebe. Die Gottheit ist alles einend (*πάντων ἑνωτική* DN XI 1). Wie jede Zahl an der Einheit teilnimmt, so jedes Wesen an der Ureinheit (DN XIII 2). Was viel ist nach Teilen, ist als Ganzes eins (*ἓν τῷ ὅλῳ*), was viel ist nach Akzidentien, ist eins im Subjekt (*ἓν τῷ ὑποκειμένῳ*), was viel ist in der Zahl oder den Kräften, ist eins in der Art (*ἓν τῷ εἴδει*), was viel ist nach den Arten, ist eins in der Gattung (*ἓν τῷ γένει*), und was viel ist nach den Ausgängen (*ταῖς προόδοις*), ist eins durch die Ursache (*ἓν τῇ ἀρχῇ* l. c.). So ist alles in gewissem Sinne eins, letzthin ist alles geeint in der einen Ursache, dem Einen. In anderer Fassung hat er denselben Gedanken schon DN XI 1, 2 ausgeführt. Hier wird Gott als Quelle des Friedens gepriesen, darum Friede genannt. Zunächst werden die ehrwürdigsten der erhabenen Kräfte (Engel) geeint in sich und gegeneinander und zu der einheitlichen Zusammenführung des Ganzen. Diese einen dann das, was unter ihnen ist, und zwar in sich und zueinander und schließlich wieder mit dem ersten Prinzip des Friedens. Überhaupt läßt Gott nicht zu, daß irgendetwas aus der Einheit herausfalle, der Gesamtfriede (Gott) durchdringt alles einigend, das Äußerste durch das Mittlere mit dem Äußersten. Dionysius konstatiert eine vollendete Einheit und Harmonie in der Welt als Wirkung der Ureinheit und des Urfriedens. Einheit und Friede sind bei Dionysius Synonyma, er spricht von einer *εἰρηνικὴ ἕνωσις* (DN XI 2).[1]

Wiewohl Dionysius behauptet, nur die *πρόοδοι* (Ausgänge) Gottes schildern zu wollen und zu können, begnügt er sich doch nicht damit, hier die *πρόοδος* Einheit in der angegebenen Weise zu erklären, sondern er geht weiter und sucht auch die Einheit als Eigenschaft Gottes näher zu erklären. In dem oben aus DN I 4 zitierten Satze kommt der Ausdruck vor, daß Gott Einheit sei wegen der Einfachheit und Einheit der übernatürlichen Ungeteiltheit, *διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας*. Der hl. Thomas las hier:[2] propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis, und er erklärt also: der Grund der Einheit liegt in der impartibilitas. Unum enim est ens, quod non dividitur. Nun kann etwas actu nicht geteilt sein, was aber potentia teilbar ist. Ein solches ist zwar unum, aber nicht simpliciter. Es kann aber auch etwas sowohl actu als potentia ungeteilt sein, das ist dann nicht bloß unum, sondern simplex. So ist es bei Gott, quia non dividitur actu nec potentia. Das, meint der heilige Lehrer, habe Dionysius sagen wollen mit dem Ausdruck simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis. Ob Dionysius wirklich die von Thomas gemachte Unterscheidung von Ungeteiltheit und Unteilbarkeit in unserem Satze hat treffen wollen? Wir sind bei ihm gewohnt, mehrere Wörter zu lesen, wo eins genügt hätte. So hat er

[1] Vgl. DN II 11: *πᾶν ἓν καὶ πλῆθος παράγον καὶ τέλειοῦν καὶ συνέχον.*
[2] Kommentar l. I, lect. 4.

an dieser Stelle wohl bloß sagen wollen, Gott heiße Einheit, weil in ihm keine Teile sind. Dabei kann bestehen bleiben, daß Thomas richtig angibt, was Dionysius — wenn auch nicht direkt an dieser Stelle — über die göttliche Eigenschaft der Einheit lehrt.

Es ist wirklich die Meinung des Dionysius, daß Gott nicht bloß ungeteilt ist wie ein Mensch, sondern absolut unteilbar. Denn DN II 11 schreibt er: „Gott ist so überwesentlich (ὑπερουσίως) eins, daß er nicht ein Teil der Menge ist und nicht ein Ganzes aus Teilen (d. h. Gott ist nicht eines von vielen gleichartigen Dingen und nicht ein aus vielen zusammengesetztes ganzes Wesen), und auf diese Weise ist er weder eins, noch nimmt er an dem Einen teil, noch hat er das Eine, sondern fern von diesem ist er ἕν und ὑπὲρ τὸ ἕν . . ." Und weiter heißt es l. c.: „Er ist überwesentlich ein Gott, teillos (ἀμέριστος) in dem Teilbaren, geeint in sich und mit dem Vielen unvermischt und unvielfältig." So viel geht aus diesen Sätzen hervor, daß Dionysius alle Vielheit und Teilbarkeit von Gott ausschließen will. Er bestätigt dies noch einmal DN XIII 2: „Nicht ist das Eine ein Eines aus vielem, sondern vor jeder Einheit und Menge und alle Einheit und Menge abgrenzend." (Vgl. XIII 3.)

2. Dreifaltigkeit.

Wenn die hl. Schrift Gottes Einheit preist, so hat sie ihn nichtsdestoweniger auch als Dreifaltigkeit eingeführt.[1]

Vieles sagt die Schrift von Gott einheitlich aus, vieles aber auch getrennt,[2] d. h. vieles wird von der ganzen Gottheit ausgesagt, anderes nur von einer göttlichen Person. Dionysius unterscheidet darum eine zweifache Theologie, eine geeinte und eine getrennte. Ausführlich will er über diesen Gegenstand gehandelt haben in seinen theologischen Grundlinien (ἐν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν, DN II 3). In dem Buche DN bringt er folgendes bei.

„Das ist auch sonst von uns auseinandergesetzt und bewiesen worden, daß immer alle (!) gottgeziemende Gottesnamen nicht nach einem Teile (d. h. nur einer Person), sondern nach der ganzen, vollen, vollständigen, vollendeten Gottheit durch die heiligen Schriften gepriesen und daß alle diese ungeteilt, absolut, unverwirrt, ganz der ganzen Ganzheit der vollständigen und ganzen Gottheit zuerteilt werden" (DN II 1). Alle Gottesnamen, das ist der kurze Inhalt dieses wortreichen Satzes, kommen der gesamten Gottheit zu. Wer anders rede, der wage es, die übergeeinte Einheit zu spalten. Im einzelnen zeigt der Verfasser dann, wie z. B. der Name „gut" nicht bloß vom Vater ausgesagt wird, sondern auch vom Sohne; denn der von Natur gute Logos sprach: Ἐγὼ ἀγαθός εἰμι (vielleicht ist Matth. 20, 15 gemeint); auch der Geist wird von einem Propheten gut genannt (Ps. 142, 10?). Ähnlich ist es mit den Attributen „der Seiende", „Leben", „Herr", „schön", „weise". Er schließt dann: „Niemand, der mit Einsicht in die unverdrehte hl. Schrift genährt ist, wird leugnen, daß alles Gottgeziemende der ganzen Gottheit

[1] DN I 4: ὡς Τριάδα δέ, διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν.

[2] DN II 2: ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως.

nach dem vollkommenen Gottesbegriff zukommt (*κατὰ τὸν θεοτελῆ λόγον*)"[1] (DN II 1).

Der Satz, daß alle Namen von der ganzen Gottheit gebraucht werden, wird im folgenden Paragraphen modifiziert. Hier heißt es: *τὰ μὲν ἡνωμένως, τὰ δὲ διακεκριμμένως*, dies geeint, jenes getrennt. Die richtige Regel ist nun die, daß man weder das Geeinte trennt, noch das Getrennte eint (DN II 2).[2]

Nach DN II 3 sind die eminenten negativen und die affirmativen (kausativen) Namen der ganzen Gottheit gemeinsam, während für einzelne Personen reserviert bleiben müssen die Namen Vater, Sohn, Geist und die menschliche (*καθ' ἡμᾶς*) Natur Jesu und was damit zusammenhängt.

Er begnügt sich aber nicht damit zu sagen, daß die Hl. Schrift jene Namen von der Gottheit, diese von einer Person gebraucht, sondern er untersucht auch den inneren Grund dieses Verfahrens. DN II 4 will er auseinandersetzen „die Weise der göttlichen Einheit und Verschiedenheit". Er findet nun, daß „die Hieromysten unserer theologischen Überlieferung Einigungen nennen die geheimen und nicht aus sich heraustretenden Bestimmungen der überunaussprechlichen und überunerkennbaren Festigkeit, Unterscheidungen aber die guten Ausgänge und Offenbarungen der Gottheit (Vgl. II 11). Der Grund, weshalb es eine einheitliche und eine getrennte Theologie gibt, liegt darin, daß in Gott einerseits eine Festigkeit und Unveränderlichkeit ist und doch anderseits Ausgänge sind. Die Festigkeit und Unveränderlichkeit bewirkt eine Einheit, und die Ausgänge bewirken eine Vielheit in Gott. Die Einheit Gottes schließt diese Vielheit nicht aus, und diese Vielheit schließt die Einheit nicht aus, sondern „einig wird sie geschieden, einig erfüllt und vermannigfacht, aus dem Einen nicht heraustretend" (DN II 11). Er mahnt indes, die Einheit mehr im Auge zu behalten als die Verschiedenheit (l. c.).

Als Gleichnis, um die Lehre von der göttlichen Einheit und Verschiedenheit zu veranschaulichen, dienen DN II 4 verschiedene Lampen, die in einem Raume sich befinden und, wiewohl sie alle für sich sind, doch nur eine Helligkeit bewirken, indem man das Licht der einen Lampe nicht von dem der anderen unterscheiden kann. Wenn man aber eine von den Lampen aus dem Raume herausholt, dann geht auch das eigene Licht mit, aber von den anderen Lampen nimmt sie nichts mit, und sie läßt ihnen auch nichts von sich zurück. Es war nämlich eine unvermischte Einigung *ὅλων πρὸς ὅλα*. Doch ist es immerhin noch körperliche Einigung. Die Einigung im Göttlichen muß eine noch intimere sein, ja sie übertrifft die Einigung, durch die

---

[1] Engelhardt scheint statt *λόγον* gelesen zu haben *λογίων*; denn er übersetzt: nach den göttlichen Schriften. Die angeblichen Schriften des Areop. D. B. I S. 65.

[2] DN II 3 gibt er eine Reihe von Einheitsnamen an: *τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον* und *ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστιν ἀφαιρέσεως*, aber auch alle *αἰτιολογικά*, z. B. *τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφόν*, das Getrennte ist dann *τὸ Πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης*. Endlich dazu ist getrennt *ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις, καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια* (l. c.).

(28. 10. 12.)

die Seelen oder die Geister geeint werden. Auch die Einigung der letzteren (Engel) ist nur eine analoge Teilnahme an der göttlichen Einigung.

Die Ausgänge, so hat Dionysius DN II 4 auseinandergesetzt, sind der Grund für die Unterscheidungen in Gott. Aus den Beispielen, die er DN II 3 anführt, ersehen wir schon, daß er dabei an die innergöttlichen Ausgänge denkt. DN II 5 sagt er dann deutlich, was zur göttlichen Theogonie gehört, das dürfe nicht verwechselt werden. Es gibt aber zwei Theogonien. „Die alleinige Quelle der überwesentlichen Gottheit ist der Vater, sodaß der Sohn nicht der Vater und der Vater nicht der Sohn ist und die Lobpreisung jeder der (drei) göttlichen Hypostasen (*τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων*) das ihr Eigentümliche bewahrt" (l. c.). Hier ist ausdrücklich nur von der Geburt des Sohnes aus dem Vater die Rede. DN II 7 wird aber das Verhältnis des Sohnes und des Hl. Geistes zum Vater geschildert. Beide sind, „wenn man so sagen darf, der göttlichzeugenden Gottheit Sprossen von göttlichem Wuchse und gleichsam Blüten und überwesentliche Lichter". So will er gelernt haben aus den heiligen Schriften.[1] „Wie das sich aber verhält, ist unmöglich zu sagen oder zu denken." Die genannten Bilder sind also nur ein Notbehelf.

Dionysius versucht nicht wie Augustinus näher in das Geheimnis der Trinität einzudringen und die Art der göttlichen Ausgänge nach Analogie des menschlichen Erkennens und Wollens näher zu erläutern. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß die Einheit zugleich dreihypostatisch ist: *ὅτι μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος* (CH VII 4).[2] DN XIII 3 schärft er uns mit ängstlicher Sorge ein, doch ja trotz der Trinität die Einheit festzuhalten. Aber, so fügt er dann bei, weder der Trinitäts- noch der Einheitsname trifft die Wirklichkeit genau; man kann ebensogut sagen, Gott ist keine Einheit und Dreiheit; denn die göttliche Verborgenheit ist über alles Denken und Nennen erhaben (l. c.). Die Ausdrücke, die die Hl. Schrift gebraucht, um die göttlichen Ausgänge zu benennen, Zeugung, Aussprechen des Wortes, Hauchen des Geistes, sind nach Ep IX 1 symbolische oder bildliche Ausdrücke. Selbst die gewöhnlichen Namen Vater und Sohn sind nur analoge vom Menschlichen hergenommene und auf Gott übertragene Ausdrücke, und zwar so, daß Vaterschaft und Sohnschaft in einer überragenden Weise (*ὑπεροχικῶς*) den göttlichen Personen zuzuschreiben ist (DN II 8).

Man hätte erwarten sollen, daß Dionysius versucht hätte, auch in der Trinitätslehre den Neuplatonismus zu verwerten, etwa die Trias des Plotin, *ἕν, νοῦς, ψυχή* (das Eine, Geist, Seele), mit den göttlichen Personen zu identifizieren. Er ist der Versuchung, die ihm gekommen sein mag, glücklich entgangen. Er hat wohl gefühlt, daß ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen der wahren christlichen und der erdachten plotinischen Trias. Dort haben wir drei Personen, die einander vollkommen gleich sind und nur eine Einheit bilden, hier aber ein Urwesen, von dem sich zuerst der *νοῦς* und dann die *ψυχή* abzweigt, also drei verschiedene Wesen.[3]

---

[1] *ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων*; vielleicht sind gemeint Ps. 2, 7 (erzeugen), Js. 4, 2 (Sproß), 1. Joh. 1, 5; Joh. 3, 2, Jak. 1, 17 (Licht). Conf: lumen de lumine.

[2] DN XIII 3: *εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς ὅλης θεικῆς ἑνότητος ἀμερείαν, ἐν ᾗ πάντα ἑνικῶς συνῆκται καὶ ὑπερήνωται καὶ πρόσεστιν ὑπερουσίως.*

[3] Vgl. August. de Trin. V 9; Basil. ep. 38.

Die Kritik, die Niemeyer[1] an der Trinitätslehre des Dionysius übt, geht zu weit. Niemeyer behauptet, Vater, Sohn und Geist seien für Dionysius nichts mehr als Namen, nomina translata in summam dei essentiam et ex effectibus, qui a deo tamquam unica causa superessentiali proficiscantur, petita. Die Unterschiede seien nichts Objektives, sondern nur etwas in anima hominis; sagen wir kurz, Dionysius nehme in Gott keinen realen, sondern nur einen logischen Unterschied der Personen an. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß Dionysius doch ausdrücklich lehrt, der Vater sei nicht Sohn und der Sohn nicht Vater (DN II 5), also beide seien voneinander unterschieden. Ferner wird DN II 5 mit Nachdruck gesagt, nur der Logos, und nicht der Vater und oder der Hl. Geist sei Mensch geworden, wieder ein Beweis, daß Dionysius den realen Unterschied der Personen anerkennt. Wir müssen uns der Auffassung des Maximus anschließen, der bei Dionysius eine richtige Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑποστάσεις* findet. Freilich ist Dionysius nicht besonders klar, die im Laufe des vierten Jahrhunderts eingebürgerte Terminologie *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* läßt er nicht deutlich hervortreten, aber seine Formel *ἑνὰς τρισυπόστατος* (CH VII 4) soll dasselbe besagen, und zudem spricht er bisweilen von einer göttlichen *οὐσία* oder *φύσις* und andererseits von den göttlichen *ὑποστάσεις* (DN II 5).

Wenn Dionysius selbst die Namen Vater und Sohn und die anderen Ausdrücke, durch die die drei Personen unterschieden werden, wieder negiert, so könnte man ihm den Vorwurf machen, daß er das, was er zuerst behauptet hat, wieder aufhebe. Allein er will wohl nur das Unbegreifliche der göttlichen Dreieinigkeit kraß hervorheben.

3. Göttliche Einheit und kreatürliche Vielheit.

Als Grund der getrennten Theologie oder der Unterscheidungen in Gott hat Dionysius die Ausgänge bezeichnet, und als solche hat er aufgeführt die Theogonien und die Menschwerdung des Logos.

Nun erhebt sich eine Schwierigkeit. Es gibt auch einen gotteswürdigen Ausgang, durch den die göttliche übergeeinte Einigung sich in Güte vermehrt und vervielfältigt (DN II 5). Das Seiende ist von Gott ausgegangen. Ist dieser Ausgang auch eine göttliche Unterscheidung? Die Antwort lautet: „Geeint sind gemäß der göttlichen Unterscheidung die unbegreiflichen Mitteilungen."[2]

Hierzu bemerkt der Kommentator Maximus.[3] Es gibt nach einer anderen Beziehung eine göttliche Unterscheidung: das Ausgehen der sichtbaren und unsichtbaren vielfältigen Schöpfung. Aber diese schöpferischen Vorsorgen (*πρόνοιαι*) sind der dreifaltigen und geschiedenen Einheit gemeinsam; die königliche Trias bleibt dabei ungeteilt; denn Gott wird nicht örtlich oder sinnenfällig partizipiert, sondern ganz bei der Teilnahme eines jeden seiend und losgelöst von allem. Als Beispiel dient die Stimme, die als eine Stimme von vielen

[1] Dionysii Areop. doctrina phil. et theol. pg. 28–30.

[2] DN II 5: *αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις, αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος, καθ᾽ ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα.*

[3] Migne IV pg. 221.

gehört wird. Die an sich unmitteilbare Gottheit wird mitgeteilt so, daß aus ihr alles ist und von ihr alles zum Sein zusammengehalten wird. Es ist also nach Maximus die Mitteilung nichts anderes als die Erschaffung und Erhaltung der Dinge von seiten eines in ungeschwächter Einheit verharrenden Gottes.

Thomas macht die Sache noch klarer, indem er Comm. l. II, lect. 2 sagt: Es gibt eine doppelte Mitteilung des göttlichen Wesens; einmal wird das Wesen selbst mitgeteilt (nämlich in den göttlichen Ausgängen), dann wird nur eine Ähnlichkeit mitgeteilt. Letzteres geschieht in der Schöpfung: et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem, non per essentiam in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio, si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem, si respiciatur divina essentia.

So aufgefaßt ist die Lehre des Dionysius ganz orthodox. Die Vielheit der Kreaturen erklärt sich als eine vielseitige Nachahmung des einen Gottes; der Ausgang der vielen Dinge bedeutet nicht eine Spaltung der Gottheit. Darum ist bei der schaffenden Tätigkeit Gottes die einheitliche Theologie anzuwenden und nicht die getrennte Theologie.

Doch mit dieser günstigen Auffassung der dionysischen Lehre sind nicht alle einverstanden. Siebert[1] meint, Dionysius sei in einem gewissen dynamischen Pantheismus befangen, der seine Quelle im Neuplatonismus, speziell bei Plotin habe.

Die Neuplatoniker haben die Transzendenz Gottes zwar behauptet, indem sie ein Hervorgehen der Welt aus Gott im Sinne einer Entwicklung des Urwesens ablehnten, aber da sie einen einzigen Zusammenhang der Kraft oder des Wirkens, angefangen vom Urwesen bis zum letzten Seienden lehrten, kann man mit Zeller[2] von einem dionysischen Pantheismus der Neuplatoniker sprechen.

Ist Dionysius in dieser Auffassung stecken geblieben oder hat er die strenge Scheidung von Gott und Welt, die vom Christentum gefordert wird, reinlich vollzogen? Wir müssen auf diese Frage näher eingehen, wenn wir über Gott als das Gute, d. h. als Prinzip alles Seienden, sprechen. Hier handelt es sich darum, ob Dionysius durch seine Darstellung des Verhältnisses der Welt zu Gott den christlichen Begriff der Einheit und Einfachheit Gottes nicht gefälscht hat.

Dionysius hat die Schwierigkeit erkannt, göttliche Einheit und kreatürliche Vielheit zugleich zu behaupten. Wie kann das Eine Prinzip des Vielen sein? Das Wie hat Dionysius nicht recht zu beantworten gewußt. Die Tatsache, daß es so ist, behauptet er aber mit aller Bestimmtheit.

Daß Gott eins ist und bleibt auch in der Schöpfung des Vielen, ist für Dionysius ausgemacht. Wohl braucht er mit Vorliebe den Ausdruck, daß die Dinge an der Gottheit teilnehmen, aber er betont dann, daß es eine Teilnahme der ganzen Gottheit ist: „Auch das ist gemeinsam und geeint und eins für die ganze Gottheit, daß diese ganz von jedem der Teilnehmenden teilgenommen wird und von keinem nach einem Teile" (DN II 5). Nicht

[1] Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-D. A., S. 33.
[2] Geschichte der Philosophie III 2⁴, S. 560.

hat also etwa eine Kreatur dieses, die andere jenes Stück von Gott mitbekommen, Gott gibt nicht etwas von sich, sondern er gibt sich ganz, die Kreaturen nehmen an der ganzen Gottheit teil. Diese bleibt dabei unberührt und ungeschwächt. So heißt es noch einmal DN II 11: „Allem Seienden schenkend und überströmend die Teilnahme alles dessen, was gut ist, wird sie einheitlich unterschieden, einheitlich erfüllt und vervielfältigt, nicht aus der Einheit heraustretend . . ., jene wesenhafte Einheit vervielfältigt sich dadurch, daß sie die vielen Wesenheiten aus sich ins Dasein führt, wobei sie selbst nicht geringer wird, eins in der Vervielfältigung, geeint im Ausflusse, voll in der Scheidung, weil sie über alles Seiende überwesentlich erhaben ist" (Conf. DN XIII 2).

So bemüht sich Dionysius, den gefährlichen Ausdrücken „Vermehrung", „Vervielfältigung", „Teilnahme" Gottes einen unverfänglichen Sinn zu geben. Gott wird nicht so vermehrt oder vervielfältigt, daß er einen Zuwachs erhielte, oder er teilt sich nicht so mit, daß er eine Verminderung erlitte, sondern es werden nur viele Dinge durch ihn, den Einen. Durch verschiedene Gleichnisse sucht er uns diese Lehre verständlicher zu machen. Gott gleicht, sagt er DN II 5, dem Mittelpunkt im Kreise; dieser bleibt der eine unveränderte Mittelpunkt, und doch gehen viele Radien von ihm aus. Oder er erinnert an das Siegel, das vielen aufgedrückt wird und doch ein und dasselbe Siegel bleibt. Allein die Vergleiche treffen nur ungenau zu: „Über all dies liegt die unteilbare und allursächliche Gottheit, bei der weder eine Berührung stattfindet (wie beim Siegel) noch eine Gemeinschaft mit den Teilnehmenden (wie beim Kreismittelpunkt)" (l. c. fin.).

Dionysius hat die Einheit Gottes, so müssen wir nach dem Gesagten schließen, trotz der bedenklichen Wendungen, die er gebraucht, festgehalten. Eine Verschmelzung der absoluten Einheit mit der kreatürlichen Vielheit liegt ihm fern. Die Scheidung zwischen Gott und Welt ist vollzogen. Ob er die richtige Brücke gefunden hat, die beide verbindet, wird sich später zeigen müssen.

4. Christologie.

Im Anschluß an die Lehre von der Einheit und Trinität Gottes behandelt Dionysius DN II kurz die Christologie. Auch in den anderen Schriften finden sich Bemerkungen über die Person Christi. Zwar wird die Christologie nur im Vorübergehen besprochen, aber diese wenigen Bemerkungen über Christus wurden bei dem Aufkommen der pseudoareopagitischen Schriften Gegenstand heftigen Streites. Die Monotheleten nahmen Dionysius als ihren Bundesgenossen in Anspruch, so auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 532 oder 533; und weil sie das wenigstens mit dem Scheine der Wahrheit tun konnten, darum waren die genannten Schriften den Orthodoxen so verdächtig. Als sie später doch bei den Katholiken wegen ihres erhabenen Inhaltes Aufnahme fanden, bemühte man sich, auch die Christuslehre des ehrwürdigen Verfassers orthodox zu erklären. Was lehrt Dionysius über Christus?

Die Tatsache der Menschwerdung Gottes und zwar nur der einen Person, des Logos, steht für Dionysius auf Grund der hl. Schrift fest. Er sagt: Getrennt, d. h. nicht von der ganzen Gottheit, sondern nur von einer Hypostase auszusagen ist die vollkommene und unveränderte, der unseren

gleiche Natur (ὕπαρξις) Jesu und alle wesenhaften (οὐσιώδη = menschlichen) Geheimnisse, die sich in ihr finden (DN II 3). Jesus, der kurz zuvor der Sohn genannt wurde, hat eine Natur wie wir (καθ' ἡμᾶς), also eine menschliche Natur. Wenn man eine Lampe aus dem Zimmer trägt, dann gehen die anderen Lampen nicht mit, heißt es DN II 4 wohl mit Bezug auf den Logos, der allein zu uns herabgestiegen ist. Deutlicher wird dasselbe DN II 6 gelehrt: „Daran hat der Vater und der Geist in keiner Beziehung teilgenommen, es sei denn, daß man sagt, nach dem gütigen und menschenfreundlichen Willen[1] und nach der übererhabenen und unaussprechlichen göttlichen Wirkung (θεουργίαν), welche ausübt der uns Gleichgewordene und Unveränderte als Gott und Gottes Wort (Θεοῦ Λόγος)." Vater und Geist haben die Menschwerdung des Sohnes gewollt und beschlossen. Was Jesus als Gott tut, tut er gemeinsam mit den beiden anderen Personen. Aber das Menschliche ist ihm allein eigen.[2]

Wenn Dionysius DN II 9 sagt, daß die Menschwerdung Gottes (θεοπλαστία καθ' ἡμᾶς) das Klarste von der ganzen Theologie sei, so soll das wohl heißen, daß Gott durch die Menschwerdung sich am bestimmtesten und auffallendsten geoffenbart hat, nicht aber, daß die Lehre von der Menschwerdung die am leichtesten verständliche sei. Denn er gibt selbst zu, sie sei ein μυστήριον, sei uns verborgen, unaussprechlich und unbegreiflich (κέκρυπται, ἄρρητον καὶ ἄγνωστον, Ep III). Und niemand wird behaupten wollen, daß Dionysius die Christologie besonders klar dargestellt habe.

Von der Person Jesu lehrt er: Wahrer Gott ist er und hat von seiner Gottheit nichts eingebüßt (DN II 10), aber auch wahrer Mensch. Nach der ganzen (menschlichen) Wesenheit (κατ' οὐσίαν ὅλην) ist er Mensch zu nennen und nicht bloß als Urheber der Menschen (Ep IV). Über die menschliche Seite Christi heißt es DN II 6: Er ist nach unserer Art aus uns ganz und wahrhaft wesenhaft (= Mensch) geworden, und er tut und leidet alles, was seiner menschlichen Gottwirkung auserwählt und erlesen ist.[3] Danach ist der überwesentliche Logos ganzer Mensch geworden, und zwar hervorgegangen aus dem Menschengeschlecht. Schwierigkeit macht der letzte Teil des Satzes, besonders das Wort ἀνθρωπικὴ θεουργία. Die θεουργία, die göttliche Wirksamkeit, ist, wie aus dem unmittelbar folgenden Satze zu ersehen ist, den drei Personen gemeinsam. Darum wird hier vielleicht der Nachdruck auf das Adjektiv zu legen und das Substantiv θεουργία wohl verblaßt schlechthin als Tätigkeit aufzufassen sein. Dem Logos, heißt es danach, ist eigentümlich, daß er Mensch geworden ist und Menschliches tut und leidet.

Oder soll der Verfasser vielleicht eine gemischte menschlich-göttliche Tätigkeit dem menschgewordenen Logos vindizieren, also Monophysit oder Monothelet sein?

Ein Monophysit im strengen Sinne ist er nicht. Er unterscheidet zwei Naturen in Jesus. Der Logos hat bei der Vereinigung mit der menschlichen

---

[1] βούλησιν: andere Lesarten συμβουλίαν, ὁμοβουλίαν.

[2] Vgl. EH III 3, 11, 13; IV 3, 10; MT III; CH IV 4; DN I 4. EH III 3, 12: ἐνανθρώπησις.

[3] τὸ καθ' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον, καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα (l. c.).

Natur keine Veränderung erlitten: „Als er bis zu dieser unserer Natur (*φύσεως*) aus Menschenliebe herabkam und unsere Wesenheit wahrhaft annahm und der Übergott ein Mann ward (*ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος ἐχρημάτισεν*), . . . behält er auch darin das Übernatürliche und Überwesentliche, nicht nur so, daß er unverändert und unvermischt (*ἀναλλοιώτως καὶ ἀσυγχύτως*) sich uns mitgeteilt hat, nichts leidend inbezug auf seine Überfülle durch diese unaussprechliche Erniedrigung, sondern auch — von allem Neuen das Neueste — so, daß er in unserem Natürlichen übernatürlich war, in dem Wesentlichen überwesentlich, indem er alles Unsrige von uns über uns erhaben besitzt" (DN II 10; Conf. I 4). Aber ebenso sicher wie sich aus dieser und anderen Stellen die Unversehrtheit des Logos bei der Menschwerdung ergibt, ebenso zweifelhaft ist, ob die Unversehrtheit der menschlichen Natur gewahrt ist. Da der Übergott Mensch wurde, ist er ein Übergott unverändert geblieben, aber auch darin soll sich die Überlegenheit zeigen, daß er in dem Natürlichen übernatürlich war und in dem, was nach (unserer) Wesenheit ist, überwesentlich. So erscheint die menschliche Natur nicht mehr als rein menschlich, sondern als übernatürlich, übermenschlich. Seine Gepflogenheit, von Gott alles in eminentem Sinne auszusagen, hält er auch da bei, wo er von der menschlichen Seite Jesu spricht.

Am deutlichsten tritt dies Ep IV hervor. Hier setzt er auseinander, wie Jesus nicht überwesentlich (= Gott) allein und nicht Mensch allein ist, „sondern wahrhaft ein Mensch war, der in ausnehmender Menschenfreundlichkeit übermenschlich und menschlich (*ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατ' ἀνθρώπους*) aus der Natur der Menschen als ein Übernatürlicher natürlich wurde (*ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος*)". Bemerke *ὑπὲρ ἀνθρώπους* und *ὑπερούσιος*. Dann fährt der Autor fort: „. . . in die Natur wahrhaft eingehend hat er sie übernatürlich angenommen (*ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη*), und übermenschlich wirkt er darin das Menschliche (*ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργεῖ τὰ ἀνθρώπου*)." So war übermenschlich die Geburt aus der Jungfrau, das Gehen über dem Wasser. Wer dies und das andere gut bedacht, der müsse bekennen, daß auch das, was von der Menschheit Jesu gesagt werde, die Kraft überschwenglicher Verneinung (*ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως*) habe (d. h. daß es weniger passend durch positive Bestimmungen als durch eminent-negative Bezeichnungen benannt werde). Und so könne man abschließend sagen: Er war nicht Mensch, nicht als ob er nicht Mensch (*μὴ ἄνθρωπος*) wäre, sondern als aus den Menschen über die Menschen erhaben und übermenschlich, wiewohl wahrhaft Mensch geworden.[1] Dann folgt der berühmte Satz: Und im übrigen wirkte er das Göttliche nicht als Gott und das Menschliche nicht als Mensch, sondern er hat uns des menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit dargestellt.[2]

Man wundert sich nicht, daß die Monophysiten sich solche Stellen zunutze machten. Namentlich die gemäßigte Form des Monophysitismus, der Monotheletismus, schien in der *θεανδρικὴ ἐνέργεια* eine kräftige Stütze zu

[1] Ep IV: *οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς.*

[2] L. c.: *καὶ τὸ λοιπόν, οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.* Conf. CH IV 4: *ἀνδρικῆς θεουργίας.*

haben. Eine neue Art von Tätigkeit statuiert der Areopagit, die weder göttlich noch menschlich, sondern gottmenschlich ist.

Doch hören wir einen Verteidiger des Dionysius. Wenn dieser lehrt, (Ep IV), Christus sei ὑπὲρ ἄνθρωπον, dann glossiert Maximus:[1] Mensch war er, weil vom Weibe geboren, aber übermenschlich, weil er aus einer Jungfrau stammt. Merke aber, daß der Körper Christi irdisch ist und nicht himmlisch, wie einige gemeint haben. Den Ausdruck „nicht als Gott tat er Göttliches" erklärt Maximus dahin, daß Christus nicht als Gott Göttliches tut, weil er zugleich mit dem Fleische und nicht bloß mit der Gottheit wirkt. Auch den am meisten angefochtenen Ausdruck θεανδρικὴ ἐνέργεια findet er berechtigt. Es gebe eine göttliche, menschliche und eine gemischte Tätigkeit Jesu. Eine rein göttliche Handlung vollzog er damals, als er aus der Ferne den Sohn des Centurio heilte, bloß menschliche Tätigkeit war sein Essen, Trauern usw. Gemischte Tätigkeit ist die Wunderwirkung unter äußeren Zeichen, z. B. wenn er den Blinden mit Salbung das Augenlicht wiedergibt.

Biermann stellt sich in seiner Dissertation über die Christologie des Dionysius Areopagita auf die Seite der Verteidiger, ebenso De Rubeis in der dissertatio zum Kommentar des hl. Thomas über DN. Niemeyer[2] kann die Verteidigung der dionysischen Christologie nicht billigen.

Die Streitfrage ist nicht leicht zu entscheiden. Die günstige Erklärung des Maximus ist sehr schön, aber ob sie den Sinn des Dionysius richtig wiedergibt, ist doch sehr fraglich. Wahrscheinlich ist, daß Dionysius nicht eine Unterscheidung von drei Arten von Tätigkeiten intendiert hat, sondern daß er nur eine neue einzigartige Tätigkeit in Jesus angenommen hat. Das entspricht völlig der zur fixen Idee gewordenen Anschauung des Dionysius, daß nur die negative Theologie das Richtige ist. Wir hätten demnach bei Dionysius trotz seiner Beteuerung, daß der Logos unverändert geblieben ist und die ganze menschliche Natur angenommen hat, einen Schritt ins Monophysitische zu konstatieren. Übrigens hat die Vermutung Stiglmayrs viel für sich, daß Dionysius äußerlich beeinflußt wurde durch das im Jahre 482 erlassene verwaschene Henotikon des Kaisers Zeno, das zwischen den Chalzedonensern und den Monophysiten zu vermitteln suchte, indem es allerdings die wahre Menschheit und die wahre Gottheit Christi aussprach, aber die Ausdrücke „eine oder zwei Naturen" in Christus sorgfältig vermied.[3]

Als Beweggrund der Menschwerdung des Loges wird die Liebe Gottes angegeben. „Aus Menschenfreundlichkeit ist er zu unserer Natur herabgestiegen" (DN II 10). Die himmlischen Wesenheiten sehen wohl ein, „daß er aus göttlicher, unaussprechlicher Güte sich zu unserem Zustande auf heilige Weise herabgelassen hat" (EH IV 3, 10; conf. III 3, 12).

Der Zweck der Menschwerdung ist unsere Erlösung und Heiligung. Das Menschengeschlecht war gesunken, abgefallen von dem Lichte der Wahrheit und dem Verderben preisgegeben. Statt des Ewigen, das es verschmäht hatte, verlangte es das Sterbliche, statt der Wahrheit den Irrtum. „Aber die unbegrenzte Menschenliebe der göttlichen Güte sagte sich von der für uns wirkenden Vorsehung nicht los." Sie nahm an unserer Natur teil, gab uns Gemeinschaft mit sich und ließ uns teilnehmen an seiner Schönheit, demütigte unsere

[1] Migne IV 139. [2] A. a. O. S. 25 ff.
[3] Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften S. 34 ff.

Feinde durch Gericht und Gerechtigkeit, erfüllte uns mit seligem und göttlichem Lichte, befreite das Haus der Seele von allen schädlichen Leidenschaften und verderblichen Befleckungen, zeigte uns die überweltliche Aufführung und die göttliche Lebensführung, die wir durch heilige Verähnlichung erreichen. So EH III 3, 11; conf. 12 et 13; CH I 2: πατρικὸν φῶς; conf. III 2. Kurz heißt es EH IV 3, 10, daß der urgöttlichste Jesus zur Heiligung herabgekommen ist.

Niemeyer[1] vermißt den christlichen Erlösungsbegriff bei Dionysius. Jesus werde lediglich als Beispiel vorgestellt, nicht als Erlöser im christlichen Sinne. Biermann[2] dagegen findet, daß Dionysius richtig den Hauptzweck des Messias erkannt hat, ut animas nostras peccato purgaret itaque nos secum coniungeret, ut in unum quasi cum ipso corpus tanquam membra coalescentes in Dei ipsius intimam reciperemns societatem. So sei Dionysius den Spuren der Väter Clemens Alex., Basilius, Chrysostomus gefolgt.

Ist der dionysische Jesus der wahre christliche Erlöser? Im Einklang mit dem hl. Paulus lehrt Dionysius, daß die menschliche Natur gefallen war und zwar, weil sie sich von Gott abgewandt hatte, also durch die Sünde. Gottes Menschenfreundlichkeit ließ nicht zu, daß dieser traurige Zustand dauernd blieb. Jesus ist der Wiederhersteller der menschlichen Natur. Aber wie hat er die menschliche Natur wiederhergestellt? Etwa bloß dadurch, daß er die Menschen durch sein heiliges Beispiel aufmunterte zur Abkehr von der Sünde und zu einem heiligen Leben? Ist er bloß das Licht geworden, das die in der Finsternis schmachtenden Menschen durch seine Lehre erleuchtet und mit dem Urlichte verbindet? Oder ist er mehr, ist er ein Sühnopfer, das die Schuld der Menschheit büßte und seine Verdienste anderen zuwendet, so daß sie aus Feinden Kinder Gottes, aus Sündern Gerechte werden? Die Ansätze zu dieser vertieften Auffassung des Erlösungswerkes sind EH III 3, 11–13 und IV 3, 10 gegeben; aber es bleibt bei den Ansätzen. Im Vordergrund steht der Gedanke, daß Jesus dadurch zu unserer Heiligung dient, daß er das Vorbild ist, dem wir nachstreben müssen, indem wir uns vom Irdischen möglichst absondern und von den Leidenschaften und Sünden befreien, ein Licht, das uns aus der Finsternis der Unwissenheit zur seligen Vereinigung mit der Quelle des Lichtes aufführt.

Daß Dionysius die zentrale, vermittelnde Stellung Jesu nicht recht zum Ausdruck gebracht hat, erklärt sich aus seiner, dem Neuplatonismus entlehnten Idee, daß Gott alles von oben nach unten wirkt oder die niederen Wesen durch die höheren leiten läßt. Die niederen himmlischen Chöre werden von den höheren gereinigt, erleuchtet, vollendet, die kirchlichen Hierarchien unterstehen den himmlischen Hierarchien und stehen vor den Gläubigen. So ist die Reihenfolge der Wirkursachen, angefangen von der höchsten himmlischen Hierarchie, geschlossen, und für einen vermittelnden Erlöser ist kein rechter Platz vorhanden.

[1] A. a. O. S. 21–24.
[2] De Dionysii Areopagitae Christologia, S. 18. Diss., Breslau 1848.





Die Sozialversicherung in Europa.

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

Das „Reichsarbeitsblatt" bringt als Beilage zu Nr. 9 vom Sept. 1912 eine sehr interessante Übersicht über die staatliche Versicherung zugunsten der minder bemittelten Klassen in 16 Staaten: Deutschland, Österreich, Ungarn, Italien, Frankreich, Belgien, Großbritannien, Norwegen, Schweden, Dänemark, Finland, Spanien, Niederlande, Luxemburg, Schweiz, Serbien. Da durch die Reichsversicherungsordnung und noch mehr durch das Angestellten-Versicherungsgesetz der Kreis der Versicherten außerordentlich erweitert worden, so kann man bei uns nicht mehr von Arbeiterversicherung reden; statt dessen ist neuerdings der Ausdruck „Sozialversicherung" üblich geworden, der allerdings nicht im materiellen Sinne, sondern mehr im formalen zu verstehen ist: Versicherung einzelner Gruppen der Gesellschaft mit Rücksicht auf das Gemeinwohl und unter Mithilfe der im Staat hervortretenden gesellschaftlichen Organisation.

In den einzelnen Staaten haben wir allerdings auch heute noch ganz gewaltige Unterschiede zu verzeichnen. Soweit wie Deutschland geht z. B. noch kein anderes Land; nur Großbritannien kommt ihm fast gleich (abgesehen von der Unfallversicherung).

Betreffs der Versicherungszweige kommen bis jetzt nur die bekannten der Kranken-, Unfall-, Alters-, Invaliden- und Hinterbliebenenfürsorge in Betracht; Italien hat eine staatliche Mutterschaftsversicherung, die aber bei uns und zum Teil anderwärts in der Krankenversicherung miteinbegriffen ist; die Arbeitslosenversicherung ist noch von keinem größeren Staate eingeführt.

Nach der Versicherungsart gewinnt offensichtlich die Zwangsversicherung gegenüber der freiwilligen immer mehr an Boden, vor allem in der Krankenversicherung; die germanischen Länder sind dabei weit voran. Keinerlei Zwangsversicherung kennen für Krankenversicherung: Belgien und Holland, die drei skandinavischen Reiche, Schweiz; für die Unfallversicherung: Belgien, Großbritannien, Schweden, Spanien; für die Alters- usw. Versicherung: Italien, Serbien; letztere fehlt überhaupt in den drei skandinaviichen Reichen, Holland und Schweiz (abgesehen von zwei Kantonen). Die Staaten mit Zwangsversicherung lassen fast immer daneben für weitere Kreise noch freiwillige Versicherung zu.

Wie man sieht, ist es nur noch Schweden (von den hier behandelten Staaten), das auf keinem Gebiete staatliche Zwangsversicherung hat. Es ist daher zwecklos, die früher sehr viel (gerade auch auf katholischer Seite) erörterte Frage der Berechtigung und des Nutzens einer solchen noch weiterhin aufzuwerfen; es hat sich eben überall gezeigt, daß praktisch ohne irgendwelchen Zwang gerade die am schlechtesten Gestellten, welche die Versicherung am nötigsten haben, zurückbleiben.

Anders steht es mit der Frage der Zwangsversicherung im engeren Sinne, d. h. des Zwanges, einer bestimmten staatlich eingerichteten Kasse oder Anstalt anzugehören (meistens spricht man nur in diesem Falle von Zwangsversicherung, in dem oben erwähnten dagegen von Versicherungszwang). Es hat versicherungstechnisch viel für sich, wenn nur eine einzige oder doch wenige große Kassen bestehen unter geregelter staatlicher Leitung und Kontrolle; die Verwaltungskosten sind geringer, die Gefahr des Mißbrauches nicht so groß. Aber vom sozialen Standpunkt spricht doch so viel für die freie Mitarbeit der Versicherten und aller, die zu den Kosten beizutragen haben, daß man meist auch da, wo staatliche Versicherungsträger bestimmt sind, in weitem Umfang Selbstverwaltung der Beteiligten eingeführt hat (also gewissermaßen ein konstitutionelles System); daß außerdem freie Kassen zugelassen werden, wenn sie bestimmte Leistungen aufweisen. Bei der Krankenversicherung sind fast überall Krankenkassen (Kk.) oder -vereine tätig; Deutschland hat Orts-Kk., dazu Ersatzkassen (freie Hilfskassen); gleiches gilt für Österreich, Luxemburg und Norwegen; die Schweiz hat nur freie Kk.; Großbritannien zugelassene Vereine (friendly societies) und Postkassen; Frankreich, Belgien haben die sog. mutualités (anerkannte Hilfsvereine auf Gegenseitigkeit); für die Bergleute bestehen meist besondere Kassen oder Bruderladen. Für die Unfallversicherung hat Deutschland Berufsgenossenschaften (aus den Arbeitgebern gebildet); Österreich Landesversicherungsanstalten; Norwegen und Holland haben reine Staatsanstalten; die meisten anderen Staaten lassen die Wahl zwischen Staats-, Gegenseitigkeits- oder Privatanstalt. Für die Alters- usw. Versicherung wirken weit überwiegend Staatsanstalten. Serbien hat einen Landesverband der örtlichen Arbeiterversicherungsgenossenschaften für alle drei Versicherungen gemeinsam.

Dem Umfang nach geht im allgemeinen die Krankenversicherung am weitesten (es kommt hier natürlich nur die Zwangsversicherung in Frage). In Deutschland und Großbritannien umfaßt sie alle Arbeiter und Angestellten (letztere bis zu einem Gehalt von 2500 bezw. 3264 ℳ); in Norwegen alle Arbeiter und Angestellte mit Jahresverdienst bis 1575 (Stadt) oder 1350 ℳ. In den anderen Ländern gilt sie meist nur für die Arbeiter im Gewerbe (und Handel). – Die Unfallversicherung erfaßt meist immer nur die Arbeiter und Betriebsbeamten im Gewerbe (in Deutschland auch Landwirtschaft), daneben die Seeleute. Die Alters- usw. Versicherung gilt in Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Luxemburg für alle Arbeiter und Angestellte (mit bestimmtem Gehalt). Deutschland und Österreich-Ungarn haben eigene staatliche Pensionsanstalten für kaufmännische Angestellte.

Die Aufbringung der Beiträge obliegt bei der Unfallversicherung überwiegend dem Unternehmer allein, bei der Alters- usw. Versicherung meist zur Hälfte dem Arbeitgeber und Arbeitnehmer unter Zuschuß des Staates (in Großbritannien dem Staat allein); bei der Krankenversicherung finden wir ganz verschiedene Regelung: in Ungarn und Serbien tragen beide Teile die Hälfte, in Deutschland die Arbeiter ²/₃, die Arbeitgeber ¹/₃, in Österreich alles die Arbeiter, England und Norwegen haben auch Staatszuschuß usw.

Am Schluß der Beilage ist eine genaue Übersicht über die Leistungen der deutschen Versicherung von 1885–1910 beigefügt: Sie betrugen nicht weniger als 8,4 Milliarden, davon 4,3 in der Krankenversicherung. An der Aufbringung der Beiträge waren die Arbeitgeber beteiligt mit 5,2 Milliarden, die Versicherten mit 4,6. Die Gesamteinnahmen betrugen 11,6 Milliarden, die Ausgaben 9,08, so daß ein Vermögen von 2,5 Milliarden blieb, das großenteils für Wohlfahrtszwecke ausgeliehen ist.



Entscheide der Bibelkommission über die ersten drei Evangelien vom 26. Juni 1912. Acta Apostolicae Sedis p. 463.[1] (Inhaltlich.)

I. Über Verfasser, Abfassungszeit und geschichtliche Wahrheit der Evangelien nach Markus und Lukas.

1. Aus äußeren und inneren Gründen steht es fest, daß Markus, der Schüler und Dolmetscher Petri, und Lukas der Arzt, Pauli Mitarbeiter und Begleiter, die Verfasser der ihnen zugeschriebenen Evangelien sind.

2. Die Gründe, mit denen einige Kritiker die Abfassung des Evangelienschlusses Mk. XVI, 9–20 durch Markus bestreiten, berechtigen nicht zu der Behauptung, diese Verse seien nicht inspiriert und nicht kanonisch; auch genügen sie nicht zum Beweise, daß dieselben nicht von Markus verfaßt seien.

3. Ein Zweifel an der Inspiration und Kanonizität der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lk. Kap. I u. II, oder der Stelle Lk. XXII, 43, 44 ist nicht gestattet; auch läßt sich nicht mit soliden Gründen ihre Nichtzugehörigkeit zum Lukasevangelium beweisen.

4. Die äußerst spärlichen Zeugnisse, die das Magnifikat nicht Maria, sondern Elisabeth zuschreiben, haben keinen Wert gegenüber dem einhelligen Zeugnis fast aller griechischen Handschriften, der Versionen, des Kontextes und der konstanten kirchlichen Tradition.

5. Es ist unrecht, von dem Satze abzuweichen, daß nach Matthäus als erstem Markus als zweiter und als dritter Lukas ihre Evangelien geschrieben haben; diesem Satze widerspricht nicht die Ansicht, daß das 2. und 3. Evangelium vor der griechischen Übersetzung des ersten Evangeliums aus der Landessprache in das Griechische verfaßt seien.

6. Die Abfassung der Evangelien des Markus und Lukas darf nicht in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems verlegt werden, auch kann nicht aufrecht erhalten werden die Behauptung, daß, weil bei Lukas die Weissagung des Herrn über die Zerstörung der Stadt in bestimmterer Form auftritt, dessen Evangelium nach Beginn der Belagerung Jerusalems abgefaßt sei.

7. Es muß bejaht werden, daß das Evangelium des Lukas vor der Apostelgeschichte abgefaßt ist, und da die letztere von Lukas am Ende der Gefangenschaft Pauli vollendet war, ist die Abfassung des Evangeliums nicht hinter diese Zeit zu verlegen.

8. Auf Grund äußerer und innerer Zeugnisse kann verständigerweise nicht an dem Satze gezweifelt werden, daß Markus seinem Evangelium die Predigt Petri

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

zugrunde gelegt, sowie Lukas der seinigen die des Paulus und daß ihnen noch andere glaubwürdige mündliche oder schriftliche Quellen zu Gebote standen.

9. Die genaue und anschauliche, auf der Predigt Petri beruhende Darstellung der Taten und Worte des Herrn durch Markus und die auf eingehendster Erforschung glaubwürdiger Zeugen beruhenden aufrichtigen Erzählungen des Lukas verdienen mit Recht den vollen Glauben an ihre geschichtliche Treue, den ihnen die Kirche stets entgegengebracht hat; auch darf nicht ein teilweiser Mangel an historischer Wahrheit auf Grund irgendeiner Einwendung der Kritiker behauptet werden.

II. Über die synoptische Frage oder die Beziehungen der ersten drei Evangelien zueinander.

1. Unter gehöriger Wahrung der im obigen festgelegten Sätze, insbesondere bei Festhaltung der Authentizität und der Integrität der drei Evangelien, der wesentlichen Identität des griechischen Matthäus mit seinem Uroriginal, der Reihenfolge ihrer Abfassung, ist es den Exegeten gestattet, zur Erklärung der Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, die sie untereinander haben, frei zu disputieren und sich auf die Traditionshypothese (mündliche wie schriftliche), oder auf die Theorie der Abhängigkeit eines Evangeliums von seinem Vorgänger oder seinen Vorgängern zu berufen.

2. Den obigen Bedingungen genügen diejenigen nicht, die durch kein Zeugnis der Tradition, noch durch einen historischen Beweisgrund gestützt, leichthin die sogen. Zweiquellenhypothese annehmen, welche die Komposition des griechischen Matthäus und des Lukasevangeliums in erster Linie aus ihrer Abhängigkeit vom Markusevangelium und einer sogen. Sammlung von Herrnsprüchen erklären wollen. Diese Theorie soll nicht verfochten werden.

(Die von der Bibelkommission erwähnte Sammlung von Herrnsprüchen [Spruchquelle] ist eine wissenschaftliche Fiktion der liberalen Theologie, für deren reale Existenz kein Beweis vorliegt.) H. Poggel.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die schöne Münchener Dissertation des P. Tharsicius Paffrath O. F. M.-Paderborn **Über einige wichtige Gottheiten in den altbabylonischen historischen Inschriften** (**Anu und** ^{d}**Enlil – Stadtgottheit – Familiengottheit**) (Paderb., Schöningh; 60 S.) ist ein Teil eines demnächst erscheinenden Buches Zur Götterlehre in den altbabylonischen Inschriften. Wir kommen auf das Buch nach dem Erscheinen des Ganzen zurück.

F. X. Kortleitners gegen die entwicklungsschematische Schule gerichtete neue Schrift, **De diis gentilium quid sacrae litterae veteris testamenti indicent** (Innsbruck, Soc. Mariana; ℳ 5,–), präzisiert und führt weiter aus das 2. Kap. seiner Schrift De Hebraeorum ante exsilium Babylonium monotheismo (s. Theol. u. Gl. 1910, S. 850). Als lösendes Prinzip für die alttestamentlichen Schwierigkeiten ist die Unterscheidung zwischen den alttestamentlichen Schriftstellern sowie den wahren Jahweverehrern und den dem Aberglauben und dem Götzendienst ergebenen Hebräern mit Recht verwendet. Daß nach einigen Stellen des A. T. die Götter der Heiden als Dämonen gedacht seien, hält K. für möglich, aber nicht für ausreichend bewiesen. Daß zu den Ausführungen über [illegible] H. Grimme (Arch. f. Rel.-Wiss. 1911, 140 ff.) nicht herangezogen ist, hat den Ref. gewundert.

F. M. E. Pereira, als hervorragender Äthiopologe bekannt durch seine Ausgabe des äthiopischen Job (1905), schenkt uns in der Patrologia Orientalis Graffins und Naus IX, 1 (**Le livre d'Esther. Version Éthiopienne.** Paris 1911, Firmin-Didot & Cie. Subskr. Fr. 2,10; sonst 3,35) die editio princeps des Buches Esther. Von den 16 bekannten Handschriften werden 4 herangezogen, Nr. 55 und 35 d'Abbadies (M. N), Add. 24. 991 und Orient. 489 des Britischen Museums (P. Q). M als die primitive Textgestalt des äthiopischen Estherbuches bietende Handschrift ist der übrigens mit französischer Übersetzung versehenen Ausgabe zugrunde gelegt. Evidente Fehler, Zusätze und Lücken sind nach N und P korrigiert, in den Noten aber auch die Varianten dieser zwei sowie der dritten Handschrift Q hinzugefügt; diese drei sind nach LXX korrigiert. Der im Uräthiopen übersetzte Text war weder der des Lukian (Heider) noch der des Hesychius (Paton), sondern – das ist „der Eindruck“ P.s – der griechische Vulgärtext, aber in einer Gestalt, die unter dem Einflusse der Rezensionen des Origenes und des Hesychius steht. Es ist ein erfreuliches Zeichen frischen Lebens, daß die Erforschung der äthiopischen Bibel auf unserer Seite so energisch in die Hand genommen wird; vgl. S. 507 f. dieser Ztschr. (über J. Schäfers).

Man ist gewöhnlich geneigt, die jüdische Frage allgemein unter dem Gesichtswinkel einer überaus starken Vermehrung im Sinne des Abrahamssegens (Gen. 22, 17)

zu betrachten. Dem gegenüber wird von F. A. Theilhaber, Arzt in Jena, **Der Untergang der deutschen Juden** (München 1911, E. Reinhardt; ℳ 2,50) prophezeit auf Grund unanfechtbarer Zahlen der Statistik und diese Prognose auf das gesamte westeuropäische Judentum ausgedehnt. Die Geburtenziffer der deutschen Juden ist noch geringer als die der Franzosen. Die jüdische Bevölkerung geht trotz der Einwanderung überall zurück mit Ausnahme der größten Handels- und Industriezentren, wo aber die verheerenden Ursachen der Abnahme gerade am schärfsten wirken. Ursachen sind die mörderische moderne Kultur, insbesondere der Kapitalismus, im einzelnen Entartung der Rasse (Geisteskrankheit, Geschlechtskrankheit, Unfruchtbarkeit, Selbstmorde), Eheschwierigkeit und Ehescheu, vor allem das grassierende Zweikindersystem, Abbröckelung durch Taufen und Mischehen. Die „jüdische Frage" für die heutigen Juden ist damit gegeben; sie lautet: Wie retten wir unser Volk? Da die sinkende Macht des religiösen Gedankens der letzte Grund aller besprochenen Ursachen ist, wird allein die religiöse Wiedergeburt, die Erneuerung der alten „Märtyrerfreudigkeit" den „sterbenden Simson" retten können. Das Buch ist ein lohend **Flammenzeichen auch für die deutschen Christen.**

Was Thomas von Aquin für unsere Kirche, das ist Moses ben Maimon (Maimonides oder Rambam, d. i. **Rabbi Mose ben Maimon**; geb. 1135, gest. 1204) für das Judentum, jener ägyptische Rabbi, Arzt und Philosoph, der in seiner Mischne-Thora den Juden des Mittelalters ein geordnetes Lehrgebäude ihrer Religion schenkte, das in seinem durch R. Jacob Ascher vermittelten Einfluß auf R. Joseph Karos (gest. 1575) Schulchan Aruch heute noch lebendig fortwirkt. Er „siebte den Talmud wie Mehl durchs Sieb, | Und aus dem Feinmehl, das ihm blieb, | Bereitet' er Speise wunderbar | Für der Zeitverstürmten große Schar, | Die nach des Tages Last und Not | Mühelos genießen, was er ihnen bot, | Wie die Vorfahren einst das himmlische Brot" (Juda Charisi). Eine neue monographische Behandlung des größten jüdischen Religionsphilosophen und der Lebensarbeit eines Mannes, „bei dessen Namens Klange jedes jüdische Herz höher schlägt", ist aber auch außerhalb des Judentums willkommen. Hat Maimonides doch großen Einfluß auf die Scholastiker des Mittelalters ausgeübt; Albertus Magnus und Thomas von Aquin kannten und lasen z. B. des Rabbi Moyses Ägyptius „Führer der Verirrten". Das uns vorliegende Buch von J. Münz-Berent (Westpreußen), **Moses ben Maimon (Maimonides). Sein Leben und seine Werke** (Frankfurt a. M. 1912, J. Kauffmann; ℳ 4,–) erschien in seinen ersten 4 Kapiteln schon 1902; hinzugekommen sind die 3 Kapitel über des Maimonides philosophisches Hauptwerk, More Nebuchim, Führer der Verirrten, über Maimonides als Arzt und medizinischer Schriftsteller, über seinen Charakter, sein Familienleben und seinen Heimgang. Das gut ausgestattete, verhältnismäßig billige Buch verdient Empfehlung, wenn auch die Begeisterung für den Helden den Stil hier und da ins Panegyrische gehen ließ.

A. Eberharter-Salzburg kommt in einer, durch eine Bemerkung des Ref. von 1902 angeregten, fleißigen und sachkundigen Monographie zu dem Resultate, **Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira** (Münster i. W. 1911, Aschendorff; ℳ 2,10. Alttest. Abh. III, 3) sei dieser gewesen: „Die 5 Bücher Mosis; die früheren Propheten: Jos, Richt, 1 und 2 Sm, 1 und 2 Kg; die späteren Propheten: Is, Jer, Ez, Hos, Joel, Am, Abd, Jon, Mich, Hab, Soph, Agg, Zach, Mal; die Hagiographen: Ps, Spr, Job, Klgl, Prd (Koh), Esr, Neh, 1 und 2 Chr. Zweifelhaft ist es, ob Hl, Est, Dn und die deuterokanonischen Bücher Tob und Weish schon zum Kanon gehörten." S. 31–51 sucht der Verf. meine These von der Abhängigkeit des Predigers von Jesus Sirach zu widerlegen. S. 54–77 behandelt er das priesterliche

Lehramt des A. T. insbesondere inbezug auf die Beurteilung der hl. Bücher. Ref. wird in der Orientalistischen Literaturzeitung eingehender auf das Schriftchen zurückkommen; er hält seine These von der Abhängigkeit des Predigers von Jesus Sirach keineswegs für widerlegt.

Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte (Münster i. W., Aschendorff; ℳ 1,–. Bibl. Zeitfragen V, 6/7) vom Ref. ist eine populäre Skizze, die sich in der Hauptsache auf die Entstehung des massorethischen Textes, die lateinische Vulgata und die Aufgabe der Textkritik gegenüber beiden Bibelformen beschränkt.

N. Peters.

Neues Testament.

Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien usw. von Alfred Schmidtke (Leipzig 1911, Hinrichs; ℳ 10,–). Unter den vielen wichtigen Untersuchungen, die der Verf. dieser hochbedeutsamen, auf mühevollen Studien beruhenden Arbeit bietet, erregt in erster Linie unser Interesse seine Stellung zu der Frage über die Existenz eines hebräischen bzw. aramäischen Urmatthäus. Sch. leugnet dieselbe. Das Resultat seiner eingehenden Prüfung der Kirchenschriftsteller (S. 41–126) ist dieses: Bei den Judenchristen von Beröa in Cölesyrien (Nazaräern) entstand um 150 eine targumartige Übersetzung des Mt.-Ev. in aramäischer Sprache und in hebräischen Schriftzügen (NE). Diese Ausgabe hat zunächst Papias in seiner bekannten Aussage für einen aramäischen Urmatthäus gehalten. Da aus inneren Gründen feststeht, daß es einen solchen nie gegeben hat, liegt hier eine Verwechselung seitens des Papias vor. Die Äußerung des Origenes über die hebräische Abfassung des Mt.-Ev. beruht auf Irenäus, der die falsche Papianische Tradition weiter verbreitete. Auch Eusebius hat das NE. für das hebräische Mt.-Original gehalten und dem Papias nachgeschrieben. Das von Eusebius erlangte NE-Exemplar wurde der Bibliothek in Cäsarea als Mt.-Original einverleibt und noch dem Hieronymus als solches vorgewiesen. Den Zeugnissen des Epiphanius und des Hieronymus über den hebräischen Urmatthäus mißt Sch. keinen Wert bei, da er sie als völlig abhängig von einem verloren gegangenen Mt.-Kommentare hinstellt, als dessen wahrscheinlichen Verfasser er in scharfsinniger und gründlicher Untersuchung einen Apollinaris vor Laodicäa nachzuweisen sucht, der wiederum von Eusebius abhängig gewesen sei. (Auf diesen verloren gegangenen Mt.-Kommentar führt Sch. auch eine Reihe von Varianten und textkritischen Bemerkungen zurück, die er in Mazedonien in einer Handschrift der Evangelienausgabe Zion, die in Palästina entstanden, als Randapparat entdeckt hatte) 1–31, 63–94. – Sein Urteil über Hieronymus ist sehr hart. Alles, was H. über seine selbständigen Forschungen inbezug auf die judenchristlichen Evangelien sagt, ist „schamlos geschwindelt" (66 A. 1). – Uns erscheint die Grundlage der ganzen Argumentation, das Urteil über das papianische Zeugnis als zu mangelhaft bewiesen. Sch. beseitigt dieses hochwichtige Zeugnis, das offenbar auf den Vertreter der apostolischen Zeit, den „Presbyter" zurückgeht, mit den Worten: „Die griechische Originalität des Mt. steht aus inneren Gründen unbedingt fest (vgl. Jülicher). Folglich beruht das papianische Zeugnis auf einem Irrtum" (46). Wie kann man so sprechen, wenn in unseren Tagen die aramäische Abfassung des Urmatthäus, abgesehen von den katholischen, von protestantischen Forschern ersten Ranges, wie Dalman, Zahn u. a. energisch vertreten wird? Sch. stellt dann einige Wahrscheinlichkeiten auf, wie Papias zu seinem „Irrtum" gekommen sei, die aber ebensowenig überzeugen wie die Gründe für die Behauptung, das Zeugnis des Papias über Mt. gehe nicht ebenso wie das über Mark. auf den Presbyter zurück, sowie seine Zurückweisung der von Papias un-

abhängigen Legende (Eus. V 10) über den Fund eines hebräischen Urmatthäus in Indien, die Zahn als Beweis verwendet. Bei aller Anerkennung seiner scharfsinnigen Quellenforschung und seiner geistvollen Kombinationen erscheint uns das vorliegende Material als zu dürftig, als daß seine Urteile über Eusebius, Epiphanius und Hieronymus in allweg als gesicherte wissenschaftliche Resultate anzusprechen wären. Seine Kombinationen sind nicht die einzig möglichen. — Sehr wertvoll sind die Forschungen Sch.s über das Hebr.-Ev. Wie seine eingehende Prüfung der älteren griechischen Kirchenschriftsteller erweist, ist es nicht eine Überarbeitung des Urtextes des Mt.-Ev.; es steht allerdings in irgendeiner besonderen Beziehung zu Mt., ist aber den Kennern als eigenes Werk neben den vier kanonischen Ev. erschienen. Es war griechisch abgefaßt. Es ist identisch mit dem Evangelium, das Epiphanius unrichtig als „Sonderevangelium" der Ebionäer bezeichnet. Diese haben keine eigene Literatur gehabt. Seine Inhaber aber waren Ebionäer. Es ist HE. nicht identisch mit NE., wie Hieronymus behauptet. — So bietet diese hochwissenschaftliche Arbeit manch interessantes Ergebnis. Unter diesen ist besonders hervorzuheben das Resultat der Forschung über die Strömungen im Judenchristentum.

Johannes der Täufer von Dr. A. Konrad (Styria, ℳ 4,20). Diese fleißige Monographie ist der erfolgreichen Bearbeitung einer Preisfrage der Wiener Universität über Leben und Tätigkeit einer der größten biblischen Gestalten gewidmet. An einer solchen fehlte es bis heute. Verf. behandelt in vier Abschnitten die Kindheit und Jugend des Täufers, seine öffentliche Wirksamkeit, seine Gefangenschaft, sein Lebensende, seine Größe, seinen Kult und seine Reliquien. Seine Untersuchungen empfehlen sich durch Gründlichkeit und Selbständigkeit. Unter dem manchen Interessanten wäre hervorzuheben seine grammatisch-exegetische und historische Darlegung, daß die heute von den meisten Exegeten (Grimm, Knabenbauer, Kaulen, Schanz, Pölzl u. a.) vertretene Ansicht, daß Lk. 1, 15 von einer Heiligung des Johannes im Mutterleibe im Sinne von Rechtfertigung die Rede sei, weder durch Schrift noch Tradition (bis Mitte des 12. Säc.) nachgewiesen werden kann. Ferner sind beachtenswert seine Ausführungen über die Johannestaufe, die Gefangenschaft des Johannes, Johannes in Malerei und Plastik, Dichtkunst, Sage und Mythe.

Paulus und Gallio von E. Dubowy-Breslau in Bibl. Zeitschr. 1912, 143—54. D. bringt Historisches über Gallio (Apg. 18, 12) und setzt auf Grund der von E. Bourguet 1905 gefundenen delphischen Inschrift das Prokonsulat des Gallio auf Mai 52 bis Mai 53 fest. Vgl. diese Ztschr. 1912, S. 53.

Die Frage der Identität von Gal. 2, 1—10 und Apg. 15 von V. Weber-Würzburg (ibid. 155—67). V. Weber, der bekannte Vertreter der These, daß beide Urkunden ganz verschiedene, zeitlich auseinanderliegende Vorgänge erzählen, führt seinen Gegnern gegenüber aus, daß sie die Übereinstimmungen beider Berichte sehr überschätzen, während sie die erheblichen Differenzen sehr unterschätzen, ferner, daß beide Berichte zwei wesentlich verschiedene Stadien des Legalienstreites darstellen und daß die Zusammenlegung der Jerusalemreise Gal. 2, 1-10 mit der Kollektenreise Apg. 11, 35 keine Schwierigkeit mache.

Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse von Dr. Kohlhofer (Forts.) ibid. 168—81. K. führt hier den Nachweis zu Ende, daß die Parusie und das mit derselben verbundene Endgericht den einheitlichen Gegenstand der Apk. bilde. Siehe diese Ztschr. S. 322.

Bibelfragmente aus den Oxyrhynchos-Papyri. Neutest. Texte von A. Merk S. J. in Zeitschr. f. kath. Theologie 389—404. M. bespricht sechs Fragmente des

7. und. 8. Bandes der Or.-Papyri hauptsächlich nach der paläographischen, dann auch nach der textlichen Seite.

Nochmals über die Frage von der Gegenwart des Verräters bei der Einsetzung der hl. Eucharistie von S. Bernhard S. I. (ibid. 411–16). B. wendet sich gegen die Argumente, die Meinertz im 4. Hefte der Bibl. Zeitschr. 1911 gegen die Stellungnahme Bernhards in dieser Kontroversfrage (B. verteidigt die Anwesenheit des Judas) angeführt hatte. Vgl. diese Ztschr. 1912, S. 152.

Abfassungszeit und Leserkreis des Gal. Briefes von D. Weber in Theol. Quartalschrift (Tübingen) 191–203. W. bringt eine Reihe von neuen Argumenten zugunsten der südgalatischen Theorie unter spezieller Polemik gegen Steinmann, „Der Leserkreis des Galaterbriefes". H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im 2. Bde der Publikationen des Österreichischen Historischen Instituts in Rom behandelt K. Haid O. Cist. (Wien u. Leipzig 1912, Tempsky u. Freytag; geb. in Leinwand ℳ 6,–) **Die Besetzung des Bistums Brixen in der Zeit von 1250–1376.** In dieser Zeit war bei der Besetzung des Bistums Brixen fast durchweg päpstlicher oder landesfürstlicher Einfluß entscheidend, ersterer als Folge des für die Kurie günstigen Ausgangs der kirchenpolitischen Kämpfe mit den letzten Staufern, letzterer als Folge des Erstarkens der landesfürstlichen Gewalt seit dem beginnenden Verfalle des alten Reiches. Sehr bedeutsames Material boten die päpstlichen Registerbände und die ebenfalls im Vatikanischen Archiv aufbewahrten Kameralien, jene Kodizes, in denen die Zahlungsversprechen, Zahlungen, Verlängerungen der Zahlungstermine usw. aufgezeichnet wurden. Im Anhang ist eine Reihe von Urkunden abgedruckt. Die sorgfältige Arbeit ist eine wertvolle Bereicherung der Geschichte der deutschen Bischofswahlen.

Das 36. Heft der Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte enthält **Studien zu Lionardo Bruni** von F. Beck (Berlin u. Leipzig 1912, Rothschild; ℳ 3,20). Der Verfasser hat diesen Titel gewählt, da er glaubt, daß sich vor der Publikation der noch ungedruckten Schriften und der neuen von F. P. Luiso veranstalteten Sammlung der Briefe Brunis ein völlig erschöpfendes Lebensbild nicht zeichnen lasse. Bruni, dessen Geburtsjahr der Verfasser frühestens zu 1374 ansetzt, und der 1444 gestorben ist, zählt zu den meist genannten Humanisten aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Er hat sich als Philosoph, mehr noch als Historiker und vor allem als Philologe einen Namen gemacht, aber sich auch als Staatsmann bewährt. Sein lateinischer Stil ist „einzigartig", seine Klarheit und Deutlichkeit „besonders rühmenswert". Für die Geschichtsforschung sind von Bedeutung seine „Geschichte von Florenz in 12 Büchern" und die „Denkwürdigkeiten seiner Zeit" (gedruckt bei Muratori XIX, 913 ff.). Die Frage nach der Glaubwürdigkeit Brunis als Historiker beantwortet Beck mit einem unbedingten Ja. Als Philosoph hat er sich auf kein bestimmtes System festgelegt. Im Leben ist er Stoiker. Den Theologen gegenüber hat er eine gewisse feindliche Stellung eingenommen. Doch gilt der Kampf ihnen nicht als den Vertretern des Christentums, sondern als den Verfechtern der alten scholastischen Bildung, und zwar weniger aus einem inneren Gegensatze heraus, als vielmehr um ihrer Feindschaft gegen die humanistischen Studien willen. Er steht durchaus auf dem Boden des christlichen Glaubens. Die Becksche Schrift ist ein recht dankenswerter **Beitrag zur Geschichte des italienischen Humanismus.**

Im 3. Bde des Jahrgangs 1910 der rühmlich bekannten **Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom hl. Kreuz** (hrsg. von P. Patricius

Schlager O. F. M., Düsseldorf, Kommissionsverlag von L. Schwann) gibt P. P. Schlager Das Nekrologium des Hamburger Franziskanerklosters heraus, dessen Edition bereits Lappenberg wegen der zahlreichen darin aufgeführten Hamburger Familien beabsichtigt hatte. Schlager hat dem Texte eine Einleitung vorausgeschickt und ihn mit Anmerkungen versehen, welche jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen. Es folgen kleinere Abhandlungen: Das Meininger Franziskanerkloster von Pusch (mit einem Anhange von acht Urkunden); Die Provinzialvikare der sächsischen Observanten von P. L. Lemmens; Die Franziskaner in Riga von P. A. Groeteken (mit zwei Anlagen); Das Franziskanerkloster zu Worbis von Ph. Knieb; P. Clementinus Schmitz in Legende und Sage von P. A. Rohde; und kleinere Mitteilungen, darunter eine von P. K. Balthasar „Zur Geschichte des Probabilismus". (Seit dem Generalkapitel von Mantua i. J. 1762 trat auch der Franziskanerorden in die Reihen der entschiedenen Gegner des Probabilismus. Auch die sächsische Provinz war in derselben Richtung tätig.)

Im 20. Hefte der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte bietet P. L. Lemmens O. F. M. interessante Nachrichten **Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des XVI. Jahrhunderts** (Münster 1911, Aschendorff; ℳ 3,30). Er schöpft namentlich aus dem Staatsarchive zu Zerbst und dem Stadtarchive zu Danzig. Im Vordergrunde ersterer Nachrichten stehen der Bruder Ludwig von Anhalt (aus dem askanischen Hause, † 1504) und die Fürstin Margareta von Anhalt († 1530), im Vordergrunde letzterer Bruder Alexander Svenichen. Das für die Gesamtgeschichte wichtigste Resultat der Schrift ist die Tatsache, daß in der sächsischen Observantenprovinz vom hl. Kreuz nur vereinzelte Brüder sich Luther anschlossen. In größerem Maße war dies in den beiden anderen norddeutschen Observantenprovinzen, der ober- und niedersächsischen, der Fall, obwohl auch hier weitaus die Mehrzahl der Brüder ihrer Kirche und ihrem Orden die Treue wahrte. Die Reform begann eben in diesen Provinzen erst in der Zeit, als Luther auftrat. Ein alle deutschen Ordensleute umfassendes Urteil läßt sich noch nicht fällen, doch ist die Meinung begründet, daß die fortschreitende Forschung den Zustand der Klöster beim Beginn der Neuerung in einem um so günstigeren Lichte erscheinen lassen wird. Ein Anhang enthält 52 Regestennummern aus Briefen, den Bruder Ludwig von Anhalt und die Fürstin Margareta betreffend, einen Brief aus der Kgl. Bibliothek zu Dresden und 16 Briefe aus dem Danziger Stadtarchiv.

Den Gegenstand der Hefte 18 und 19 der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte bilden **Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient. I. Teil.** Von G. Eder (Münster 1911, Aschendorff; ℳ 6,80). Der Verfasser behandelt darin die Entstehungsgeschichte dieser Vorschläge, bezw. des Reformationslibells Ferdinands I. Ihre Schicksale auf dem Konzil wird er im II Teile behandeln. Zunächst geht der Verfasser auf die entferntere Vorgeschichte des Reformationslibells ein. Er schildert die frühere Kirchenpolitik Ferdinands I., namentlich für die Jahre 1560–1562. Eingehende Behandlung finden die Denkschrift des Kaisers an den Papst Pius IV. vom Juni 1560, deren Verfasser der kaiserliche Rat Gienger ist, und die von den kaiserlichen Räten im September 1561 verfaßte Deliberatio (Del. de instauranda religione in archiducatu Austriae), für deren Redaktor Eder den Staphylus hält, welcher ehemals protestantischer Professor der Theologie gewesen, dann zum katholischen Glauben zurückgekehrt war. Sodann geht der Verfasser zu der näheren Vorgeschichte des Reformationslibells über. Auf Veranlassung Ferdinands wurde es im Mai 1562 fertiggestellt. Den Grundstock desselben lieferte Gienger. Die Redaktion übernahm der Sekretär Singkhmoser; doch bearbeitete Staphylus unter Beigabe reichlichen Materials dessen Vorlage nochmals, und sein Konzept ist

für die Schlußfassung des Libells beibehalten. Begutachtet wurde es vom Vizekanzler Seld. Untergeordneten Anteil hatten der Bischof Urban von Gurk, der spanische Franziskaner Franz von Cordova, der Beichtvater der Gemahlin Maximilians II., und der Dominikaner Matthias Citharð, der Beichtvater Ferdinands I. Der erste Teil des Libells enthält 15 Reformanträge. Im zweiten Teile wird das Konzil ersucht, für die nördlichen Lande inbetreff der Kommunion unter beiden Gestalten, des Abstinenzgebotes und des Zölibates eine Milderung des bisherigen Rechtes eintreten zu lassen. Weiterhin werden Mittel zur Hebung des Klerus angegeben. Im dritten Teile wird der Wunsch nach Entgegenkommen in der Frage der Restitution der Kirchengüter ausgesprochen. Im vierten Teile ist dem Wunsche Ausdruck gegeben, Streitfragen, wie die über die Residenzpflicht, wenigstens zurzeit möglichst auszuschalten. Der Entwurf Singkhmosers ist aus dem Wiener Staatsarchiv beigegeben. Die Schrift Eders zeigt gute historische Schulung, namentlich auf dem Gebiete der Quellenscheidung. In ihren Resultaten und in dem beigebrachten reichen Material ist sie ein sehr beachtenswerter Beitrag zur Reformationsgeschichte. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Bibliothek der Kirchenväter. Des hl. Irenäus ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt. Zwei Bände (Kösel, Kempten; jeder Band geb. in Leinwand ℳ 3,50). Dargeboten werden: 1. des hl. Irenäus Schrift „Gegen die Häresien" übersetzt vom Religions- und Oberlehrer Prof. Dr. Klebba in Neumark (Westpreußen). Bd. I (X u. 321 S.) enthält Buch 1–3, Bd. II (260 S.) Buch 4 u. 5; 2. die Schrift „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung" aus dem Armenischen übersetzt von Prof. Dr. Simon Weber in Freiburg i. B. Bd. II (XVIII u. 68 S.). Die frühere Übersetzung der Schrift „wider die Häresien" in der vorigen Ausgabe der „Bibliothek der Kirchenväter" hatte bekanntlich Hayd besorgt, sie war schwer und ohne daß man den lateinischen bzw. griechischen Text vor sich liegen hatte, an vielen Stellen kaum verständlich. Der neue Übersetzer Dr. Klebba bemerkt: „Während Hayd sich bemühte, nach Art der lateinischen Übersetzung möglichst wortgetreu zu sein, habe ich versucht der deutschen Sprache mehr zu ihrem Rechte zu verhelfen und dadurch den stellenweise recht dunklen Sinn tunlichst herauszuarbeiten." Dieser Versuch ist, Ref. bezeugt es gern, vortrefflich gelungen. Man vergleiche nur einmal die beiden ersten äußerst schwer zu übersetzenden Bücher, worin die verwickelten gnostischen Systeme entlarvt und zum Teil schon widerlegt werden. Als gut gelungen darf insbesondere auch die Übersetzung des dritten Buches gelten. Ob hier in der bekannten Stelle c. III, 2 über die römische Kirche das Partizip constituta (neben fundata) anstatt mit „erbaut" nicht vielleicht sinnentsprechender mit „ausgebaut", „eingerichtet" oder gar mit „organisiert" hätte wiedergegeben werden können? — Die kurzen meist treffenden Kapitelüberschriften haben jedenfalls ihren Vorzug vor den langen der früheren Übersetzung. Über einzelnes läßt sich ja immer streiten, doch ist zu sagen, daß m. E. Klebba im ganzen seiner Aufgabe vollkommen gerecht geworden ist, überall merkt man es, daß der neue Übersetzer sich in den Geist und die Gedanken des großen Lehrers längst hineingelesen und hineingelebt hatte.

Mit nicht minderer Freude begrüßen wir die neue Übersetzung der erst jüngst armenisch wiederentdeckten Schrift **„Zum Erweis der apostolischen Verkündigung"** von Prof. S. Weber. Sowohl die erste von den armenischen Entdeckern und Herausgebern besorgte deutsche Übersetzung (1907), als auch die zweite von A. Harnack verbesserte (1908) ließen schon stilistisch vielfach zu wünschen übrig, wie denn auch

S. Weber Harnacks und anderer Gelehrten Auffassung und Auslegung der Schrift in wesentlichen Punkten für unzulässig hält. In einer längeren Einleitung verbreitet er sich nun über Text, Sinn und Zweck sowie über den Wert und die Bedeutung derselben und kommt zu dem Resultat, daß der literarische Charakter der Epideixis sicher ein apologetischer sei; nur sei sie im populären Tone gehalten; eine katechetische Belehrung ist sie aber nicht, mag man die schlichte Art der Unterweisung immerhin katechetisch nennen. Nach dem neuen Übersetzer zerfällt die Schrift außer der Einleitung über die Beweggründe zu ihrer Abfassung in zwei Hauptteile. Der erste mit der Überschrift: Die geistige Harmonie der christlichen Glaubenslehre, enthält die Lehre von Gott und der Schöpfung, von der Vorbereitung und Erfüllung der Erlösung, alles nach der Offenbarung, und umfaßt die §§ 4–42a (nach Harnacks Einteilung). Der zweite Hauptteil erbringt dann, so lautet die Überschrift, den „Beweis der Offenbarungslehre aus dem äußeren Zeugnis der heilsgeschichtlichen Tatsachen" (§ 42b–97). Den Schluß bildet eine Ermunterung zum Leben nach dem Glauben und eine Warnung vor der Häresie, die Gottlosigkeit und Torheit ist (§ 98–100). Die Werbersche Übersetzung hat vor der früheren manche Vorzüge, sie liest sich flott und ist leichtverständlich. Inwiefern sie in vielen Stücken korrekter als die frühere ist, entzieht sich der Kenntnis des Ref. Die äußere Ausstattung der beiden vorliegenden Bände ist ganz so wie bei den bisher erschienenen und macht der Köselschen Verlagshandlung alle Ehre.

Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten (Wissenschaftliche Beilage zum 21. Jahresberichte des Privatgymnasiums Stella matutina in Feldkirch). Von Prof. Jos. Stiglmayr S. I. (Im Verlag der Anstalt. 1912, IV u. 101 S.). Aus Anlaß der von manchen Seiten mit Beifall aufgenommenen Monographie Stoffels (Bonn) über die mystische Theologie Makarius' des Ägypters (1908) hatte P. Stiglmayr seitdem den vielgerühmten Homilien dieses Vaters sein besonderes Interesse zugewandt und wiederholt längere und kürzere Artikel in verschiedenen Zeitschriften (Theolog. Revue 1909, 233 f.; Theologie u. Glaube 1909, 734 ff.; 1910, 571; 1911, 274–288; Katholik 1910, 6. Bd. 55 f.; Stimmen aus Maria-Laach 1911, Bd. 80 414–427) veröffentlicht, um darin seine von Stoffels vielfach abweichenden Ansichten darzulegen. Die vorliegende ausführliche und eindringende Untersuchung will anschließend an diese früheren Vorarbeiten versuchen, „das Problem wenigstens einen Schritt weiter zu fördern, da ein abschließendes Urteil noch nicht gefällt werden kann" (Vorbemerkungen S. IV). U. E. hat Stiglmayr das Problem aber mehr als einen Schritt weitergefördert. Die Darlegung gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste: „Zur Frage der äußeren Beglaubigung" ist wohl schon geeignet, die Echtheit der Homilien, die bereits bisher auf äußere Zeugnisse nur ungenügend sich stützen konnte, vollends zu erschüttern, doch viel gründlicher geschieht dies im zweiten Abschnitte, worin die formale Redaktion des Homilienwerkes nach seinen sprachlichen Mitteln (Wortschatz und Etymologie, Sprichwörter und Sentenzen, Wortspiele und rhetorische Figuren) und nach seiner ganzen Struktur (Anlage und Aufbau der Homilien, Einschübe, die Gleichnisse, die „Fragen"), und im dritten Abschnitte, wo der materielle Inhalt des Werkes nach kulturhistorischen und religiösen Momenten untersucht und gezeigt wird, daß die zahllosen Anspielungen auf byzantinisch christliche Zeitverhältnisse (kaiserl. Palast, Person des Kaisers, Einzelheiten aus der Hofsphäre u. a.), die Kenntnis und Würdigung der heidnischen Literatur, die Art, wie der Verfasser über das mönchische Leben spricht und wie in den Homilien die theologischen Lehrüberlieferungen der ersten vier Jahrhunderte (Hamartologie, Gnadenlehre, eschatologische Anschauungen) sich widerspiegeln, es unmöglich erscheinen lassen, diese Homilien Makarius dem Ägypter zu-

zuerkennen. Vollends die offenkundigen Widersprüche, die sich im Homilienwerke bezüglich der semipelagianischen Doktrin finden – der vierte Abschnitt handelt über Makarius und den Semipelagianismus –, lassen den Gedanken an die Echtheit derselben nicht aufkommen. Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt St. folgendes fest: 1. das Homilienwerk ist ein Konglomerat von alten und neueren Stoffen, die nur äußerlich ein loses Ganze bilden; 2. es kann nicht dem Abte Makarius von Ägypten zugeschrieben werden und überhaupt nicht in der Wüste und in Ägypten entstanden sein, obwohl es manches, vielleicht aber nie zu bestimmendes Eigengut des echten Makarius enthalten mag; 3. es muß chronologisch über das vierte Jahrhundert hinab in eine spätere Zeit verlegt werden. Der letzte Redaktor lebt wahrscheinlich in oder bei einer griechischen Metropole (kaiserl. Residenz) und ziemlich weit herab in der byzantinischen Periode (5. oder 6. Jahrh.), spätestens in der Zeit des Konstantinos Porphyrogenitos (10. Jahrhundert). A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Neapolitanische Blutwunder. Von Dr. C. Isenkrahe (München-Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 3,40). Der als scharfsinniger Kritiker bekannte Verf. behandelt hier eingehend auf Grund persönlicher Beobachtung der Tatsachen sowie unter Heranziehung der einschlägigen Literatur das auch in Deutschland vielfach umstrittene sog. „Blutwunder des hl. Januarius“ und im Anschluß daran noch zwei andere Blutwunder, welche, obwohl weniger bekannt, in Neapel bezw. in seiner nächsten Umgebung, beobachtet werden. Sehr angenehm berührt die ruhige und sachliche Art, mit der Verf. seinen Gegenstand behandelt. Verf. wünscht, daß im Interesse der Apologetik das Wunder möglichst klar erkennbar gemacht werde, er macht zu diesem Zwecke eine Reihe wohlbegründeter Vorschläge, welche auf eine möglichst exakte und absolut einwandfreie, jeder Kritik standhaltende Konstatierung der Vorgänge hinauslaufen. Das bisher in dieser Hinsicht Geschehene findet er mit Recht als unzureichend. Es wäre sehr zu wünschen, daß seine Vorschläge Beachtung fänden. Wenn in Lourdes ein eigenes Konstatierungsbureau eingerichtet wurde, welches jedem, auch dem ungläubigen Arzte offen steht, so sollte man auch in Neapel kein Bedenken tragen, eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung der Veränderungen des Blutes, die bisher nicht ermöglicht wurde, zuzulassen. Das mit 30 Textbildern und einer Spektraltafel im Farbendruck ausgestattete Werk sei allen, die sich für die Frage interessieren, angelegentlichst empfohlen.

Gott und Wissenschaft. Von E. von Cyon. 1. Bd.: Psychologie der großen Naturforscher. Autorisierte deutsche Ausgabe (Leipzig, Veit u. Co.; ℳ 5,–). Verf. ist Universitätsprofessor in St. Petersburg, durch hervorragende Entdeckungen in seiner Spezialwissenschaft, der Physiologie, ist sein wissenschaftlicher Ruf fest begründet. Nach 45jähriger Forschertätigkeit fühlt er das Bedürfnis, sein Leben mit einem Hymnus zu Ehren der Gottheit zu beschließen, denn seine der Aufklärung der Funktionen der geheimnisvollsten Organe des menschlichen Körpers gewidmete Tätigkeit hat, weit entfernt, seinem Gottesglauben Eintrag zu tun, letzteren vielmehr unerschütterlich gemacht. Der vorliegende 1. Band enthält zunächst eine Auseinandersetzung mit dem Darwinismus und der Ausgestaltung des letzteren durch Häckel Sodann sucht er den vielfach behaupteten Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion durch Berufung auf die theistische Gesinnung der bedeutendsten Vertreter der exakten Wissenschaften darzutun. Da manche dieser Gelehrten es vermieden haben, in ihren Werken sich über ihre religiöse Gesinnung auszusprechen, hat Verf. über mehrere mit vieler

Mühe anderweitige, ungedruckte Nachrichten zusammengebracht. Insbesondere wendet sich dann Verf. noch gegen die religionslose Moral und gegen die positivistische Philosophie. In manchen Einzelheiten können wir Verf. nicht beipflichten, so wenn er Spinoza für den Theismus reklamiert. Vieles von dem, was er über den Darwinismus und Häckel sagt, ist in Deutschland längst hinreichend bekannt. Trotzdem ist der apologetische Wert der Schrift recht hoch anzuschlagen. Mit einer gewissen Spannung sehen wir dem 2. Bande entgegen.

Antwort der Lourdesgegner. Abfertigung eines ihrer Vertreter. Von Prof. Dr. G. Bertrin. Autorisierte Übersetzung (Metz 1911, Lothr. Druckanstalt; *M* 0,75). Verf. veröffentlichte vor einigen Jahren eine Broschüre unter dem Titel „Eine Wunderheilung in unseren Tagen", welche die in Lourdes erfolgte Heilung der zwanzigjährigen Joanne Tulasna aus Tours zum Gegenstand hatte. Diese Broschüre wurde durch einen Metzer Arzt, Dr. C., in der Metzer Zeitung heftig angegriffen und als gänzlich unwissenschaftlich abgetan. Die vorliegende neue Broschüre ist die Antwort Bertrins auf jenen Angriff. Es ist Verf. ein leichtes, die Ausflüchte und Einwände seines Gegners zu entkräften. Daß er rücksichtslos gegen ihn vorgeht und auch den Spott nicht spart, mag durch den hochfahrenden Ton des Angriffes erklärlich sein; uns würde eine größere Mäßigung besser gefallen haben. Beachtenswert ist namentlich die Feststellung, daß die Lourdesgegner für die Konstatierung eines Wunders nachgerade Bedingungen aufstellen, welche faktisch nie oder fast nie erfüllbar sind. Verf. zeigt, daß es sich hier vielfach um wirklich unberechtigte Forderungen handelt.

Was wissen wir von Jesus? Von Albert Kalthoff (Jena, E. Diederichs; *M* 0,60). Eine neue Ausgabe der Broschüre, die der verstorbene Bremer Pastor gegen den liberalen protestantischen Theologen Bousset veröffentlicht hatte, nachdem letzterer für die historische Existenz Jesu eingetreten war. Der radikale Standpunkt des Verf. ist bekannt. Sein Angriff richtet sich übrigens gegen die ganze herrschende liberale Theologie.

Eine Hypothese über die Entwicklung des Menschen. Von Constantin Hasert (Graz, Ulr. Mosers Buchh.; *M* 0,50). Wenn vom Standpunkte des Glaubens aus die Entwicklung des Menschen aus dem Tierreiche, soweit der menschliche Körper in Betracht kommt, nicht unbedingt abzulehnen ist, so noch weniger die wirklich ganz neue Hypothese, die Verf. vorträgt. Die Entwicklung des menschlichen Körpers aus einem tierischen Stamm scheint ihm – und mit Recht – aus verschiedenen Gründen höchst unwahrscheinlich. Er postuliert daher, falls überhaupt das Entwicklungsprinzip auf den Menschen Anwendung finden sollte, für den Menschen einen besonderen Stamm, an dessen Anfang ein bereits von einer menschlichen Seele belebter Keim anzunehmen wäre. Die zwischen diesem ersten Anfang und dem eigentlichen Menschen anzunehmenden Wesen waren nach H.s Hypothese sämtlich mit einer menschlichen Seele ausgestattet, lebten jedoch ohne Selbstbewußtsein, ohne Gedanken und ohne Sprache, bis die Entwicklung des Gehirns das Erwachen des Seelenlebens ermöglichte. Diese zunächst vielleicht etwas gewagt erscheinende Annahme läßt sich durch den Hinweis auf den menschlichen Embryo stützen, welcher trotz seiner Beseelung ohne Gedanken und ohne Bewußtsein ist. So erscheint es nicht unnatürlich, daß geistige Seelen lange Zeit keine anderen Tätigkeiten ausüben können als physiologische und tierische. Der Einwand, daß dann die geistigen Seelen der Vormenschen überflüssig waren, läßt sich durch den Hinweis auf den Überfluß des Samens, den die Natur erzeugt, ohne daß er je zur Entwicklung kommt, sowie auf das Absterben zahlreicher menschlicher Embryonen entkräften, deren Seelen auf Erden auch nie zum geistigen Leben erwachen. Verf. verhehlt sich nicht, daß sein Versuch in Ermangelung greif-

barer Beweise stets eine Hypothese bleiben wird. Aber wir werden ja, falls der Mensch nicht plötzlich fertig ins Dasein getreten, sondern das Ergebnis einer vorausgegangenen Entwicklung sein sollte, wie Verf. mit Recht betont, über Hypothesen wohl nie hinauskommen.

Neue Tatsachen über das Alter des Menschengeschlechtes. Von Hochschulprofessor Dr. S. Killermann (Historisch-politische Blätter, Bd. 150 S. 33–47 und 81–96). Verf. zeigt die Unsicherheit und den durchaus hypothetischen Charakter der bisherigen Schätzungen der Dauer der Eiszeit und des Alters des Menschengeschlechtes.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Das Abendmahl im Neuen Testament. Von W. Koch (Bibl. Zeitfr. IV, 10; Münster, Aschendorff; ℳ 0,60). In zwei Abschnitten wird die wichtige, vielverhandelte Abendmahlsfrage erörtert: I. Das Abendmahl im Urchristentum (Vorgang und Inhalt werden nach dem Schema der allgemeinen Sakramentenlehre: Materie, Form, Spender, Empfänger, Wirkungen, Wirksamkeit, Opfercharakter behandelt); II. Herkunft und ursprünglicher Sinn des urchristlichen Abendmahls. Hier setzt sich K. historisch mit den verschiedenen Gegnern der kirchlichen Auffassung auseinander (die parabolisch-symbolische Deutung; die eschatologisch-symbolische Deutung; die konservative protestantische Auffassung). Dann werden die vier Einsetzungsberichte durchmustert und auf ihre Ursprünglichkeit geprüft; es wird ferner die Frage nach der biblischen Beweisbarkeit der Wandlung und des Opfercharakters gestellt. Recht hat der Verf. mit der Betonung der Relativität des Abendmahlopfers. Hiermit ist der Inhalt der reichhaltigen Schrift angedeutet, worin in 23 kurzen Punkten der Stoff vorsichtig und ruhig unter Berücksichtigung der modernen Literatur besprochen wird. Über Herkunft und Sinn des Abendmahls herrscht in der protestantischen Theologie fast in allen Punkten Kontroverse.

In einem Doppelhefte (11/12) der Bibl. Zeitfr. (Münster; Aschendorff ℳ 1,–) behandelt F. Tillmann nach den Synoptikern **Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes.** Nicht ob Christus gelebt hat, ist heute die christologische Hauptfrage, sondern ob er der natürliche Sohn Gottes war und ist, hochgelobt in Ewigkeit. Das Urteil der liberalen Theologie ist hier radikal verneinend. Dadurch sind auch weitere Kreise beeinflußt und von Skepsis und Unglauben angefressen. Demgegenüber stellt sich Tillmann die doppelte Beweisaufgabe: 1. der Glaube an Jesus als Gottessohn ist nicht das Entwicklungsprodukt der alttestamentlichen Messiasidee. Um das zu erhärten, wird eine Untersuchung angestellt: a) über Sohn Gottes und Gottessöhne im Alten Testamente; b) in der apokryphen Literatur des vorchristlichen Judentums; c) im Zeitalter Jesu. Niemals wurde, wie die reichfließenden Quellen deutlich machen, im erwarteten Messias der Jahwe gleiche Sohn Gottes gesehen; folglich kann der Glaube an Christi Gottessohnschaft nicht aus dem Alten Testamente oder der jüdischen Theologie entstanden sein. Im zweiten positiven Teile wird dann gezeigt, wie an Stelle der Vorstellung vom alttestamentlichen Menschensohn die Predigt vom wesensgleichen, menschgewordenen Gottessohne getreten ist. Und zwar liegt der Grund zu diesem Umschwung, zu dieser Entwicklung vom einen zum anderen einzig in der persönlichen Selbstbeurteilung und Aussprache Jesu Christi, also in einer neuen Offenbarung, die zugleich Selbstoffenbarung ist. Das wird dann in folgende neun Paragraphen näher begründet und dargetan: Jesu persönliche Stellung zum Vater (ganz einzigartige Sohnschaft; „mein“ Vater, nie „unser“ Vater); Jesus absoluter Lehrer und allverpflichtender Gesetzgeber (gleich Jahwe im A. T.); Jesus der Erlöser von

der Sünde (vergibt die Sünden und gibt für die Sünder sein Leben hin); Christus ist Herr und König des Reiches Gottes, entscheidet über das ewige Los der Menschen; Christus beurteilt sich als den präexistenten Menschensohn (Daniel 7, 12); dafür ist er in den Tod gegangen; Christus ist endlich der wesensgleiche Gottessohn. Zuletzt werden die drei Stellen Mt. 22, 41 ff.; 21, 37 = Mk. 12, 6 und das berühmte Gebetswort Mt. 11, 25—27 besprochen und christologisch ausgenutzt. „Die alttestamentliche Formel ‚Gottessohn' erfährt also eine Neuschöpfung. Aber diese ist keine Schöpfung aus Nichts. Sie ist die treueste Wiedergabe der tiefsten Gedanken Jesu, der laute Widerhall seines göttlichen Selbstbewußtseins." „Im Lichte des Ostermorgens und in der Feuersglut des Pfingsttags ist (dann) die Frucht gereift, zu der Jesus selbst das Samenkorn in die Seelen seiner Jünger gesät hatte." Nach dem heute besonders wichtigen Satze: De Christo nunquam satis, wird der praktische Priester zu solchen Schriften, in denen christologische Fragen, zumal Kardinalfragen, gediegen behandelt werden, allzeit gern greifen.

Dr. A. Rademacher, inzwischen zum Professor in Bonn befördert, hat die Scheebenschen **Mysterien des Christentums** in dritter Auflage herausgegeben (Herder, 8,40 ℳ). Die erste Auflage erschien 1865; die zweite besorgte L. Küpper 1898; die dritte erscheint 1912. Schon diese äußeren Daten sprechen für die Lebensfähigkeit und Beliebtheit der „Mysterien". Die Scheebensche geistvolle Art, seine außerordentliche Spekulationskraft, verbunden mit einer eigentümlichen mystischen Weichheit und feurigen Gemütstiefe, die ihn über Klüfte und Hänge, vor denen der Nüchterne stutzt, hinwegtrug und auch dort noch Gedanken und Begriffe eingab, die anderen versagt blieben, ist den meisten älteren Theologen bekannt. Von den Glaubensmysterien werden behandelt die Trinität, die ursprüngliche Schöpfung, der Sündenfall, der Gottmensch und sein Werk, die Eucharistie, Kirche und Sakrament, Rechtfertigung, Vollendung und Prädestination. Ein Schlußkapitel orientiert über die Wissenschaft von den Mysterien oder die Theologie. Ähnlich geht ein einleitendes Kapitel dem Ganzen vorher, daß sich über das Mysterium des Christentums im allgemeinen verbreitet. Man sieht, daß die Schrift die wesentlichsten Dogmen des Christentums umfaßt. Der Herausgeber bemerkt mit Recht in seinem Vorwort, daß heute „die dogmengeschichtliche Forschung die besten Kräfte in Anspruch nimmt" und „die Apologeten vollauf damit zu tun haben, die an den Fundamenten des Glaubens rüttelnden Gegner abzuwehren"; also für die Spekulation der inneren und äußeren Ruhe entbehren. Um so mehr wird man daher sein Bedürfnis nach spekulativer Erfassung und Durchdringung der Glaubensgeheimnisse befriedigen bei Männern von der Art und Tiefe Scheebens, „dem gründlichen Kenner der Väterschriften wie der Scholastik". Tiefergreifende Änderungen sind an der Schrift nicht vorgenommen, wenn auch bisweilen neue Gedanken hinzugefügt, alle stilistisch geglättet und durch neue Literaturvermerke gestützt worden sind.

Die **Praelectiones dogmaticae** von Christian Pesch S. I. erschienen in dritter Aufl., und zwar neuestens der 9. Bd.: „De Virtutibus moralibus. De Peccato. De Novissimis" (Herder, ℳ 6,40). Nur der letzte Teil fällt eigentlich der Dogmatik zu, die beiden ersten behandelt man meist in der Moral. Was über die früheren Bände zur Empfehlung gesagt wurde, gilt auch von diesem. Vielleicht ließe sich der Traktat de novissimis, der heute besondere Bedeutung hat, durch geschichtliche Mitteilungen über die Entwicklung der jüdischen Eschatologie etwas erweitern, über die jetzt ihm gewidmeten rund 100 S. hinaus. Wichtig und praktisch sind die diesem letzten Bande beigegebenen Indices.

Von Pohles **Lehrbuch der Dogmatik** wurde früher bereits die fünfte Auflage

angekündigt; soeben erschien der zweite Band derselben, der bekanntlich die wichtigen Traktate der Christologie und Gnadenlehre enthält (Paderborn, Schöningh; ℳ 7,20). Daß diese Auflage augenblicklich ins Englische übertragen wird, wurde schon bei der Anzeige des ersten Bandes bemerkt. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der Aufsatz des Chefredakteurs Dr. Brauweiler über **Die Bestrebungen der Freimaurerei** (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht an höh. Lehranstalten 1912, S. 225–232) behandelt besonders die deutsche Freimaurerei, zumal die Propagandaarbeit des „Vereins deutscher Freimaurer". Diese geht auf die Aufklärung der Mitwelt über das Wesen des Maurertums und über Inhalt und Bedeutung der maurerischen Lehre sowie auf die Beeinflussung der Volkserziehung in freimaurerischem Geiste. Die Gründung von Schüleralumnaten und Studentenheimen, der Einfluß auf große Verbände wie die Comeniusstiftung, die deutsche Dichtergedächtnisstiftung, freimaurerische Jugendpflege u. dgl. werden hier berücksichtigt. Es ist interessant zu sehen, wie das alte System der absoluten Heimlichkeit bei den Freimaurern fallen gelassen wird und welchen Einfluß die Freimaurer mehr und mehr in der Volks- und speziell in der Jugenderziehung erlangen.

Johann Spreter, ein Hexenschriftsteller des 16. Jahrhunderts, wird von N. Paulus in den Hist.-pol. Blättern (1912 II 248–262) als ein Mann bezeichnet, „dem künftighin unter den Hexenschriftstellern des 16. Jahrhunderts eine wichtige Stelle einzuräumen sein wird". 1524 erhielt er, noch katholisch, die Pfarrei St. Stephan in Konstanz; schon 1526 erscheint er auf der Seite der Neuen. „Den finstern Aberglauben des Hexenwahns hat er nicht nur nicht bekämpft, er hat ihn vielmehr nach Kräften zu verteidigen gesucht und zwar nicht ohne Erfolg, wie die Beachtung beweist, die seinem Hexenbüchlein zuteil geworden."

Die kirchlichen Vorschriften über das Studium und die Lesung der Hl. Schrift nach der Konstitution Officiorum ac munerum vom 25. Januar 1897 hat Dr. P. Lex in der Theol.-prakt. Monats-Schrift (August 1912, S. 629–639) zusammengestellt und kommentiert.

Unter der Überschrift **Eine neue Kulturtat der deutschen Katholiken** bringt J. Overmans S. I. in den Stimmen aus Maria-Laach (1912 II 125–134) ein hochinteressantes Referat über das von belgischen Katholiken organisierte Werk der Bibliothèque Choisie, einer katholischen, auf breiter Basis aufgebauten und weitherzig eingerichteten Volksbibliothek. Namentlich unsere in der wichtigen Arbeit des Borromäus-Vereins stehenden Freunde werden den Aufsatz mit Nutzen und Freude lesen.

In frischer und anregender Weise wird von dem Kölner Arzte Dr. H. Moeser **Der gesundheitliche Wert der Sonntagsruhe** erörtert (Hamm i. W., Breer u. Thiemann; ℳ 0,50). Das Schriftchen kann für Vorträge gute Dienste tun.

Einiges über kirchlichen Bettel und Verwandtes veröffentlicht J. Ernst in der Theol.-prakt. Monats-Schrift (August 1912, S. 645–658). In den praktischen und beachtenswerten Ausführungen unterstreichen wir besonders die Empfehlung des Bonifatiusvereins.

Vom kirchlichen Zölibat schreibt M. Meschler S. I. in den Stimmen aus Maria-Laach (1912 II 257–281). Er behandelt darin Natur und Begriff des Zölibates, seine Geschichte und seine innere Begründung.

Gegen Schmutz und Schund richtet sich ein von der Zentralstelle des Katholischen Volksbundes für Österreich herausgegebenes Schriftchen (Wien,

Volksbundverlag; 40 Heller). Es stellt die gesetzlichen Handhaben zusammen, die man in Österreich zur Bekämpfung von Schmutz und Schund in Wort und Bild hat, erklärt sie und regt zur Benutzung an. Praktisch und gut für unsere österreichischen Freunde.

Die von W. Reinhardt in den Hist.-pol. Blättern (Bd. 150, H. 5, S. 347–368) veröffentlichte Studie über **Die Eheschließungen in Groß-Stuttgart in den Jahren 1906–1910** hat nicht bloß sozial-statistischen Charakter. Sie ist auch ein interessanter Beitrag zu dem brennenden Pastoralproblem der Großstadtseelsorge. „Die Ehestatistik der Großstadt fordert gebieterisch wiederholte Belehrung über die Eigenschaften einer guten Ehe, über die Vorbildung zu diesem Stand, über die Altersgrenze der sich Verheiratenden, über die gemischten und Zivilehen, über Ehescheidung und ihre Wirkungen." H. Müller.

Kirchenrecht.

Das goldene Buch der Familie. Ein allgemein-verständliches, nie versagendes Universalwerk über alle familienrechtlichen, familiengeschichtlichen und bürgerrechtlichen Fragen nebst zahlreichen Tabellen und Formularen. Hrsg. unter Mitwirkung hervorragender Fachautoritäten v. d. Heraldisch-Genealogischen Ges. m. b. H. (Düsseldorf-Gerresheim o. J.; ℳ 10,–). Der Untertitel des Buches verspricht zwar sehr viel, aber das Werkchen enthält auch manche praktische Winke. Der 1. Abschnitt: Von der Wiege bis zur Bahre mit seinen schwulstigen, religiös verschwommenen Redensarten wird das Buch aus religiösgesinnten Familien fernhalten.

Richard Horn, **Die Rechtsstellung der Putativkinder.** Eine rechtshistorisch-dogmatische Studie (Mannheim-Leipzig 1912, J. Bensheimer; ℳ 3). Die Studie verfolgt die Rechtsbestimmungen über die Putativkinder im römischen, kanonischen, älteren deutschen, gemeinen und in den Partikularrechten. Die Hauptausführungen sind den Bestimmungen des BGB. und deren Entstehungsgeschichte gewidmet. BGB. und kanonisches Recht stehen in dieser Frage in enger Beziehung. Die praktische Bedeutung der dankenswerten Untersuchung geht schon aus der Tatsache hervor, daß in Preußen i. J. 1910: 224 Ehenichtigkeits- und 306 Eheanfechtungsklagen behandelt werden mußten.

Hans Fehr, **Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern** (Jena 1912, Gustav Fischer; ℳ 8,–). Die Art der Quellen brachte es mit sich, daß die historische Entwicklung nur wenig berücksichtigt werden konnte; der Rechtsstoff ist vielmehr in einer langen Reihe von Begriffen unter einheitlichen Gesichtspunkten systematisch dargestellt. Dem Recht ist damit am besten gedient. Aber auch die Kulturgeschichte ist durch das Buch bereichert. – Die Bedeutung für die Geschichte des Eherechtes liegt auf der Hand. Es zeigt sich hier, wie weit die kanonisch-kirchlichen Vorschriften in das Leben der deutschen Bauern wirklich eingedrungen ist. In Westfalen gestattete das Recht sogar den außerehelichen Beischlaf des Weibes, falls der Mann seiner Pflicht nicht nachkommen konnte. Die vielen Rechtsbevorzugungen der Frau und Mutter bezeugen, daß das Weib und die Ehe nicht verachtet war. – Trefflich wird das Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kindern beleuchtet; für das Eherecht ist da wieder das Einwilligungsrecht der Eltern von Bedeutung.

Als auf eine Ergänzung zu F.s. Arbeit, welche nur die Verhältnisse der Bauernfrau berührt, sei noch hingewiesen auf die etwas ältere Schrift: Wilhelm Behagel, **Die gewerbliche Stellung der Frau im mittelalterlichen Köln** (Berlin u. Leipzig 1910, Dr. Walther Rothschild; ℳ 3,–). Hier wird in lehrreicher Untersuchung bewiesen,

daß alleinstehende Frauen in den weiblichen Zünften der Garnmacherinnen, Goldspinnerinnen und Seidenweberinnen sich durch Handarbeit anständig ernähren konnten. Eine ganze Reihe von Zünften nahm Frauen als vollberechtigte Mitglieder auf; andere beschäftigten weibliches Gesinde und Hilfsarbeiterinnen: also auch die gemischten Zünfte halfen die Frauenfrage des M.A. trefflich lösen.

Georg Grosch, **Markgenossenschaft und Großgrundherrschaft im früheren Mittelalter.** Eine staats- und rechtsgeschichtliche Untersuchung (Histor. Studien H. 96. Berlin, Emil Ebering; ℳ 4,80). Die Schrift ist G. von Below gewidmet und vertritt zumeist auch die verfassungsgeschichtlichen Ansichten dieses Gelehrten. Der Verf. will die Staats- und Rechtsgeschichte unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung betrachten. Der Standpunkt hat ihn in der Einleitung zwar ziemlich weit in der Geschichte der Menschheit bis zu der sog. Hordenbildung hinabgeführt, ihn aber zu einer in gerader Linie rasch fortfließenden Darstellung gebracht. Außer den im Titel benannten Verfassungsproblemen werden noch behandelt: das magisterium und das freie Handwerk, der Handelsverkehr und das Marktwesen. Besonders gut scheint mir die Entwicklung des Handwerks gezeichnet zu sein; hier wird auch die Kenntnis der Klosterhöfe gefördert. Register oder genaueres Inhaltsverzeichnis, Literaturverzeichnis und Quellenbelege fehlen leider gänzlich.

Fritz Lorch, **Die Römische und Griechische Kirche in Syrien und Palästina** (Beiträge zur Orientpolitik I. — Schwäbische Korrespondenz, Stuttgart. 117 S. 8⁰). Die Schrift schildert in guter Übersicht den Verlauf der Protektoratsfrage über die Christen im Orient, besonders das Schwinden des französischen Einflusses zugunsten der anderen abendländischen Großmächte. Frankreich hat mit der Verfolgung der Orden im Heimatlande „selbst die Axt an seine bis dahin unüberwindliche Stellung in Syrien gelegt". Planmäßig hat „Rußland seine Vorposten bereits bis tief in den palästinensischen Süden vorgeschoben". — Die statistischen Daten über die katholischen Orden sind zum Teil veraltet. — Der Verf. hätte einzelne ungehörige Bemerkungen unterdrücken können z. B. (S. 40 f.): „Man kann es nur bewundern, wie trotz der politischen Nachteile . . . das französische Volk nicht ermüdete in dem Kampfe gegen die Pest der Orden und Kongregationen im eigenen Kampfe."

P. Gagnol, **La dîme ecclésiastique en France** (Paris 1911. J. de Gigord. 433 S.). Derselbe, **Les décimes et dons gratuits** (das. 1911, 108 S.). Die beiden Schriften stehen in enger Beziehung zueinander. In der ersten untersucht der Verf., ob die kirchlichen Abgaben vor der französischen Revolution in der Tat und mit Recht so verhaßt waren, wie die spätere Literatur es darstellt. Er kommt zu dem Resultate, daß die Abgaben an den Klerus nicht als außerordentlich drückend empfunden wurden. Zum Beweise hierfür sei nur darauf verwiesen, daß von den bekannten cahiers unter 210 der Provinzen 47 die Aufhebung der Zehnten beantragen, 50 ganz von ihnen schweigen, die übrigen Reformen verlangen; die entsprechenden Zahlen unter 1375 cahiers der Gemeinden sind: 238 (für Aufhebung oder Konvertierung in Geldabgaben), 570 (schweigen), 590 (Reformen). Die zweite Schrift prüft die Frage, ob der Klerus infolge seiner Immunitäten wirklich zu den öffentlichen Staatslasten der Revolution im Vergleich zu den anderen Ständen zu wenig beigetragen habe. Sie kommt hier zu dem Resultate, daß die Privilegien sozusagen illusorisch waren, und der Klerus hinter den anderen Ständen an Abgabenleistungen für den Staat und das Gemeinwohl nicht zurückblieb. Jedenfalls sind z. B. Taines Berechnungen nicht überall als stichhaltig anzusehen; er gibt das Kirchenvermögen auf 4½ Milliarden an, G. schätzt es bestimmter auf 2½ Milliarden ein. — Wenn der Verf. für die historische Übersicht bei beiden Schriften auch die Lite-

ratur hätte reicher ausnützen müssen, so hat er doch die für den Kanonisten und Historiker gleich wichtige Frage nicht ohne Fleiß und weiten Blick zu beantworten gesucht. Die Belege nehmen bei der 1. Schrift mehr als die Hälfte des gesamten Raumes ein. – Ergänzend sei hingewiesen auf den Aufsatz von Paul Viard, **La dîme ecclésiastique** dans le royaume d'Arles et de Vienne aux XIIe et XIIIe siècles in der Ztschr. der Savigny-Stift., Kanon. Abteil. 1911.

A. Clergeac, **La curie et les bénéficiers consistoriaux.** Étude sur les communs et menus services 1300–1600 (Paris 1911, Alphonse Picard et fils; 7,50 Fr.). Nach den vielen Einzeluntersuchungen über die servitia communia und s. minuta war eine zusammenfassende Arbeit notwendig. C. hat diese mit Geschick und guter Kenntnis der Probleme geliefert. Er gibt einen Überblick über den Ursprung der Servitien und deren Geschichte bis zum französischen Konkordate 1516, behandelt dann das Prokuratorenwesen, die Obligationen, Zahlung der Taxen (Exemtionen und Ermäßigung), Expedierung der Bullen, Palliumtaxen, Tätigkeit der Bankiers. Ein Schlußkapitel wird der Frage gewidmet, ob die Servitien als simonistisch anzusehen seien. Sie sind es nicht, „aber sie gehörten in ein System von Fiskalismus, das schwer lastete auf der Christenheit und nach der Meinung aller, welche in letzter Zeit sein verschiedenartiges Getriebe studiert haben, für das katholische Empfinden eine Ursache des Niederganges war".

J. Linneborn.

Missionswissenschaft.

Zwanzig Jahre Missions-Diakonissenarbeit im Ewelande. Von Diakonisse Hedwig Rohns (Bremen 1912, Norddeutsche Missionsgesellschaft; Bd. I 56 S., ℳ 0,25; Bd. II 88 S., ℳ 0,40; Bd. III 120 S., ℳ 0,50; Bd. IV 92 S., ℳ 0,40). Die vier Broschüren enthalten schlichte Schilderungen von Frauenhand, die das treue Wirken und Ausharren der protestantischen Missionsschwestern an der Goldküste und in Togo unter zeitweise großen Schwierigkeiten anschaulich vor Augen führen. Man findet darin, was im Gegensatz zu der Schrift von Schlunk anerkennend hervorgehoben sei, kein Wort, welches Katholiken verletzen könnte.

Alfred R. Tucker, **Achtzehn Jahre in Uganda und Ostafrika.** Autorisierte Übersetzung von O. Brandner (Dresden 1912, Bd. I 288 S., ℳ 4,–; Bd. II 266 S., ℳ 3,20). Uganda ist bekanntlich eines der gesegnetsten Missionsfelder Afrikas. Auch die protestantische Mission hat hier ziemliche, aber trotz der für sie so günstigen politischen Lage nicht entfernt so große Erfolge erzielt wie die katholische Mission. Es ist gewiß nicht ohne Interesse, eine Darstellung der politischen und religiösen Entwicklung des Landes aus der Feder eines Mannes zu lesen, der wie der protestantische Missionsbischof Tucker gerade die kampfbewegten Zeiten der achtziger und neunziger Jahre großenteils mitdurchlebt hat. Freilich ist das Buch vom protestantischen Standpunkt aus geschrieben und macht sich stellenweise grober Maßlosigkeiten und Einseitigkeiten schuldig. Wenn es z. B. Bd. I, 8 heißt, die katholische Kirche habe Uganda betreten „in der einzigen teuflischen Absicht, lieber den Protestantismus als das Heidentum zu bekämpfen", so hat damit der Autor seine geistige Verfassung hinreichend gekennzeichnet. Aus der durch allerlei Abschweifungen vielfach unterbrochenen Erzählung des Verzweiflungskampfes der Mehrheit der Baganda gegen die ihnen aufgedrängte englische Herrschaft (I, 88–165) ließen sich mit Leichtigkeit eklatante Widersprüche nachweisen, in die der selbst stark politisierende Bischof bei seinem Kampfe gegen die „Politik Roms" sich verwickelt. Doch genüge es, zur

Klarstellung der Sachlage auf meine „Heidenmission der Gegenwart" II, 185–193 zu verweisen. Der zweite Band ist weniger aggressiv und befaßt sich vorwiegend mit der Ausdehnung und dem inneren Aufbau der anglikanischen Kirche in Uganda. Er legt Zeugnis ab von dem Ernst und dem guten Willen, mit dem die Sendboten der englischen Hochkirche ihrer Aufgabe nachgehen. Die optimistischen Ansichten des Bischofs erhalten jedoch eine unbeabsichtigte Korrektur durch den zeitgemäßen Artikel der Kath. Missionen (1912, 163 ff) **Stellung und Aussichten der katholischen Kirche in Uganda,** aus dem sich u. a. auch ergibt, mit welcher unerträglichen Intoleranz die herrschende protestantische Häuptlingsclique, namentlich der von Tucker so hochgepriesene Apolo Kagwa, heute noch die Katholiken behandeln, obwohl diese bei weitem die Majorität besitzen.

Report of the Industrial Conference held at Kodaikanal, May 1910 (Madras 1911, Christian Literature Society for India, 131 S., 6 as). Die Schrift verdient Beachtung auch seitens der katholischen Mission und zwar nicht nur in Indien, sondern überhaupt, ganz besonders auch in China. Die Konferenzvorträge gehen den großen Schwierigkeiten der wirtschaftlichen Hebung der Eingeborenen nicht aus dem Wege, sondern suchen das ganze komplizierte Problem nach den verschiedensten Seiten hin zu erörtern. Auch die Landwirtschaft wird eingehend berücksichtigt. Die Konferenz beschloß die Gründung einer Industrial Missionary Association, um das Studium und die Weiterentwicklung der wirtschaftlichen Missionsunternehmungen einheitlich zu pflegen. Katholischerseits wäre in diesem wie in anderen Punkten größere Einheit gewiß erstrebenswert. Läßt sie sich nicht sofort für ein ganzes Missionsland erzielen, warum beginnt man nicht wenigstens, sich innerhalb einer Provinz zu einigen?

Jahrbuch über die deutschen Kolonien. Hrsg. von Dr. Karl Schneider. V. Jahrg. (Essen 1912, G. D. Bädeker; ℳ 5,–. 274 S.). Im Hinblick auf die ständig wachsende Bedeutung unserer Kolonial- und Auslandspolitik erscheint es wünschenswert, daß der Klerus sich mit den Fragen der Kolonial- und Weltpolitik möglichst vertraut macht. Als eine Art Leitfaden für diesen Zweck, und zwar als einen recht brauchbaren, darf man das vorliegende Jahrbuch bezeichnen. Es bietet eine vortreffliche Orientierung über unsere Schutzgebiete unter den verschiedensten Rücksichten. Aufsätze von mehr als gewöhnlichem Wert über Togo und Neuguinea haben die Gouverneure Graf Zech und Dr. Hahl beigesteuert. Über die Evangelische Mission schreibt D. Westermann, über **Die Kulturtätigkeit der katholischen Mission** der Referent. Letzterer Aufsatz bietet Material für Vorträge in Vereinen.

Die Wunderwelt des Ostens. Reisebriefe aus China und Japan. Von Missionsinspektor H. Witte (Berlin-Schöneberg 1911, Protestantischer Schriftenverlag, 166 S.). Ein anziehender Reisebericht, von einem Fachmann unter dem Gesichtswinkel der protestantischen Mission geschrieben. Namentlich über die amerikanische Missionstätigkeit bietet W. willkommene Aufschlüsse, die allerdings in ihrer optimistischen Beurteilung nicht immer mit den Äußerungen anderer protestantischer Kritiker übereinstimmen. Wer sich orientieren will, mit welcher Tatkraft und Planmäßigkeit der Protestantismus sich seinen Missionsarbeiten hingibt, kann aus dieser Schrift einen Einblick gewinnen.

India Awakening, by Sherwood Eddy (New York 1911, Missionary Education Movement of the United States and Canada. XII u. 257 S.). Wieder eines der protestantischen Missions-Studienbücher, von denen allein in dem genannten Verlage bereits 25 erschienen sind. In acht Kapiteln sind dargestellt Volk und Religionen Indiens, das nationale Erwachen Indiens, Einzelbekehrungen und Massenbewegungen, die Studenten- und die Frauenwelt mit ihrer eigenartigen Mission, die Verselbstän

digung der indischen Kirche, die eigentliche Missionstätigkeit und ihre Bedürfnisse. Jedem Kapitel ist eine Anzahl Fragen beigegeben, deren Beantwortung eingehendes Studium des Bandes voraussetzt. Mehrere wertvolle Statistiken bilden den Schluß.

John R. Mott, **Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir** (Basel 1912, Missionsbuchhandlung; ℳ 2,40. 2. Aufl., 224 S.). Das schon früher empfohlene Buch hat bereits die zweite Auflage erlebt. Es kann auch Katholiken dienen, die sich in das Missionsproblem vertiefen wollen.

C. Mirbt, **Der Entscheidungskampf des Christentums um seine Stellung als Weltreligion** (Basel 1912, Missionsbuchhandlung; ℳ 0,30. 20 S.) Ein lesenswerter Vortrag des Marburger Theologen, der die leitenden Gesichtspunkte der Missionslage übersichtlich zusammenfaßt und daraus den Schluß zieht: Wir müssen 1. die Weltlage ausnutzen, 2. vor allem dem Islam entgegenarbeiten, 3. darauf hinwirken, daß die sich anbahnende Weltkultur eine christliche Kultur wird.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Hans Holbein d. J. Von Dr. Joh. Damrich. Mit 55 Abbildungen. Das vorliegende 9. Heft der Sammlung „Die Kunst dem Volke" (herausgegeben von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst, München, Karlsstr. 33) reiht sich den vorausgegangenen, von uns aufs wärmste empfohlenen Heften würdig an. Eine Fülle prächtiger Abbildungen führt das Schaffen des genialen Meisters auf den Gebieten des Holzschnittes, der religiösen und Dekorationsmalerei sowie der Bildnismalerei vor Augen. Der Text bietet eine gute und leicht verständliche Einführung. Mit jedem Hefte steigt in der Tat unsere Bewunderung für dieses einzigartige Unternehmen, welches, wie es scheint, noch nicht ganz die allgemeine Unterstützung gefunden hat, auf die es angewiesen ist, soll es lebenskräftig bleiben. Wir werden deshalb nicht müde, auf diese im Verhältnis zu ihrem Preise ganz Außergewöhnliches bietenden, geradezu konkurrenzlosen Hefte mit dringender Empfehlung hinzuweisen (Einzelpreis ℳ 0,80; Abonnement [jährlich 4 Hefte] ℳ 3,—; bei Bezug von 20 Exempl. je ℳ 0,50).

Das alte Brüssel. Mit einer Einleitung über die geschichtliche und architektonische Entwicklung dieser Stadt von G. des Marez (Brüssel 1910, G. van Oest u. Cie.; Fr. 5,—). Das im Sinne des Heimatschutzes wirkende „Komitee des alten Brüssel" hat in einem 105 Tafeln umfassenden Album die geschichtlich und künstlerisch wertvollen alten Fassaden, Giebel, Portale und architektonische Details publiziert. Das vorliegende Album bietet eine Auswahl von 50 der interessantesten Tafeln aus diesem größeren Werke. Eine ähnlich liebevolle Zusammenstellung und Veröffentlichung, welche nicht bloß den großen öffentlichen Gebäuden sondern vor allem auch den Privathäusern Beachtung schenkt, möchte man jeder Stadt, die eine Vergangenheit besitzt, wünschen.

Biblia Pauperum. Studie zur Herstellung eines inneren Systems. Von Dr. Franz J. Luttor (Wien, Ambr. Opitz Nachf.; ℳ 3,50). Die Armenbibel gehört zu den typologischen Bilderwerken des Mittelalters, welche die neutestamentlichen Begebenheiten im A. T. zu begründen suchten und deshalb jede neutestamentliche Szene von alttestamentlichen Vorbildern und Propheten umgeben zeigen. Einleitend geht Verf. auf den Ursprung der Biblia Pauperum ein und zeigt, daß sie nicht als illustrierte Bibelgeschichte, sondern als eine illustrierte Anleitung für die Predigt und

Christenlehre des Klerus aufzufassen sei, welche zu einer Zeit, in der es einen Katechismus in unserem Sinne nicht gab, eine an die Lebensgeschichte des Heilandes anknüpfende, wenn auch auf streng logische Durchführung des Stoffes verzichtende, so doch in gewissem Sinne systematische Zusammenstellung der für das Leben der Gläubigen wichtigsten dogmatisch-moralischen Wahrheiten bot. Der Hauptteil der Schrift bringt den lateinischen Text der originellen 34-blättrigen Wiener Handschrift Nr. 1198 nebst dem fast genau damit übereinstimmenden deutschen Text der Konstanzer Handschrift zum Abdruck. Für jede einzelne Bildergruppe ist außerdem der einschlägige Text des Speculum humanae salvationis oder, wo dieses schweigt, der Concordantiae charitatis, welche beide eine Weiterentwicklung der Biblia Pauperum sind, sowie ein kurzes Nachwort des Verfassers beigefügt, in welchem er den dogmatisch-moralischen Gehalt der Bildergruppe rekapituliert und den Zusammenhang der Bildergruppen untereinander hervorhebt. Angefügt ist endlich noch ein kurzer Überblick über die Bildergruppen eines reicheren Exemplars, der 50-blättrigen Holzschnitt-Armenbibel der Bibliothèque nationale in Paris.

Histoire Artistique des Ordres Mendiants. Von Louis Gillet (Paris, Librairie Renouard. Rue de Turnon 6. Fr. 9.–). Verf. hat im Jahre 1911 zehn Vorlesungen über die Rolle, welche die Bettelorden in der Kunstgeschichte spielen, gehalten. In dem vorliegenden umfangreichen Bande gelangen diese Vorträge zu unverändertem Abdruck. Verf. will nicht eine bestimmte These verfechten, sondern objektiv die Bedeutung der Bettelorden für die christliche Kunst darlegen. Er verfolgt die Entwicklung von der Gründung der Bettelorden an bis zu dem Zeitpunkte ihres Niederganges und liefert damit einen schätzenswerten Beitrag zur Geschichte der religiösen Kunst vom Ende des 13. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Es handelt sich hier nicht etwa bloß um die Werke kirchlicher Kunst, welche von Angehörigen des Dominikaner- und Franziskanerordens geschaffen wurden, sondern um alle Äußerungen der Kunst, welche von diesen Orden irgendwie inspiriert sind, so z. B. um den Zusammenhang der mittelalterlichen Mysterienspiele mit den Erbauungsschriften der Bettelmönche. Den Einfluß der Bettelorden auf die mittelalterliche Kunst schätzt Verf. sehr hoch ein. In einer politisch zerklüfteten Zeit waren sie die einzigen alle christlichen Nationen umfassenden Organisationen. Auf ihrer umfassenden schriftstellerischen und lehrenden Tätigkeit beruht jene allgemeine Seelenverfassung, aus welcher die mittelalterlichen Kunstwerke geboren wurden. Fast die ganze mittelalterliche Kunst erscheint durch die geistreichen und glänzenden Ausführungen des Verfassers in ein neues Licht gerückt.

An archäologischen Beiträgen der **Römischen Quartalschrift** seien kurz registriert: A. de Waal: In der Praetertat-Katakombe, wenn nicht Taufe Christi, nicht Dornenkrönung, was dann? (1911, S. 3–18); Fritz Witte: Ein in Köln gefundener eucharistischer Löffel (S. 19–25); Wuescher-Becci: Das Oratorium des hl. Cassius und das Grab des hl. Juvenalis in Narni (S. 61–71); Herzog Georg zu Sachsen: Harab-es-Schems (S. 72–79); A. Baumstark: Die Fresken in der sog. Passionskrypta im Cömeterium Praetertati (S. 112–121); A. de Waal: Zur Klärung einer noch unerklärten Szene auf einem lateranensischen Sarkophage (S. 137–148; Paul Styger: Die Schriftrolle auf den altchristlichen Gerichtsdarstellungen (S. 149–159); K. Felis S. I.: Die Niken und die Engel in altchristlicher Kunst (1912, S. 3–25); Erich Becker: Petri Verleugnung, Quellenwunder u. a. (S. 26–36).

A. Fuchs.

Soziale Literatur.

Der durch seine juristischen Repetitorien weit bekannte Dr. Quaritsch hat auch ein **Kompendium der Nationalökonomie** herausgegeben (8. Aufl., durchgesehen von Dr. C. Goesch, 192 S. Berlin 1912, Weber; ℳ 3,–). Das Buch ist offensichtlich nicht für eigentliche Staatswissenschaftler bestimmt, sondern für Juristen, die nebenher auch Nationalökonomie studieren, daher die merkwürdige Einteilung: Einleitung, Geschichtlicher Teil, Systematischer Teil mit den Unterabteilungen: Allgemeine und einzelne besondere Lehren. Diese besonderen Lehren gehören übrigens z. T. nicht hierhin (so die soziale Arbeiterversicherung – genauer Sozialversicherung –, da der Verf. die Volkswirtschaftspolitik überhaupt nicht berührt) z. T. in die allgemeinen Lehren (Münz-, Geld-, Bankwesen). Inhaltlich ist sonst das Buch größtenteils nicht übel; die geschichtlichen Angaben sind aber z. T. sehr mager (bes. betr. der Neuzeit); die reiche Arbeit der christlichen Sozialpolitiker wird kaum erwähnt. Am besten ist der allgemeine Teil mit durchweg recht klarer Behandlung der wirtschaftlichen Grundbegriffe.

Was der Breslauer Prof. Julius Wolf (Herausg. der „Zeitschr. für Sozialwissenschaft") mit seinem neuesten Werke **„Die Volkswirtschaft der Gegenwart und Zukunft"** (XIV u. 335 S. Leipzig 1912, Deichert; ℳ 5,50) eigentlich bezweckt, ist mir nicht recht klar geworden. Es enthält sechs Vorträge, die untereinander keinen rechten Zusammenhang haben: Aus der Geschichte der Staatsökonomie, die natürlichen Bedingungen der Produktion und ihr kapitalistischer Aufbau, die Marktphänomen der bürgerlichen Wirtschaftsordnung, die Einkommen und ihre Verteilung im bürgerlichen Wirtschaftsstaat, das Vermehrungsgesetz der Menschheit, der wirtschaftlich-technische Fortschritt und die Zukunft der Volkswirtschaft, dazu im Anhang Kinderzahl und Sozialdemokratie, sowie: der Bodenwert Berlins. Es scheint, als ob die Verteidigung der kapitalistischen Ordnung gegenüber der Sozialdemokratie der Hauptzweck sein sollte, wie das ja auch bei der wissenschaftlichen Stellung des Verf. – er gilt als Vertreter ausgeprägt liberalistischer Ideen gegenüber den sog. Kathedersozialisten – zu erwarten ist; doch will damit der überaus pessimistische sechste Vortrag nicht recht übereinstimmen. Im einzelnen enthalten die interessant geschriebenen Vorträge sehr viel wertvolles Material; man merkt, daß der Verf. den Stoff beherrscht. Freilich werden wir an manchen Stellen seiner vorhin erwähnten Stellung uns erinnern müssen, besonders bei Behandlung der Landwirtschaft. Mit großer Genugtuung ist seine ernste Stellungnahme zum Bevölkerungsproblem unter Würdigung des religiösen Faktors zu verzeichnen. Das Malthusische Gesetz lehnt er rundweg für Kulturvölker ab; die Gründe für den Geburtenrückgang seien egoistischer Natur, er sei die Frucht materialistischer Lebensauffassung und „sexueller Aufklärung" bestimmter Art (S. 195, 198). Für die an der „modernen Kultur" sich Berauschenden enthält das Buch manch bittere Wahrheit, für uns bietet es oft zu wenig Abschließendes.

Zur erwünschten Ergänzung kann das treffliche Werk des Freiburger Privatdozenten Dr. Keller dienen, das als erste Vereinsschrift der Görresgesellschaft pro 1912 erschienen ist: **Unternehmung und Mehrwert** (96 S. Paderborn, Schöningh; ℳ 1,50). Der Verf. ist Moraltheologe und Nationalökonom zugleich, und daher mit gutem Rüstzeug ausgestattet. Als Ergebnis seiner Untersuchung bezeichnet der Verf.: „Der christliche Geist kann die Wirtschaftsform der kapitalistischen Unternehmung gebrauchen, kann sie in den Dienst der höchsten Ideale stellen und soll es tun, um das moderne Geschäftsleben aus der Knechtschaft des Pseudokapitalismus, des Mammonismus zu befreien" (S. 94). Schon hieraus erkennt man, daß der

Verf. nicht die oft anfechtbaren Praktiken der einzelnen Kapitalisten rechtfertigen will; vielmehr ist es ihm um Widerlegung der Vorwürfe zu tun, als ob der Kapitalismus an sich, die mit Kapital (im Gegensatz zur Arbeit) tätige Unternehmung notwendig zur Ausbeutung führe, wie die Sozialisten und vereinzelte Nationalökonomen behaupten. Mit Recht betont K., daß von diesen das Wesen der Unternehmung mit ihrem Wagemut und Risiko zu wenig gewürdigt werde; gerade sie bewahre vor Stagnation und wirtschaftlicher Versumpfung gegenüber trägem Rentnerdasein. Darum sollten gerade ethisch hochstehende Kreise der Unternehmung sich widmen.

In dieselbe Kerbe schlägt, von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend, das Werk von Dr. Rost, **Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken** (VI u. 219 S. Köln 1911, Bachem; ℳ 5,–); es ist eine völlig neue Bearbeitung des 1908 erschienenen Werkes „Die Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben der Gegenwart". Will K. rege Beteiligung der Katholiken am modernen Wirtschaftsleben besonders aus Gründen ethischer Hochhaltung desselben, so R. in erster Linie deshalb, damit die wirtschaftliche Inferiorität derselben schwindet. Das Buch hat vor vier Jahren viel Aufsehen erregt, im einzelnen auch zu manchen Ausstellungen Anlaß gegeben. Es ist sehr erfreulich, daß der Verf. alle eingehend geprüft und viele verwendet hat. Insbesondere hat er jetzt eingehender die gewaltigen Leistungen der Katholiken auf caritativ-sozialem Gebiete gewürdigt. Auch sonst hat das Buch in vieler Beziehung gewonnen und dürfte daher als Gewissenserforschung für uns Katholiken erhöhte Beachtung verdienen. Wenn Verf. auch jetzt wieder bedauert, daß die Katholiken soviel der Landwirtschaft sich zuwenden, so werden dabei die bayrischen Verhältnisse (der Verf. wohnt in Augsburg) zuviel mitgesprochen haben; zudem wird die hohe Bedeutung der Landwirtschaft dabei doch etwas verkannt. Ein ernster Hinweis wäre auch darauf zu richten gewesen, daß zahlreiche Katholiken, wenn sie emporkommen, für unsere Sache fast jedes Interesse verlieren. Grundlegend möchte ich endlich noch bemerken, daß eine einfache Gegenüberstellung der Katholiken und Protestanten nicht angebracht ist; dafür sind letztere eine doch gar zuwenig einheitliche Gruppe; zum großen Teil sind es sogar direkt Ungläubige.

Zur Jugendfürsorge erscheinen fortgesetzt ganze Berge von Schriften. Wie traurig es mit der Jugend vielfach ausschaut, zeigen gleichsam mit Blitzlicht die Schriften von J. Kipper, **Die sozialistische Jugendbewegung in Deutschland** (38 S. M.-Gladbach 1912, Volksverein; ℳ 0,60) und W. Ilgenstein, **Die Gedankenwelt der modernen Arbeiterjugend** (206 S. Berlin 1912, Vaterl. Verlags- und Kunstanstalt; ℳ 1,60). Beide behandeln die vergiftende Arbeit der „roten" Jugendbewegung, die besonders seit Erlaß des Vereinsgesetzes mit neuer Macht eingesetzt hat und die ernste Gegenwehr aller Kreise herausfordert. Das Buch von Kipper ist übersichtlicher und systematischer geschrieben und vortrefflich zur schnellen Orientierung geeignet; jenes von Ilgenstein bietet erheblich mehr Einzelmaterial (leider in schlechtem Druck). – Ein Teilgebiet der Jugendfürsorge kommt zur Sprache in Fr. Naumann, **Jugendfürsorge in den Volksbibliotheken** (142 S. Berlin 1912, Weidmann; geb. ℳ 2,–). Auf Grund einer Rundfrage bei 700 Bibliotheken stellt er fest, daß 12–20% derselben gar nicht um die Jugend sich kümmern, von den übrigen nur jene in größeren Städten (über 50000 Einw.) zahlreich eigene Abteilungen für Jugendliche aufzuweisen haben. Was sich an Büchern in den Jugendbibliotheken vorfinde, sei noch wenig befriedigend; in großer Menge würden minderwertige Schriften geführt, wie jene von Karl May, Chr. von Schmid, Franz Hoffmann usw. Der Verf. gibt dann sehr wertvolle Fingerzeige für praktische Gestaltung des Ausleihgeschäftes mit Buchkarte und Leserheft, ferner über den erforderlichen Umfang der Abteilung für

Jugendliche bei Bibliotheken mit 500, 2000 und 5000 Bänden. Ein Katalog von 80 Seiten führt zugleich (nach Altersstufen geordnet) Jugendbücher an, die der Verf. für empfehlenswert hält. Für katholische Bibliotheken ist nicht viel damit anzufangen; sie werden sich besser an den trefflichen Katalog der Trierer katholischen Jugendbibliothek halten. Der „minderwertige" Chr. von Schmid wird von der bekannten Literaturkritikerin E. M. Hamann „ein Klassiker der Jugend nach Form und Inhalt" genannt. — Dem vielgeplagten geistlichen Präses schenkt W. Heermann **Zwölf Vorträge für Jungfrauen-Kongregationen und -Vereinen** (98 S. Paderborn o. J., Schöningh; ℳ 1,—), die sich eng anschließen an das Lebensbild der Schwester Maria vom göttlichen Herzen Droste zu Vischering. Die Vorträge sind edel und tief religiös und eignen sich wohl nur für die Kanzel. Die häufige hl. Kommunion ist stark betont, ferner die Pflege des Opfergeistes.

Zur Staatsbürgerkunde liegen mehrere Publikationen des Volksvereinsverlages vor. Zunächst das **2. Heft der Staatsbürgervorträge** (182 S., ℳ 1,20), das in 20 Vorträgen die Sozialdemokratie und ihre Bekämpfung (11 Vorträge), die christlich-nationale Arbeiterbewegung und die deutsche Wirtschaftsentwicklung behandelt. Die Vorträge verraten große Gründlichkeit und vornehme Ruhe; jeweils ist die beste Literatur zur weiteren Orientierung beigefügt. Da sie miteinander in Zusammenhang stehen, können sie mit besonderem Vorteil bei sozialen Instruktionskursen benutzt werden. — Einzelne Gebiete aus der Bürgerkunde und dem Verfassungsleben behandeln die handlichen Hefte der **Staatsbürgerbibliothek** (bis 1912 24 Nummern, à ℳ 0,40). **Das Heer- und Marine-Adreßbuch (Heft 16)** wird bei Rekruten-Vorbildungskursen gern gebraucht werden; das in 2. Aufl. vorliegende **Heft 3 (Budgetrecht des deutschen Reichstages und der Reichshaushaltetat)** hat nach den mannigfachen budgetrechtlichen Erörterungen der letzten Jahre für jeden Bürger Interesse; in 17 Paragraphen werden wir in das Verständnis des Budgets und Budgetrechtes sowie in Vorbereitung, Aufstellung, Beratung und Vollzug des Reichshaushaltsetats eingeführt.

Zum Schluß einige Neuauflagen: P. Lehmkuhl legt in 4. Aufl. seine Untersuchungen über **„Die soziale Frage und die staatliche Gewalt"** (Freiburg 1911, Herder; ℳ 0,90) vor. Das Buch, welches in der Hauptsache die Berechtigung des staatlichen Versicherungszwanges prüft, hat, wie Verf. selbst im Nachwort bemerkt, heute eigentlich kein praktisches Interesse mehr, kann aber zum besseren Verständnis der Grundlagen des öffentlichen Versicherungswesens beitragen. — Der Leitfaden der Volkswirtschaftslehre und Bürgerkunde von Elisabeth Gnauck-Kühne, **„Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich"** (Gladbach, Volksverein; geb. ℳ 1,20) kam bereits in 9.—14. Aufl. heraus. Die früher unzureichend behandelte Verfassung des Deutschen Reiches hat jetzt eingehende Darstellung gefunden. Die Anordnung des Ganzen nach geschichtlichen Gesichtspunkten dürfte für ein Schulbuch nicht vorteilhaft sein, da nur zu oft Zusammengehöriges auseinandergerissen wird. Inhaltlich verdient das Buch eine vortreffliche Note. Frau Gnauck versteht klar und bestimmt zu schreiben und das spröde Material recht fesselnd darzustellen. Sozial interessierten Frauen wird man es gern für den Hausgebrauch empfehlen; leider kommt die gerade für Frauen so interessante Wohlfahrtspflege nur kurz zur Sprache; vielleicht schreibt die Verf. einmal ein zweites Bändchen zur Ergänzung. Dr. Wilhelm Liese.





Deutschland.

Zur Frage der Rückkehr der Jesuiten. Seitdem der Jesuitenerlaß der bayrischen Regierung ergangen ist, verdrängt in der deutschen Presse ein Jesuitenartikel den anderen. Wenn hier zu derselben Frage Stellung genommen wird, so sollen mehr die grundsätzlichen Momente und der Gesamtüberblick über dieselbe in Betracht kommen.

Unschwer läßt sich die ganze Frage im Anschluß an die beteiligten Kreise behandeln: die Jesuiten selbst, um die sich das Für und Wider dreht, die Katholiken als Freunde und die Protestanten als Gegner.

Es ist erstaunlich, mit welcher vornehmen Ruhe und Leidenschaftslosigkeit die Jesuiten selbst vom Getümmel des Kampfes sich fernhalten. Ist ein vereinzeltes Eingreifen notwendig, so geschieht es in einer so sachlichen und auf die Hauptpunkte sich beschränkenden Form (vgl. die Äußerung des P. Nix), daß dem Gegner nicht der geringste Anhalt geboten wird, sich zu erregen und loszuschlagen. Es ist, als ob die ganze Sache sie nichts anginge; soweit beherrscht die sancta indifferentia des Stifters noch heute alle Mitglieder der Gesellschaft, wenn es sich um ihre eigenen Interessen handelt.

Und doch haben die deutschen Jesuiten den brennenden Wunsch, den Boden des Vaterlandes wieder betreten zu dürfen. Vierzig Jahre lang essen sie das Brot der Verbannung. Es hat Fälle gegeben, daß selbst das verrohte Gemüt des Verbrechers, der sich freiwillig in die Verbannung begab, um der Strafe zu entgehen, schließlich von der Sehnsucht nach dem Vaterlande ergriffen wurde, so daß er die Strafe nicht achtend zurückkehrte. Um so mehr müssen Männer unter dieser Sehnsucht leiden, die ihrerseits dem Vaterlande nicht grollen können, die nichts in ihm fürchten dürften, da sie ihm nur Gutes erwiesen haben. Ohne Urteil, ohne Prozeß, selbst ohne Anklage auf persönliche Vergehen wurden sie ihren Eltern entrissen und ihren Geschwistern, den Freunden und dem Vaterlande, einzig und allein, weil sie dem Orden angehörten, welcher mit zu den edelsten Blüten gehört, die der Baum der katholischen Kirche getrieben. In Wahrheit passen auf sie die Worte des Psalmisten: „Ausgestoßen bin ich aus der Reihe meiner Brüder, ein Fremdling geworden den Söhnen meiner Mutter, weil der Eifer für dein Haus mich verzehrte.“

Und dennoch erheben sie nicht drohend die Faust gegen das Vaterland, kein Fluch der Vergeltung entquillt ihren Lippen, sie warten schweigend, bis das Vaterland dem Unrecht freiwillig ein Ende macht und ihnen die Tore wieder öffnet. Das ist groß und edel, des Ordens würdig.

Der deutsche Katholizismus steht mit ganz verschwindenden Ausnahmen auf der Seite derjenigen, welche die totale Aufhebung des Jesuitengesetzes verlangen. Es unterliegt gar keiner Frage, daß es auch ohne Jesuiten geht, absolut notwendig

ist für den Katholizismus ein einzelner Orden nicht. Andere Orden tun dieselben Dienste, und es ist gar nicht daran zu denken, daß der Jesuitenorden etwas leisten könnte, was die anderen nicht fertig bringen. Im allgemeinen obliegt die ordentliche Seelsorge bei uns der Weltgeistlichkeit, die Ordensgeistlichkeit wird meistens nur in der außerordentlichen Seelsorge und in Aushilfefällen herangezogen. Insbesondere ist es das Gebiet der Mission in fernen Ländern und die Abhaltung von Missionen und Exerzitien, welche den Orden übertragen werden. Und in dieser äußeren und inneren Mission leisten sie Hervorragendes. Den anderen Orden gegenüber zeichneten sich bisher die Jesuiten durch eine ganz hervorragende Bildung ihrer Mitglieder aus, indessen ist in letzter Zeit auch in den übrigen Orden der Wissenschaft ein breiter Zugang geschaffen worden. Auch besaßen in vergangener Zeit die Jesuiten berühmte Bildungsanstalten; denen aber ist schon seit langem ein Ende bereitet worden. Der katholische Weltklerus steht zu hoch, als daß er neidisch auf die Mitarbeiter aus dem Ordensstande schauen müßte. Es gab eine Zeit, wo selbst ein Mann von der Bedeutung des Kardinals Manning den Weltklerus durch Fernhaltung der Jesuiten schützen zu sollen vermeinte. Diese Zeiten sind definitiv vorüber, der deutsche Weltklerus wünscht die Rückkehr der Jesuiten, und ebenso verhalten sich die anderen Orden ihnen gegenüber. Bischöfe, Priester und Orden haben öffentlich Partei ergriffen für ihre Mitarbeiter aus dem Jesuitenorden. Man kann auf wirtschaftlichem Gebiet unter Umständen durch hohe Prohibitivzölle den Eingang fremder Waren hindern, auf religiösem, moralischem, wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiete muß freier Wettbewerb herrschen, sonst leiden alle Schaden und niemand hat Nutzen. Vielleicht wird dem Orden selbst durch die Wiederzulassung Schaden erwachsen, insofern die wissenschaftliche Betätigung durch die intensive Inanspruchnahme in der Seelsorge Einschränkung erfahren könnte. Das würde aber anderseits auch reiche Früchte tragen, dem rasenden See des Atheismus und Unglaubens würde manches Opfer entzogen werden. Wir wollen die Jesuiten in der Seelsorge verwenden und haben sie darin dringend notwendig.

Auch das ganze katholische Volk ist in dieser Frage einig. Es mag sein, daß man in weiten Kreisen übertriebene Hoffnungen mit ihrer Rückkehr verbindet, Hoffnungen, die sich nicht erfüllen werden. Aber das ist nicht einmal der Hauptgrund der Forderungen des katholischen deutschen Volkes auf Befreiung der Jesuiten. Sie sollen zurück, weil der katholische Volksteil im Jesuitengesetz ein häßliches Ausnahmegesetz erblickt, gegen welches sich zu erklären die Selbstachtung gebietet. Gleiches Recht für alle Bürger des Reiches verlangen sie und empfinden die Zurücksetzung der Katholiken um so bitterer, als das Deutsche Reich sogar duldsam ist gegen solche, die Christentum und Kirche und mit ihnen Vaterland und Thron unterwühlen.

Politisch genommen schädigt die Aufhebung des Jesuitengesetzes die Agitation der katholischen Bevölkerung empfindlich. Mit dem Ausnahmegesetz lassen sich leicht politische Kämpfe beleben; fällt es, so ist ein gutes und starkes Segel für das politische Schiff gerefft.

Der protestantische Bevölkerungsteil im deutschen Vaterlande hält in seinem Kern zäh fest an dem Fetzen des Jesuitengesetzes, der in § 2 noch vorliegt. Abgesehen von ein paar Tauben, die den Ölzweig der Versöhnung im Schnabel tragen, bilden sie eine feste, geschlossene Masse, deren Vorurteile gegen die Jesuiten unüberwindlich zu sein scheinen. Der Jesuitenorden ist der Sündenbock, der mit allen Schandtaten der Vergangenheit in die Wüste gesandt wurde, als der Hexentanz des Kulturkampfs losbrach. Er soll in der Wüste sterben. Er hat in den Zeiten der Gegenreform den weitesten Gebieten den katholischen Glauben gerettet, bereits protestantisch gewordene

wieder zurückgeführt. Der Orden hat die Wege betreten, die damals auch von den Protestanten beschritten wurden und die Fürstenmacht zugunsten des katholischen Glaubens angerufen. Das war für die Protestanten erlaubt, für die Jesuiten bedeutet es in ihren Augen einen unauslöschlichen Schandfleck.

Dieses Festhalten des Protestantismus am letzten Rest des Jesuitengesetzes bedeutet aber nichts Geringeres als die wirkliche Störung des konfessionellen Friedens. Man sieht es immer wieder, wie die katholischen Mitbürger ob des Gesetzes in Aufregung geraten. Selbst Protestanten gaben dem Ausdruck, die Berichterstatter vom Aachener Katholikentage, von Bezzel, von Pechmann und Naumann. Trotzdem hält man fest. Wie im Mittelalter der Hexenwahn die Sinne umnebelte, so heute der Jesuitenwahn. Unter den Jesuitenvertilgern gibt es zahllose Menschen, die niemals einen Jesuiten gesehen haben, noch viel weniger von ihm verletzt worden sind. Trotzdem beteiligen sie sich an diesem modernen Ostrazismus.

Doch was sage ich „modern". Der Jesuitenwahn wirft unsere moderne Gesellschaft um Jahrhunderte zurück in die Zeiten des Dreißigjährigen Krieges und die Kämpfe vor dem Augsburger Religionsfrieden 1555. Protestanten und Katholiken fanden sich damals zusammen auf dem Boden der staatlichen Gleichberechtigung. Gegen diese Gleichberechtigung der katholischen Kirche aber verstößt die Aufrechterhaltung des Jesuitengesetzes, man will den Katholizismus sich nicht nach eigenen Gesetzen, nach seiner Natur entwickeln lassen.

Sachlich bedeutet der Kampf gegen die Jesuiten den Versuch, geistige Strömungen nicht mit den Waffen des Geistes sondern durch den Appell an die rohe Gewalt zu überwinden. Der Staat wird zum Büttel des Protestantismus erniedrigt. Es hört sich lächerlich an, wenn auf der einen Seite immer betont wird, daß der Protestantismus, die Gewalt verschmähend, das geistige Schwert der Wahrheit im Sonnenstrahl blitzen läßt und auf der anderen Seite ganze Pfarrerkongresse und Synoden nach dem schützenden Büttel schreien. Es paßt nicht zusammen, wenn der prahlerische Goliath zu gleicher Zeit um Hilfe schreit wie ein unmündiges Kind. Damit schädigt man die eigene Kirche in den Augen aller denkenden Menschen, oder kann man groß denken von einer Kirche, die sich fürchtet vor 200 deutschen Jesuiten?

Es kann auch nicht dem Ansehen des Deutschen Reiches im Auslande dienen, wenn man dort immer wieder die blasse Angst der Deutschen beobachtet, während man selbst die Jesuiten ungehindert schalten und walten läßt, ohne daß man die geringste Schädigung für das Land fürchtet.

In Wirklichkeit würde die Rückkehr der Jesuiten für den Protestantismus bedeutungslos sein. Wir wollen dieselben gar nicht für oder gegen den Protestantismus gebrauchen, wir wollen sie ganz für uns haben und behalten. Man sollte auf der Gegenseite viel mehr die Frage studieren, inwieweit der Unglaube und Liberalismus, der Evangelische Bund, Jatho und Traub und noch viele andere dem protestantischen Christentum ein Ende bereiten.

Wenn der Staat politisch klug ist und sich nicht vor dem wilden Geschrei blinden Hasses fürchtet, hebt er das Jesuitengesetz ganz auf. Jeder, auch noch so winzige Rest kann nur schädlich wirken.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Österreich.

Wenn ich von den Ereignissen, die seit meinem letzten Berichte (Maiheft 1911) zu erwähnen sind, zuerst der Reichsratswahlen im Juni 1911 gedenke, so geschieht es nicht, um den ungünstigen Ausfall derselben jetzt erst zu beklagen und dessen

Ursachen zu erklären, sondern um seine kirchenpolitischen Wirkungen anzudeuten. Und da könnte man nun nach 1½ Jahren dem Himmel beinahe danken, daß die Wahlen so und nicht besser ausgefallen sind, sie haben reinigend gewirkt. Eine Regierungspartei hat in Zeiten allgemeiner Teuerung immer einen schweren Stand, was denn erst, wenn sie ohne allgemein anerkannten Führer und mit Verrätern in der eigenen Mitte in den Wahlkampf zieht! So erging es der deutschen christlich-sozialen Partei, was Wunder, daß 20 Abgeordnete auf dem Schlachtfelde blieben, darunter fast alle Vertreter Wiens; während sie von 96 auf 76 Sitze herabsank, zählten ihre politischen Todfeinde, die Sozialdemokraten, dank der Wahlhilfe von bürgerlich-„freisinnigen" Parteien ihrer 87 (früher 82). Das war bitter, zumal auch katholische Parteien anderer Nationen, z. B. der Tschechen, große Einbußen erlitten hatten. Aber die Folgen waren recht wohltätige: Reorganisation und Säuberung der Wiener Parteiverhältnisse, größere (noch nicht große) Förderung der christlichen Parteipresse, Aufnahme einer Politik der freien Hand. Eine politische Ernüchterung trat ein vom Augenblick an, da die freisinnigen Junisieger für die Teuerungsfrage nur lange Reden übrig hatten. Daß die christlich-soziale Partei seither in Wien ihre Stellung befestigt hat, das haben die Gemeindewahlen im Frühjahr 1912 bewiesen, in denen es ihr im großen ganzen gelang, ihre heißumstrittenen Plätze ruhmvoll zu behaupten. Daß sich auch sonst die Aussichten für die fortschrittlichen Zukunftsträume der Junisieger nicht gebessert haben, bezeugt die Berufung eines so positiv katholischen Mannes, wie Dr. Max Ritter v. Hussarek, zum Minister für Kultus und Unterricht im Ministerium Stürgk.

Nach dieser Seite war es zu begrüßen, daß den Bestrebungen der „freien Schule", aus ihren „Musterschulen" den Geistlichen völlig fernzuhalten, indem man den Religionsunterricht durch weltliche, für Religion geprüfte Lehrer erteilen ließ, nicht nur von den Unterrichtsbehörden, sondern auch von dem angerufenen obersten Reichsgericht 1911 ein starker Riegel vorgeschoben wurde.

Die nichtpolitische Katholikenorganisation in Österreich hat insofern einen Fortschritt zu verzeichnen, als dank der opferwilligen Bemühungen der Leitung der „katholischen Union" (Fürst Zdenko Lobkowitz, Graf Resseguier) weitere Kreise für den Gedanken einer Unio catholica gewonnen und bei einer großen Delegiertenversammlung in Wien am 29. und 30. Mai d. J. ein neues Statut beschlossen wurde, das namentlich der nationalen Autonomie Rechnung trägt. Wie weit man da gegangen, zeigt die Bestimmung über die „allgemeinen Katholikentage": „Die katholische Union wird immer die Abhaltung gemeinsamer österreichischer Katholikentage anstreben; es können jedoch solche auch in der Weise abgehalten werden, daß alle Nationen — jede für sich örtlich getrennt — dasselbe Programm zur selben Zeit beraten und durchführen. Die Einheit des Ortes soll nur dann beschlossen werden, wenn sie einmütig von den Delegierten aller Nationen gefordert wird." Wie man sieht: Föderalismus bezüglich der Katholikentage, Vetorecht jeder Nationalität gegen die Abhaltung eines gemeinsamen Katholikentages. Wird da nicht den bisherigen allgemeinen österreichischen Katholikentagen das Zügenglöcklein geläutet? Man wird jedenfalls erst abwarten müssen, wie sich diese neue Art von „gemeinsamen" d. h. zu gleicher Zeit an verschiedenen Ortschaften von Katholiken der verschiedenen Nationen abgehaltenen Katholikentage entwickeln wird.[1] Für 1913 sind nur nationale Katholikentage geplant.

[1] Interessant ist eine Petition der „katholischen Union" an die Bischofskonferenz in Wien mit der Bitte, für die Großstadtbevölkerung an Sonn- und Feiertagen Nachmittagsmessen einzurichten.

Das Jahr 1912 hat uns allerdings viel mehr gebracht, als einen allgemeinen Katholikentag: Wien, Österreich genoß das unvergleichliche Schauspiel des 23. internationalen eucharistischen Kongresses. Hier ist nicht Raum für einen Kongreßbericht, aber wie könnte der Chronist ganz daran vorübergehen? Es war ein Wagnis, eine moderne Millionenstadt so ausschließlich für eine reinreligiöse Feier zu begeistern, wie dieser Kongreß es war. Das Wagnis ist glänzend gelungen, vor allem dank der Frömmigkeit des greisen Kaisers, der das Protektorat auf die Bitte des Wiener Oberhirten übernahm, und der aufopfernden Mitwirkung des kaiserlichen Hauses, wodurch von vornherein die Beihilfe aller Militär- und Zivilbehörden gesichert war; auch die Wiener Gemeindeverwaltung hat weit mehr als die Pflicht der Gastfreundschaft geübt. Zum herzlich-warmen Tone aber, der diese Tage von dem Einzuge des päpstlichen Legaten bis zu den Gnadenfahrten nach Mariazell umgab, hat wesentlich beigetragen die äußerst liebenswürdige Erscheinung und der herzliche Verkehr des päpstlichen Vertreters, des Kardinals Wilhelm M. van Rossum, dessen goldene Beredsamkeit ebensogut in der Sprache des Landes wie in jener des Herzens bewandert war. Über den äußeren Verlauf des Kongresses haben die Blätter berichtet: über die begeisternden Versammlungen zu 20–30000 Personen in der Rotunde, deren nüchternen Rundbau die Regiekunst Reinhardts bereits für sein „Miracle" zu einem stimmungsvollen Dom mit Engelsbildern und bunten Kirchenfenstern gestaltet hatte, über die anregenden Sektionsberatungen, die weihevollen Gottesdienste in allen Riten, allen Sprachen am Morgen und Abend in Wiens reichgezierten Kirchen, die rührende Kommunion der 7000 Kinder im grünen Schwarzenberggarten, über den Festzug der 150000 als Geleit des sakramentalen Gottes durch die Hauptstraße der Kaiserstadt. Sie mußten leider auch berichten über den düsteren Rahmen, in den all diese Feste gespannt waren: Regenschauer über Regenschauer legten den Kongreßteilnehmern harte Opfer auf und nahmen dem niegesehenen Schauspiel des eucharistischen Triumphzuges, der seinen Höhepunkt in der hl. Messe auf dem Burgtore finden sollte, ein gut Teil seines äußeren Glanzes. Was die Blätter nicht berichteten, das war die ausgezeichnete innere, religiöse Entfaltung, die dem Kongresse trotz, ja teilweise gerade wegen des schlechten Wetters beschieden war. Zeugen dessen nicht nur die stets überfüllten Kirchen, Zeugen vor allem die vollbesetzten Kommunionbänke und die umlagerten Beichtstühle, die geradezu von den auffallenden Gnaden einer Missionszeit erzählen könnten; man zählte an 300000 Kommunionen. Der gemütlich-heitere genius loci der Donaustadt hat sicher unter den Regenfluten gelitten, die religiöse Sammlung der eucharistischen Festtage aber viel gewonnen; und die Opfer der Geduld und Selbstverleugnung, die namentlich von den 20000 Pilgern in den 400 Schul-Massenquartieren gebracht wurden, waren offensichtlich reich gelohnt. Es war in diesen Tagen in Wien eine Lust katholisch zu sein! Augenblicke, wie die spontane Kaiserhuldigung der Zehntausende nach P. Andlaws Habsburgerrede oder das „Großer Gott" am Ende der Schlußversammlung, erlebt man nicht wieder. Den Pulsschlag dieser Tage hat der ständige Vorsitzende der eucharistischen Weltkongresse, Bischof Heylen von Namur, trefflich gedeutet, wenn er im Abschiedsworte den Kardinallegaten bat: „Wenn Sie nach Rom heimgekehrt sein werden, sagen Sie dem Hl. Vater, was Sie hier gesehen: wie die Kongressisten, wie die Wiener dies allerheiligste Sakrament lieben, wie sie den Hl. Vater lieben, wie sie den Kaiser lieben!" Ja, das war es: die Liebe zum sakramentalen Heiland stand sonnigwarm über dem Kongresse und ließ die Herzen höher schlagen in Liebe zu Papst und Kaiser. Gottlob, die opfervollen Arbeiten so vieler Männer und Frauen in und außer Wien, an ihrer Spitze der unermüdliche Kardinalfürsterzbischof von Wien und Mitglieder des kaiserlichen Hauses, waren nicht

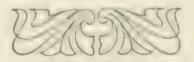
für eine vorübergehende Schaustellung gebracht, das Weltfronleichnamsfest in Wien war ein lebenquellendes Gnadenfest. —

Die Feinde der Kirche bezeugten die Bedeutung des Kongresses in ihrer Weise: die „freie Schule" ließ am 8. September 2 Millionen Exemplare eines Pamphlets, „Josefsblätter" genannt, in ganz Deutsch-Österreich verteilen, in Wien allein 600 000 Exemplare. Die Vertreibung der Schacherjuden aus dem Tempel als Titelbild. Worte Kaiser Josefs an der Spitze, dann giftgeschwollene Artikel von Funktionären der „freien Schule" oder Sozialdemokraten gegen katholische Einrichtungen, wahrlich, die Herren mußten sich von der Wiener israelitischen Kultusgemeinde beschämen lassen, welche gegenüber dem hetzerischen Preßisrael (in der „Neuen freien Presse" und der „Arbeiterzeitung") den eucharistischen Kongreß als eine rein innere Sache der katholischen Kirche bezeichnete und ihre Glaubensgenossen vor Demonstrationen warnte! —

Zum Schlusse noch einige Personalveränderungen: Nach erst einjähriger Tätigkeit in Wien wurde Nuntius Bavona am 29. Januar d. J. vom Tode dahingerafft und von Monsig. Graf Scapinelli ersetzt. Im hohen Alter starb Kardinalfürsterzbischof von Krakau Puzyna von Kozielsko, der Vermittler des österreichischen, wohl des letzten, Vetos im jüngsten päpstlichen Konklave. Der jugendliche Fürst Sapieha, bisher wirkl. geh. päpstl. Kämmerer in Rom, bestieg den erledigten Metropolitenstuhl. In Brixen folgte Fürstbischof Dr. Altenweisel am 25. Juni d. J. seinem erst 1910 verstorbenen Vorgänger im Tode nach, ohne daß es ihm in seiner 8 jährigen Hirtentätigkeit gelungen wäre, die politischen Gegensätze im katholischen Volke und Klerus von Tirol merklich auszugleichen; der jetzt doppelschwere Bischofsstab wird in die Hände des bisherigen Generalvikars von Vorarlberg und Weihbischofs Dr. Egger, des hochverdienten Vaters vieler Priestergenerationen der Diözese, gelegt.

Noch eines Toten zu gedenken, gebietet die Dankbarkeit. Das katholische Wiener Tageblatt „Das Vaterland" hat mit Ende 1911 sein Erscheinen eingestellt. Sein Leben wurde seit Jahren nur durch große Opfer seiner politischen Anhänger erhalten. Man hat von mancher Seite die Todesursache in seinem ausgesprochenen Katholizismus gesucht. Das wäre eine unverdiente Anklage gegen die anderen katholischen Tagesblätter in Österreich. Die Wahrheit ist, daß das „Vaterland" an seiner national-politischen Richtung dahinsiechte, die unter den Deutschen, für die es doch in erster Linie geschrieben war, immer mehr in Abnahme begriffen war und mit dem allgemeinen Wahlrechte ihre Vertretung im Abgeordnetenhause fast ganz einbüßte. Ein Volksblatt für weite Kreise ist es nie gewesen. Jedenfalls hat ihm seine katholische Prinzipientreue, der unentwegte Mut in der Verteidigung der katholischen Wahrheit und der christlichen Staatsidee, zumal in Zeiten, da es in Wien allein stand, die reiche sozial-politische Aufklärung und Anregung, die es besonders in der Ära Vogelsang, Belcredi, Lichtenstein u. a. vermittelt, den aufrichtigen Dank der österreichischen Katholiken aller Nationen gesichert; wir sind noch lange nicht so reich, daß wir den hochverdienten Preßveteranen nach mehr als 50 jährigem Waffendienste aus unseren Reihen unbetrauert scheiden sehen könnten. Die Presse und die Jugend, hier bluten noch m. E. unsere tiefsten Wunden!

Prag, Mitte Okt. 1912. Universitätsprofessor Dr. K. Hilgenreiner.



(30. 10. 12.)



Die liturgischen Gewänder der Griechen.

Von Prof. Dr. Konrad Lübeck, Fulda.

Gleich dem abendländischen katholischen hat auch der griechische Klerus im gewöhnlichen Leben eine besondere Tracht, welche seinen Stand äußerlich erkennen läßt.[1] Dieselbe besteht aus einer Art Talar (τὸ ἀντερίον, ἡ καλάσιρις), dessen Teile vorn übereinandergeschlagen und an der Seite befestigt bzw. durch einen Tuch- oder Ledergürtel (ἡ ζώνη) zusammengehalten werden. Er ist zumeist von schwarzer Farbe und unterscheidet sich auf asiatischem Boden eigentlich nur durch seine größere Länge von dem entsprechenden Kleidungsstücke der orientalischen Männer (arab. kümbâs). Die von europäischen Ordensleuten ausgebildeten Melchiten[2] tragen auch den römischen Talar. Über dem ἀντερίον trägt man den Konton (τὸ κοντόν), einen schwarzen Überwurf, welcher etwas kürzer als der Talar ist und weitere Ärmel hat. Darüber oder auch direkt auf das ἀντερίον legt man den Rason (τὸ ῥάσον) an, einen langen, faltigen, schwarzen Mantel mit sehr weiten Ärmeln. Er bildet das offizielle Kleidungsstück der Mönche sowie der Kleriker von dem Diakon aufwärts. Der höhere Klerus trägt den unteren Teil der Ärmel blau gefüttert. Die niederen Rangstufen (Anagnostes und Hypodiakon) tragen meist nur den Konton.

Die Kopfbedeckung der höheren Kleriker vom Diakon an ist das Kalimavkion (τὸ καλυμαύκιον, καλυμαύχιον, καλυμμαύχιον, καλύμαυχον, καμαλαύκιον, καμελαύκιον, καμηλαύχιον, κατοκαμελαύκιον usw.), ein zylinderförmiger, ungefähr 18 cm hoher schwarzer[3] Hut ohne Krempe,

[1] Vgl. zum folgenden K. Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients (Kempten 1911) 114 ff. C. Charon, Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours (Rom 1911) III 662 ff.

[2] Melchiten d. i. „Königliche" wurden einst die Anhänger des Konzils von Chalcedon (451) in den Patriarchaten Alexandrien, Antiochien und Jerusalem von ihren monophysitischen Gegnern genannt, weil sie angeblich aus Furcht vor Kaiser Marcian (450 – 457) den Beschlüssen der erwähnten Synode zugestimmt hatten bzw. im Gegensatze zu den Feinden des Chalcedonense von den Kaisern Justinian I. (527 – 565) und Justinus II. (565 – 578) beschützt worden waren. K. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer (Berlin 1902) 145 f. C. J. Hefele, Conciliengeschichte (Freiburg 1873 ff.) II² 577.

[3] Kraft kaiserlichen Privilegs tragen die russischen Erzbischöfe von St. Petersburg, Kiew und Moskau ein Kalimavkion von weißer Farbe. Bei jeder Neubesetzung dieser Bischofsstühle muß dieses Privilegium aber erneuert werden.

aber oben mit einem hervorspringenden kleinen Rand. Bei den Prälaten,[1] Archimandriten, Bischöfen, Erzbischöfen und Patriarchen ist daran ein auf die Schultern und auf den Rücken herabfallender schwarzer Schleier (bisweilen von Seide) befestigt,[2] das sog. Epanokalimavkion (*τὸ ἐπανωκαλυμαύκιον, ἀνωκαλυμαύκιον*) oder Epiriptarion (*τὸ ἐπιρριπτάριον*).[3] Bei den niederen Klerikern fehlt der obere, erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingeführte Rand.[4] Man nennt diese Art von Kopfbedeckung, deren sich bei den Russen auch die Priester und Diakonen bedienen, Skufa (*ὁ σκοῦφος, ἡ σκούφια*). Das Haar wird nach dem Vorbilde des Heilandes, welchen der Klerus auch äußerlich darzustellen versucht, zumeist lang getragen.[5] Während der Liturgie läßt man es auf die Schultern aufgelöst herabfallen. Die höheren Kleriker tragen noch zum Zeichen ihrer Würde einen schwarzen Stock mit silbernem Knaufe (*τὸ χαζράνιον*). Sie bedienen sich desselben auch bei jenen kirchlichen Funktionen, welchen sie nicht pontificaliter assistieren. Daß die Landessitte vom Welt- wie Ordensklerus das Barttragen verlangt, ist bekannt.[6] Dieser Zwang wird aber nicht unangenehm empfunden. Er ist sogar ein recht glücklicher zu nennen. Denn der Vollbart paßt vorzüglich zu dem Ernste der ganzen klerikalen Tracht und erhöht nicht wenig die Männlichkeit und äußere Würde.

Strenge von dieser offiziellen außeramtlichen Tracht der Kleriker unterscheidet sich ihre liturgische Gewandung.[7] Letztere ist bei den Bischöfen, Priestern, Diakonen und niederen Klerikern verschieden.

A. Die liturgischen Gewänder des Diakons und der niederen Kleriker.

Die offizielle liturgische Gewandung (*τὰ ἱερὰ ἄμφια, αἱ ἱεραὶ στολαί*) des Diakons besteht aus dem Sticharion (*τὸ στιχάριον, στοιχάριον*), den Epimanikien (*τὰ ἐπιμανίκια, ὑπομανίκια, τὰ ἐπιμάνικα*) und dem Orarion (*τὸ ὠράριον, ὡράριον, ὀράριον*).

Das Sticharion des Diakons, dessen schon in der 83. Homilie des hl. Johannes Chrysostomus zu Matthäus[8] Erwähnung geschieht, ist ein Mittel-

[1] Näheres darüber s. Revue de l'Orient chrétien 1898 III 142 ff., 260 ff., 452 ff., 1899 IV 116 ff., 1901 VI 157 ff., 419 ff. Charon l. c. III 615 ff.

[2] Über das *σκιάδιον*, die frühere Kopfbedeckung der Diakonen, Priester und Bischöfe s. Echos d'Orient 1902 V 137. J. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (Paris 1647) 157.

[3] Dasselbe begegnet uns schon im 7. Jahrhundert im Leben des hl. Georg von Choziba, verfaßt von seinem Schüler Antonius. Vgl. Analecta Bolland. 1888 VII 99. Über seine Symbolik s. P. de Meester, La divine liturgie de S. Jean Chrysostome (Paris 1907) 239.

[4] Seinem Ursprunge nach ist das *καμιλαύκιον*, lat. camelaucum, eine profane, im christlichen Altertume übliche Kopfbedeckung. Vgl. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, ed. nova (Niort 1883 ff.) II 44 und Dissertation sur l'histoire de St.-Louis (ebd. IX 82).

[5] Nach anderen geschieht dies in Anlehnung an I. Sam. I 11 und Jud. XIII 5; vgl. Charon III 664.

[6] Vgl. darüber H. Lammens: Maschriq 1899 II 852 ff.

[7] Vgl. zum folgenden insbesondere das verdienstvolle Werk von J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik (Freiburg 1907). Weitere Literatur dortselbst S. 16, 20. Dazu noch Prinz Max von Sachsen, Praelectiones de liturgiis orientalibus (Freiburg 1908) I 70–73.

[8] Migne S. G. 58, 745.

ding zwischen der abendländischen Albe und Dalmatik. Es ist ein fast bis auf die Knöchel reichendes, ziemlich enges, zumeist an den Seiten gespaltenes Gewand, dessen Vorder- und Rückseite alsdann durch Schleifen verbunden werden. In Stoff und Farbe braucht es nicht wie in der lateinischen Kirche mit dem Meßgewande des Priesters übereinzustimmen. Es ist einfarbig, trägt aber bisweilen einen recht wirkungsvollen, stark kontrastierenden Besatz. In der Regel beschränkt sich derselbe jedoch auf ein oben auf der Rückseite angebrachtes gleicharmiges Kreuz. Hergestellt wird es gewöhnlich aus Seide. Seine Ärmel sind kurz und mittelweit. Es wird gleich der Dalmatik übergeworfen und ungegürtet getragen.

Die diakonalen Epimanikien sind eine Art von Stauchen, Manschetten oder Stülpärmeln von etwa 20 cm Länge. Sie sind an der Unterseite zumeist offen und werden dann am Unterarme mittelst einer an den beiden Seiten angebrachten Verschnürung befestigt. Für gewöhnlich weisen sie den Stoff und die Farbe des Sticharions auf. Ihre Verzierung besteht höchstens in einer ihren Rand umsäumenden schmalen Borte und bisweilen in einem auf der Oberseite befindlichen gleicharmigen Kreuzchen. An sich ist diese letztere Verzierung auf die Epimanikien des Bischofs beschränkt, wie überhaupt der Gebrauch der Epimanikien ehedem den Bischöfen vorbehalten war. Seit ungefähr dem 15. Jahrhundert aber bedienen sich ihrer auch die Diakonen, nachdem sie schon ein Säkulum zuvor sich bei den Priestern eingebürgert hatten. Mit dem abendländischen Manipel darf man sie wohl hinsichtlich ihres ursprünglichen Zweckes nicht in Beziehung bringen. Sie sind vielmehr[1] die von den Ärmeln des bischöflichen Sticharions losgelösten und zu einem selbständigen Ornatstücke gewordenen Zierbesätze (τὰ λωρία). Wann diese Umbildung vor sich ging, ist kaum mit Sicherheit anzugeben. Doch war sie gegen Ausgang des 10. Jahrhunderts bereits erfolgt. Die Russen haben neuerdings die Epimanikien mit dem diakonalen Sticharion verbunden, so zwar, daß sie die Ärmel des letzteren einfach verlängerten.

Das Orarion, die schon kurz nach der Mitte des 4. Jahrhunderts als ein in der gesamten orientalischen Kirche übliches Gewandstück erwähnte[2] diakonale Stola, ist ein ungefähr 10 cm breiter und 3 – 4 m langer Zeugstreifen Es ist gewöhnlich von Seide und mit einer schmalen Bordüre eingefaßt. Aufgenäht oder aufgestickt sind ihm drei Kreuze oder die Anfangsworte des Trishagion:[3] Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος. Es wird über der linken Schulter getragen: der eine Teil fällt gewöhnlich rückwärts bis fast zur Erde herab, der andere schlingt sich über Brust und Rücken und geht dann über

[1] So wohl nicht mit Unrecht Braun a. a. O. 100. Nach den Anschauungen moderner griechischer Liturgiker haben die Epimanikien aber einen anderen Entstehungsgrund. Der byzantinische Kaiser trug Handschuhe, wenn er die heilige Eucharistie zur Kommunion in die Hand gelegt bekam. Er soll nun deren Gebrauch auch dem Klerus bei der Liturgie gestattet haben. Da aber dieser die heilige Eucharistie gewohnheitsgemäß in die bloße Hand nahm, so soll man nur die Stulpen der Handschuhe beibehalten haben. Vgl. Echos d'Orient 1902 V 131 sowie Χρυσοστομικά (Studi e ricerche intorno a s. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, Rom 1908) 306, 6.

[2] Vgl. can. 22, 23 Laod. F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien (Freiburg 1896) 75 f. Über die Zeit der Synode s. Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XI^{3} 281.

[3] Vgl. darüber L. Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque (Paris 1895) 125. Χρυσοστομικά 322 ff.

die linke Schulter nach vorn. Das vordere Ende hält der Diakon zumeist in den drei ersten Fingern der rechten Hand, um damit den Gläubigen und dem zelebrierenden Priester das Zeichen zum Gebete bzw. zu gewissen Zeremonien zu geben. Während der Liturgie wird das Orarion vor der Kommunion anders geschlungen. Es wird dann der nach hinten fallende Teil unter dem linken Arme her über die rechte Schulter nach vorn gelegt, so daß er mit dem anderen Teile am Rücken des Diakons ein Kreuz bildet. Die beiden Enden aber werden vor der Brust ebenfalls gekreuzt und dann unter dem etwas heruntergezogenen Mittelteile des Orarions durchgesteckt. Bisweilen, z. B. bei dem privaten Empfange der heiligen Eucharistie, fällt letzteres auch einfach von der linken Schulter nach vorn und hinten herab. Was sein Name besagen soll, ist unsicher.[1] Im 5. Jahrhundert war es von Linnen und hieß daher *ὀθόνη*.[2]

Bei den niederen Klerikern, Lektor und Subdiakon,[3] besteht die liturgische Gewandung aus dem Sticharion und, wohl schon seit dem 14. Jahrhundert, trotzdem die kirchliche Gesetzgebung des vierten Säkulums es den Diakonen als auszeichnendes Ornatstück reserviert hatte, aus dem Orarion.[4] Allerdings ist letzteres bei ihnen mehr Schmuckstück als Amtsinsignie. Das Sticharion ist im ganzen gleich dem der Diakonen. Nur hat es etwas engere und längere Ärmel. Es hieß einst auch *χαμίσιον*.[5] Bei dem Orarion fehlt das dreimalige *Ἅγιος*. Es ist höchstens mit drei Kreuzen versehen und wird ausnahmslos wie von dem Diakon über Rücken und Brust gekreuzt getragen.

B. Die liturgischen Gewänder des Priesters.

Die liturgischen Gewandstücke des Priesters sind: das Sticharion (*τὸ στιχάριον, στοιχάριον, ὁ ποδήρης*), das Epitrachilion (*τὸ ἐπιτραχήλιον, περιτραχήλιον, πετραχήλιον*), der Gürtel (*ἡ ζώνη, τὸ ζωνάριον, ὁ ζωστήρ*), das Phelonion (*τὸ φελώνιον, φαιλόνιον, φαιλώνιον, φαινόλιον, φαινώλιον, φελόνιον, φενόλιον, ὁ φαιλόνης, φαινόλης, φαινώλης, φελόνης, φελώνης* usw.[6]), die Epimanikien (*τὰ ἐπιμανίκια, ὑπομανίκια, τὰ ἐπιμάνικα*) und — bei den Prälaten — das Epigonation (*τὸ ἐπιγονάτιον, ὑπογονάτιον*). Neuerdings fängt man bei den Melchiten an, auch das abendländische Schultertuch (Humerale, Amikt) einzuführen. Der Gebrauch eines solchen war der älteren griechischen Kirche nie bekannt.[7]

[1] Manche leiten es ab von *ὁράω* (= auf die Zeremonien achten), andere von *ὡραΐζω* (= distinktives Ornatstück des Diakons), andere von *ὥρα* (= Instrument zur Angabe gewisser Momente). Wieder andere denken an das lateinische *orare* bzw. *orarium* = *sudarium*; so K. Bernadakis in Echos d'Orient 1902 V 138. Doch ist letztere Ansicht wohl unhaltbar; vgl. Braun 604. 609 ff.

[2] So bei Severian von Gabala (Migne S. G. 59, 520) und Isidor von Pelusium (Migne S. G. 78, 272).

[3] Bekanntlich rechnet bei den Griechen das Subdiakonat zu den niederen Weihen. Vgl. dazu Echos d'Orient 1910 XIII 22 ff. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (2. Aufl., Freiburg 1909) 175 f.

[4] Braun 115 ff. 602 faßt dieses Gewandstück der niederen Kleriker als Gürtel auf — eine ganz unhaltbare Ansicht wohl für jeden, der im Orient selbst liturgische Studien machen konnte. Vgl. auch Echos d'Orient 1902 V 139.

[5] Vgl. Symeon von Thessalonich († um 1428), *De sacra ordinatione* c. 186 (Migne S. G. 155, 396).

[6] Vgl. Cluguet a. a. O. 161.

[7] Braun 52. Lübeck a. a. O. 116.

Bei dem priesterlichen Sticharion könnte man versucht sein, wegen der Identität der Namen auch eine sachliche Identität mit dem diakonalen Sticharion anzunehmen. Ein solcher Schluß wäre aber unberechtigt; denn beide Gewandstücke sind ziemlich verschieden. Das priesterliche Sticharion entspricht der abendländischen Albe. Nur ist es, da es zwar gleich dieser gegürtet, aber nicht aufgeschürzt wird, in der Regel etwas kürzer. Hinsichtlich des Stoffes bestehen keinerlei Vorschriften. Gewöhnlich ist es von Wolle, Baumwolle oder Seide. Die Melchiten nehmen neuerdings auch Leinen. In bezug auf die Farbe herrscht ebenfalls die größte Freiheit, doch ist es gewöhnlich weiß. Nur in der vorösterlichen Fastenzeit (mit Ausnahme von Mariä Verkündigung, Palmsonntag und Karsamstag) sowie mancherorts bei den Seelenmessen zieht man rot vor.[1] Dieses ist nämlich bei den Griechen die Farbe des Seelenschmerzes und der Buße. Getragen wird das Sticharion sozusagen nur bei der heiligen Messe.

Das Epitrachilion ist die Stola des Bischofs und des Priesters. Es hat zwei Formen. In der einen ist es ein mit Kreuzen, Engeln oder Heiligen gezierter, ungefähr 20 cm breiter seidener Tuchstreifen, welcher an seinem oberen Ende mit einem runden oder ovalen Ausschnitte für das Durchstecken des Kopfes versehen ist. In der anderen ist es eine abendländische Stola, nur daß die beiden Teile bis zur Höhe des Kopfdurchlasses zusammengenäht sind und gesonderte Verzierungen aufweisen. In beiden Fällen ist es ungefähr 1,50 m lang, reicht also fast bis auf die Füße. An dem unteren Ende hat es Fransen. Diese symbolisieren die Seelen, für welche der Priester die Verantwortung trägt. In der Farbe stimmt es gewöhnlich mit dem Meßgewande überein. Es ist das „liturgische Universalgewand" und wird daher bei allen offiziellen Kultushandlungen getragen.[2]

Eine von der abendländischen unterschiedene Form weist der griechische Gürtel auf. Er ist ein etwa 5 cm breiter seidener Zeugstreifen, zumeist in der Farbe des Meßgewandes. Er ist mit einem oder mit drei Kreuzen verziert und wird mit Schnüren oder mit einer Schnalle geschlossen. Abweichend vom okzidentalen Gebrauche wird er über Sticharion und Epitrachilion angelegt.[3]

Die priesterlichen Epimanikien unterscheiden sich in nichts von denen des Diakons. Um so größer ist der Unterschied, welcher zwischen dem liturgischen Obergewande der beiden hierarchischen Stufen besteht. Das Phelonion des Priesters gleicht nämlich im wesentlichen der mittelalterlichen Glockenkasel. Mit dieser hat es auch einen gemeinsamen Ursprung: beide sind hervorgegangen aus der gewöhnlichen Volkstracht der griechisch-römischen Welt in der nachchristlichen Zeit.[4] Abweichend von der Glockenkasel hat das Phelonion statt des Vertikalbesatzes im Rücken ein gesticktes oder durch aufgenähte Borten gebildetes gleicharmiges Kreuz. Auf der Vorderseite findet sich bisweilen ein die Längsnaht in der Mitte verdeckender

[1] Echos d'Orient 1902 V 129. de Meester l. c. 203.

[2] Symeon von Thessalonich verlangt sogar, daß der Priester beim Fehlen eines Epitrachilions sich bei Amtshandlungen irgend etwas anderes in Form eines Epitrachilions um den Hals lege (Migne S. G. 155, 868).

[3] Echos d'Orient 1902 V 130 f.

[4] L. Duchesne, Origines du culte chrétien (2. éd., Paris 1898) 365. Braun 239 ff.

Zierstreifen. Ehedem wurde es bei der Liturgie gleich der Glockenkasel auf den Seiten aufgehoben und auf den Armen in Falten gelegt. Nach der heutigen Praxis aber, deren Beginn sich zeitlich nicht mehr fixieren läßt, wird es vorn aufgehoben. Um nun den Faltenbausch, welcher dadurch vor der Brust entsteht, zu verringern, ist es besonders bei den Russen Brauch, die Vorderseite zu verkürzen bzw. bisweilen bis fast zu Brusthöhe auszuschneiden. Die Verwendung, welche das Phelonion findet, ist etwas umfangreicher als die des lateinischen Meßgewandes. Getragen wird es nämlich nicht nur bei der heiligen Messe, sondern auch bei feierlichen Trauungen, bei dem Officium divinum, bei Beerdigungen, Andachten, Prozessionen usw.[1] Es vertritt also auch die Stelle des abendländischen Pluviale.

Als Gegenstück zum abendländischen Manipel[2] ist aufzufassen das Epigonation, ein spezifisch griechisches Ornatstück, welches von allen orientalischen Riten nur die Armenier herübergenommen haben.[3] Es ist ein übereck stehender, mit Seide überzogener quadratischer Karton von ungefähr 30 cm Länge, welcher ringsum von einer Borte eingefaßt und in der Mitte mit einem Kreuze, einem Schwerte oder einer anderen bildlichen Darstellung geziert ist. Getragen wird es unter dem Phelonion über dem rechten Knie an einem Bande, welches an der einen Ecke befestigt ist und über die linke Schulter gelegt wird. An den drei übrigen Ecken befinden sich zumeist kleine Quästchen. Bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts trug das Epigonation den Namen Enchirion (τὸ ἐγχείριον), und bis in dieselbe Zeit hinein war es ausschließlich eine Auszeichnung der Bischöfe. Damals aber fing es an, auch von höheren Prälaten (Stavrophor, Archimandrit usw.) getragen zu werden. Heute steht sein Gebrauch allen hervorragenden Geistlichen zu. Bei den Russen gibt es noch ein ihm verwandtes Ornatstück der niederen Prälaten, nabedrensk genannt. Dieses ist nicht von rhombenförmiger, sondern von rechteckiger oder quadratischer Gestalt und gleich einer Tasche mit zwei Bändern zum Umhängen versehen. Es wird über dem linken Knie getragen, falls sein Träger auch noch das Recht auf das Epigonation erhält.[4]

C. Die liturgischen Gewänder des Bischofs.

Von einigen Einzelheiten in der Ausführung bzw. Ausschmückung abgesehen, ist der weitaus größte Teil der liturgischen Gewandung des Bischofs mit derjenigen des Priesters identisch. Es gilt dies von (dem Humerale,) dem Sticharion, dem Epitrachilion, dem Gürtel, den Epimanikien und dem Epigonation. Nur tragen die bischöflichen Epimanikien auf der Oberseite ein kleines gleicharmiges Tuchkreuz. Naturgemäß sind die bischöflichen Gewänder kostbarer im Stoffe und besser in der Ausführung als die priesterlichen. Überaus wertvolle Stücke finden sich in manchen Kirchen größerer Städte sowie in Klöstern, besonders aus älterer Zeit. Auch weisen diese älteren Stücke mehr Schmuck auf. Das Sticharion z. B. war einst

[1] Braun 234 ff. Echos d'Orient 1902 V 131 f.

[2] Duchesne l. c. 370. Braun 515 ff.

[3] Ihm entspricht in der abendländischen Kirche das päpstliche subcinctorium. Vgl. darüber Braun 117 ff.

[4] Echos d'Orient l. c. Braun 550 ff.

der Länge nach von mehreren roten oder dunkelvioletten Streifen[1] überzogen, welche in Anlehnung an Joh. 7, 38 (*ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*) *ποταμοί* genannt wurden. Heute ist diese Verzierung wenig mehr üblich. Von der priesterlichen Gewandung unterscheidet sich jetzt die bischöfliche nur noch durch den Sakkos (*ὁ σάκκος*)[2] und das Omophorion (*τὸ ὠμοφόριον*).

Der Sakkos ist der abendländischen Dalmatik durchaus verwandt. Einst ohne Ärmel, hat er in einer nicht mehr genau bestimmbaren Zeit solche von mittlerer Länge und ziemlicher Weite erhalten. An den Seiten unten ist er zum bequemeren Anlegen etwas gespalten. Auf der rechten Seite befindet sich über diesem Schlitze ein Knopf, an welchem das Epigonation befestigt wird. Erst im Laufe des 11. Jahrhunderts scheint der Sakkos in Gebrauch gekommen zu sein und zwar zunächst nur bei den Patriarchen von Konstantinopel als eine ihnen vom byzantinischen Kaiser verliehene Auszeichnung.[3] Bis dahin nämlich war der Sakkos ein nur dem letzteren zustehendes Prachtgewand.[4] Er stand bei den Griechen in solchem Ansehen, daß der Patriarch ihn anfänglich nur dreimal im Jahre trug und zwar an den Hochfesten Ostern, Pfingsten und Weihnachten.[5] Später vom Kaiser auch an besonders verdiente Metropoliten verliehen, scheint er nach dem Aufhören des oströmischen Kaisertums, also nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken (1453), allmählich von allen Bischöfen in Gebrauch genommen worden zu sein. Diese hatten sich bis dahin des Phelonions bzw. des Polystavrions (*τὸ πολυσταύριον*) bedient. Letzteres war ein Phelonion, welches mit vielen (*πολύς*) Kreuzen (*ὁ σταυρός*) bedeckt war, die gewöhnlich von vier kleinen rechtwinkligen Tuchstreifen[6] umgeben waren. Im elften Säkulum hatte eine solche Verzierung des bis dahin allgemein einfarbigen und schmucklosen Phelonions begonnen und zwar bei demjenigen des Patriarchen. Spätestens im Laufe des 14. Jahrhunderts kam sie dann auch bei den Metropoliten in Aufnahme und wohl kurz darauf auch bei den einfachen Bischöfen. Sie beeinflußte naturgemäß auch das Äußere des Sakkos: um dieselbe Zeit erscheint auch er bisweilen mit Kreuzen versehen.[7]

Als ein Gegenstück zum lateinischen Pallium ist anzusprechen das Omophorion. Es ist ein ungefähr 3,50 m langes und ca. 20 cm breites seidenes Tuch, welches in der Länge von etwa einem Meter von der linken

[1] Über gelegentliche Verzierung des Sticharion durch *γαμμάτια* und *τριγώνια* s. Echos d'Orient l. c. 130, 1.

[2] Mit Unrecht behauptet Braun 302, daß der Sakkos bei den Gräco-Melchiten und Griechen eine Auszeichnung des Patriarchen und der Metropoliten bilde. Er wird hier von allen Bischöfen getragen.

[3] Über das Verhältnis zwischen dem byzantinischen Kaiser und Patriarchen s. F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. Erster Band: Die orthodoxe anatolische Kirche (Freiburg 1892) 374 ff.

[4] Codin., De offic. palat. Constant. c. 6. 17 (Migne S. G. 157, 69. 104).

[5] Vgl. Migne S. G. 119, 949.

[6] Sie hießen wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem griechischen Buchstaben *Γ* auch *τὰ γαμμάτια*. Zumeist stießen die Ecken von je vier *Γ* in geringem Abstande aneinander. Bisweilen waren die Kreuze auch von einem Kreise umrahmt. Beispiele s. bei Braun 304. Rote *φελόνια* konnten keine *πολυσταύρια* werden: als Zeichen der Trauer mußten sie schlicht gehalten sein.

[7] Dies ergibt sich aus Symeon von Thessalonich bei Migne S. G. 155, 716. Zum Ganzen Braun 237 ff. 302 ff. Echos d'Orient 1902 V 131 ff.

Schulter vorn herabhängt, mit dem anderen Teile sich über Rücken und rechte Schulter bis unterhalb der Brust schlingt und von da über die linke Schulter gleichfalls in der Länge von etwa einem Meter nach hinten fällt. Es wird gewöhnlich an einigen Knöpfen am Sakkos befestigt. Hinsichtlich seiner Farbe bestehen keinerlei Vorschriften, doch ist weiß die vorherrschende. Geziert wird es vor allem durch mächtige Kreuze, welche entweder durch aufgenähte Borten gebildet oder in Gold- und Silberstickerei hergestellt werden. Es sind ihrer gewöhnlich mindestens fünf. Je eines davon befindet sich an den beiden Enden und auf den Schultern, das andere im Nacken. Doch kann an Stelle des letzteren auch ein Bild des Herrn angebracht sein bzw. ein Lamm zum Ausdruck der Symbolik des Omophorions. Letzteres gilt nämlich als Sinnbild des verlorenen Schäfleins, welches der Bischof als guter Hirte nach dem Beispiele des Herrn (vgl. Lk. XV 5) zurückbringen soll. Im Gebrauche der griechischen Kirche ist das Omophorion sicher schon seit dem 4. Jahrhundert. Schon sehr früh galt es als Abzeichen des Bischofs und als Sinnbild seines Amtes und seiner Würde. Es spielte daher auch ehedem eine große Rolle bei der Inthronisation und Absetzung der Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen. Rückgabe desselben bedeutete Verzichtleistung auf das Amt, Hinwegnahme Amtsentsetzung, Anlegung Antritt des bischöflichen Amtes.[1]

Neuerdings hat die griechische Kirche außer dem bisher besprochenen sog. großen Omophorion noch ein sog. kleines eingeführt. Es ist dies eine kurze, aber sehr breite (ca. 30 cm) seidene Stola, welche um den Hals gelegt wird. Der Bischof trägt das große Omophorion vom Beginne der Liturgie bis zum Ende der Epistel. Während des Evangeliums legt er es ab, weil er (nach Symeon von Thessalonich), wenn der Herr selbst spricht, nur als Hörer und Untergebener aufzutreten hat.[2] Das kleine Omophorion trägt er vom *Χερουβικόν*[3] an bis zum Ende der Messe. Nur bei dem „großen Einzuge" (*ἡ μεγάλη εἴσοδος*) legt er auch es ab, und einer der konzelebrierenden Priester trägt es vor den Opferelementen her. Der Bischof bedient sich seiner auch bei den Ordinationen, überhaupt bei den meisten seiner liturgischen Amtshandlungen.[4]

* * *

Der Vollständigkeit halber seien hier noch jene pontifikalen Gewänder und auch Insignien erwähnt, welche teilweise keinen streng liturgischen Charakter tragen bzw. ein Vorrecht nicht nur der Bischöfe, sondern auch der höheren Prälaten (Archimandriten usw.) sind. Es seien kurz besprochen der Ring (*ὁ δακτύλιος, ὁ κρίκος, ὁ κύκλος*), das Pektoralkreuz (*ὁ σταυρός*) bzw. Enkolpion (*τὸ ἐγκόλπιον*), der Mandyas (*τὸ μανδύας, ἡ μανδύη*), der Hirtenstab (*ἡ ποιμαντικὴ ῥάβδος, ἡ πατερίτσα, πατερίτζα, πατερῆσσα, τὸ δικανίκιον, ἡ βακτηρία*) und die Krone (*ἡ μίτρα, ἡ κορῶνα, ὁ στέφανος*).

[1] Duchesne l. c. 370 ff. Braun 664 ff. Echos d'Orient l. c. 133 f.

[2] Symeon Thessal., De div. templo c. 70. 90 (Migne S. G. 155, 725. 739).

[3] Der sog. „Hymnus der Cherubim", in die byzantinische Liturgie eingeführt unter Kaiser Justinus II. (565–578). Vgl. *Χρυσοστομικά* 330 ff.

[4] Echos d'Orient l. c. 134. – Der griechisch-melchitische Patriarch erhält zwar vom Papste das Pallium, doch pflegt er es nicht zu tragen. Höchstens wird es ihm bei seinem Tode über dem Omophorion mit ins Grab gegeben. Vgl. Charon III 406.

Der **Ring**, für die abendländische Kirche schon im christlichen Altertum bezeugt,[1] findet sich nur im Gebrauche bei den Bischöfen und höheren Prälaten des mit Rom in Verbindung stehenden Teiles der griechischen Kirche. Nicht auch bei den Schismatikern. Beiden Teilen gemeinsam aber ist der Gebrauch des **Pektorale**. Dasselbe erscheint in doppelter Form: als goldenes Kreuz, wie im Abendlande an goldener Kette getragen, und als silbergefaßtes ovales Medaillon mit dem Bilde des Herrn bzw. seiner heiligen Mutter in Email, getragen an dünner silberner Kette (*τὸ ἐγκόλπιον*). In beiden waren ursprünglich Reliquien vom heiligen Kreuze oder von Heiligen eingeschlossen. Der schismatische Teil der griechischen Kirche bevorzugt mehr das Enkolpion, der unierte bzw. melchitische das Kreuz. Bei letzterem (sowie bei den Russen) tragen heute die höheren Prälaten (Archimandrit, Großkanzler, Chartophylax und Protopapas) das Pektoralkreuz oder das Enkolpion, die Bischöfe das Kreuz und ein Enkolpion, die Metropoliten sowie der Patriarch das Kreuz und zwei Enkolpien, welche dann rechts und links vom Pektoralkreuze sich befinden. Ähnlich ist es bei den Schismatikern; doch fehlt hier, wie bereits angedeutet wurde, zumeist das Pektoralkreuz.[2]

Ein der griechischen Kirche eigentümliches Gewandstück ist der **Mandyas**. Es ist dies ein vorn offener Mantel, welcher in Länge und Form stark dem lateinischen Pluviale ähnelt. Nur fehlt das Rückenschild und der vordere Längsbesatz. Auch wird er an der Vorderseite oben und unten durch Agraffen zusammengehalten. Er ist gewöhnlich von violetter Farbe und mit schrägen, meist weißen und roten Streifen versehen, den sog. Strömen (*οἱ ποταμοί*). Diese sollen wie die *ποταμοί* am bischöflichen Sticharion in Anlehnung an Joh. VII 38 die Ströme der göttlichen Wahrheiten symbolisieren, welche sich vom Träger des Mandyas aus unter das gläubige Volk ergießen sollen. Vorn unten an jeder Ecke und zumeist auch oben in Brusthöhe ist dem Mandyas ein quadratisches Zierstück (*τὰ πόματα, τὰ τάβλια, οἱ πολοί*) aufgesetzt, welches symbolische Figuren oder Bilder von Heiligen aufweist. Diese *πόματα* sollen das Alte und Neue Testament symbolisieren und darauf hinweisen, daß diesen beiden Quellen die christlichen Lehren und Gebote entfließen. Der Mandyas hat keinen eigentlich sakralen Charakter, sondern ist nur ein außerliturgisches Ehrenkleid, ähnlich wie die ihm entsprechende lateinische Cappa magna.[3] Er wird getragen von den Archimandriten und Bischöfen bei dem Einzuge in die Kirche. Außerdem wenn sie pontificaliter assistieren sowie bei einer Reihe anderer Funktionen.

Gleich den abendländischen Äbten und Bischöfen gebrauchen auch die griechischen Archimandriten und Bischöfe einen **Hirtenstab**. Derselbe ist zumeist von edlem Metalle, hat aber eine von der abendländischen durchaus abweichende Form. An seinem oberen Ende strecken nämlich zwei auseinandergezogene Schlangen sich die Köpfe und Zungen entgegen, und zwischen ihnen befindet sich ein kleines Kreuz oder ein von einem Kreuze überragtes Heiligen-

[1] Kirchenlexikon X² 1211.

[2] Vgl. dazu **Charon** III 618 ff. – Den russischen Priestern hat der hl. Synod anläßlich der Kaiserkrönung Nikolaus II. gestattet, bei besonderen Gelegenheiten zur Unterscheidung von den Diakonen ein kleines silbernes Kreuzchen zu tragen. Besonders verdiente Geistliche (Protopopen) erhalten zur Auszeichnung das Recht, ein goldenes anzulegen. Echos d'Orient l. c. 131, 2.

[3] So mit Recht auch **Braun** 350 f. 491. Vgl. auch Echos d'Orient l. c. 136.

bild. Bei den Igumen (ὁ ἡγούμενος = Abt) der russischen Kirche läuft der Stab gewöhnlich in zwei silberne Hörner aus, deren Enden nach außen erdwärts gekrümmt sind.[1]

Als liturgische Kopfbedeckung tragen die Diakonen und Priester das Kalimavkion, die Archimandriten und Bischöfe das Kalimavkion mit dem Epiriptarion (oder Epanokalimavkion)[2] sowie die Krone. Wenn diese im Griechischen auch die Bezeichnung μίτρα führt, so hat sie doch mit der lateinischen Mitra nichts gemein. Sie ähnelt mehr der päpstlichen Tiara oder auch einer Königskrone. Sie besteht aus einem metallenen Kopfreifen, welcher von zwei im rechten Winkel sich schneidenden Bügeln überspannt ist. Über dem Schnittpunkte der Bügel befindet sich ein aufrecht stehendes (in Rußland ein horizontal liegendes) Kreuz. Reifen und Bügel sind mit Ornamenten, Steinen, Perlen usw. reich verziert. Aus ihren Zwischenräumen quillt der Samt- oder Seidenstoff hervor, mit welchem die Krone im Innern versehen ist. Wann diese Art von liturgischer Kopfbedeckung in der griechischen Kirche aufgekommen ist, ist unsicher. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts fehlte sie noch. Möglicherweise kam sie nach dem Untergange des oströmischen Kaiserreiches (1453) als Nachbildung der kaiserlichen Krone in Gebrauch. Am Anfange des 17. Säkulums hatte sie bei noch wenigen Bischöfen Verwendung gefunden.[3]

Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß die griechische Kirche keine besondere Weihe der liturgischen Gewänder kennt. Sie begnügt sich, dieselben jedesmal vor dem Gebrauche mit dem Kreuzzeichen still zu segnen. Ihr erhalten die Gewänder schon dadurch, daß sie ausschließlich für den Gottesdienst bestimmt sind und ausschließlich nur bei ihm in Gebrauch genommen werden, eine gewisse Heiligkeit und Würde. Einzig die Russen machen eine Ausnahme. Sie haben Benediktionsgebete,[4] welche eine große Verwandtschaft mit denen des lateinischen Ritus aufweisen.[5]

D. Die Farben der liturgischen Gewänder.

Die abendländische Kirche hat seit dem Beginn des 13. bzw. seit der Mitte des 16. Jahrhunderts[6] einen festumschriebenen Kanon liturgischer Farben, in deren reiche und tiefe Symbolik sie die ganze Stufenleiter ihrer inneren Stimmungen einkleidet. Freude und Schmerz, Hoffnung und sehn-

[1] Vgl. auch Echos d'Orient l. c. 135.

[2] Kalimavkion nebst Epiriptarion entsprechen der lateinischen mitra simplex.

[3] P. Michel, Les vêtements sacrés, in: Etudes praeparatoires au Congres eucharistique à Jérusalem en 1893 S. 254. Braun 487 ff. – Genannt sei hier auch noch der „Adler" (ὁ ἀετός). Es ist dies eine kleine runde Platte von Marmor oder Holz (bisweilen auch ein starker Karton), auf welcher eine Stadt eingezeichnet ist, über welcher ein Adler schwebt, dessen Flügel von den Strahlen der Sonne getroffen werden. Auf diesem ἀετός steht bei den Russen der Bischof, sooft er pontifiziert, bei den Griechen aber nur bei seiner Weihe, um sein Glaubensbekenntnis abzulegen. Die Stadt unter seinen Füßen soll ihn zur Weltverachtung mahnen bzw. an seine Bischofsstadt erinnern, auf die sich allezeit sein Augenmerk richten soll. Der unter der Sonne schwebende Adler soll ihn zu geistigem Aufschwunge himmelwärts antreiben. Echos d'Orient l. c. 137. Anders Clugnet, Dictionnaire 3.

[4] Abgedruckt bei A. v. Maltzew, Bitt-, Dank- und Weihegottesdienst (Berlin 1897) 987 ff.

[5] Vgl. auch Braun 760 ff.

[6] N. Gihr, Das heilige Meßopfer (5. Aufl., Freiburg 1892) 271 f.

süchtige Liebe vermag sie so durch ihre sakrale Gewandung zum Ausdrucke zu bringen. Der griechischen Kirche ist eine solche Farbenregel, welche zugleich die einzelnen Farben für die heiligen Feste und Zeiten festlegt, bis auf den heutigen Tag fremd geblieben: alle Farben sind ihr bei der liturgischen Kleidung und fast auch an allen einzelnen Festen erlaubt. Nur hinsichtlich dreier Farben hat sich eine gewisse stabile Gewohnheit herausgebildet. Schwarz wird nämlich gebraucht bei der sog. *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* (= missa praesanctificatorum) sowie bei Beerdigungen. Letzteres aber auch nicht ausnahmslos. Wenigstens haben wir wiederholt alsdann auch nur rote Phelonien gesehen. Rot gilt als Sinnbild der Trauer und der Buße und findet daher vorzüglich in der Fastenzeit Verwendung. Weiß ist das Zeichen der geistigen Freude. Es wird deshalb an den Festen gebraucht, kann aber auch hier durch jede andere Farbe ersetzt werden.[1] Infolgedessen braucht z. B. bei den Konzelebrationen, d. h. wenn mehrere Priester gemeinschaftlich an demselben Altare das heilige Opfer darbringen, keine einheitliche Farbe genommen zu werden, sondern weiße, gelbe, rote, grüne, blaue, violette und goldfarbige Phelonien können zur Anwendung kommen. Desgleichen brauchen die Gewandfarben der übrigen Kleriker nicht denen des Zelebranten zu entsprechen. Es kann z. B. der Bischof weiß tragen, die Diakonen rosa, die Subdiakonen moosgrün, die niederen Kleriker hellblau — eine Freiheit der Zusammenstellung, durch welche zumeist ganz vorzügliche Farbenwirkungen und Stimmungen bei dem Besucher des Gottesdienstes erzielt werden, und die einen blendenden Glanz und Zauber über die kirchliche Feier zu legen vermag. Gesehen wird bei der liturgischen Gewandung im allgemeinen nur darauf, daß Epimanikien, Gürtel, Epitrachilion und Phelonion bzw. Sakkos von demselben Stoffe und damit auch von der gleichen Farbe sind. Bevorzugt werden in der Regel die mittleren, weichen und leuchtenden Farben.

Eine ausgeprägte Farbenregel haben nur die galizischen Ruthenen. Sie datiert aber erst seit dem Provinzialkonzil von Lemberg im Jahre 1891 und ist im wesentlichen der römischen nachgebildet. In gewissem Sinne kann man höchstens noch bei den Russen von einem Farbenkanon sprechen. Bei ihnen ist z. B. für die Zeit von Ostern bis Christi Himmelfahrt weiß vorgeschrieben und zwar selbst bei Beerdigungen. In der vorösterlichen Fastenzeit werden nur dunkle Stoffe (rot, blau, violett) gebraucht. In den Hofkirchen wird die sog. alexandrinische Meßkleidung getragen. Sie besteht aus rotem Gürtel, roten Epimanikien, rotem Epitrachilion, rotem Epigonation und grünem Phelonion.[2]

E. Die mystische Deutung der liturgischen Gewänder.

Schon frühe war in der griechischen Kirche den liturgischen Gewändern eine symbolische Deutung zuteil geworden.[3] Teils trug dieselbe einen typisch-

[1] Echos d'Orient l. c. 130.

[2] Ausführlicheres s. bei Braun 753 f.

[3] Wohl die älteste Erklärung der griechischen Kultgewänder bietet die wahrscheinlich noch aus vorkarolingischer Zeit stammende *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* (Migne S. G. 98, 383—453. Jahrbuch von Odessa 1904 IV 2, 178 ff. In der lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothekarius: Revue de l'Orient chrétien 1905 X 301 ff.). Vgl. dazu jetzt auch The Journal of theological

dogmatischen Charakter, da man die einzelnen Stücke der liturgischen Kleidung auf Christus, den höchsten Opferpriester, bezog, als dessen Abbild und Vertreter der zelebrierende Priester galt. Teils einen moralisierenden — besonders in der späteren Zeit, indem man die einzelnen Gewänder auf die dem Hierurgen notwendigen Eigenschaften und Tugenden hinweisen ließ. Viel geändert hat sich diese Deutung bei dem bekannten Konservatismus der griechischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte nicht. Sie ist im wesentlichen dieselbe geblieben, so daß die heute in zahlreichen Kommentaren[1] der sakralen Gewandung beigelegte Symbolik noch mit der alten übereinstimmt.

Der Diakon gilt nach dieser Symbolik typisch-dogmatischen Charakters, welche die ältere und bis in das 15. Jahrhundert hinein die herrschende ist, ganz allgemein als Abbild und Repräsentant der himmlischen Geister. Deshalb trägt er auch auf seinem Orarion das dreimalige Ἅγιος, den Anfang des gottpreisenden Engelsgesanges. Das Orarion selbst gilt als Sinnbild der Flügel, mit denen die Engel dienstfertig den Himmel durcheilen.[2] Das Sticharion erinnert an die weißen Kleider, in welchen letztere einst bei der Auferstehung und Himmelfahrt des Heilandes erschienen.

Dem Bischofe ist eine noch heiligere Rolle zugefallen. Er erscheint, dogmatisch ganz korrekt, als Abbild Christi. Sein Obergewand, damals noch das Phelonion, sinnbildet das heilige Fleisch des Herrn bzw. den Purpurmantel, welchen er bei seinem bitteren Leiden trug, bzw. das Kreuz, welches er todesmatt zum Kalvarienberge hinaufschleppte. Die Epimanikien erinnern an die Fesseln, mit welchen er gebunden war, als er von Kaiphas zu Pilatus geführt wurde. Die *ποταμοί* des Sticharions stellen die Ströme des heiligen Blutes dar, welches aus der Seitenwunde des Heilandes am Kreuze floß; das Epitrachilion das Tuch, mit welchem dieser gebunden war, als man ihn zur Kreuzigung aus der Stadt führte. Das Omophorion endlich sinnbildet das große Sudarium (Schweißtuch), welches der alttestamentliche Hohepriester angeblich einst auf der linken Schulter zu tragen pflegte[3] und welches daher auch dem neutestamentlichen Hohenpriester zukam.

Neben dieser typisch-dogmatischen Symbolik hatte sich zu Beginn des 15. Jahrhunderts auch eine ausgesprochen moralische Ausdeutung der liturgischen Gewänder in der griechischen Kirche durchgesetzt. Möglicherweise[4] war sie erfolgt im Zusammenhange mit der Symbolik, welche jene mittlerweile durch die in die offiziellen liturgischen Bücher aufgenommenen Ankleidegebete erhalten hatten. Nach dieser moralisierenden Deutung[5] ist das Sticharion in Anlehnung an Is. LXI, 10 das Gewand des Heiles und der geistigen

Studies 1908 IX 248 ff., 387 ff. Andere alte Erklärungen s. bei Braun 10. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western (Oxford 1896) XCIII f.

[1] Ältere s. *[illegible]* 291, neuere Echos d'Orient l. c. 129. Beth 199 f.

[2] So schon in der wohl von Severian von Gabala († nach 408) verfaßten Predigt vom „verlorenen Sohne" (Migne S. G. 59, 520). Nach Isidor von Pelusium († ca. 440) erinnert die *ὀθόνη* an die Verdemütigung, welcher der Herr sich unterzog, als er seinen Jüngern die Füße wusch und abtrocknete (Epp. l. 1 n. 136 bei Migne S. G. 78, 272). Vgl. zu letzterer Deutung auch Testamentum Domini nostri Jesu Christi ed. Rahmani (Mainz 1899) 83.

[3] Dieser Gebrauch ist allerdings weder durch die Hl. Schrift noch durch andere Schriftsteller bezeugt.

[4] Zum Ganzen Braun 707 f.

[5] Vgl. Prinz Max von Sachsen, Praelectiones 70 ff. Echos d'Orient 1902 V 129 ff.

Freude oder das Symbol der priesterlichen Reinheit. Der Gürtel ist das Zeichen der sittlichen Kraft und Unschuld, das Epitrachilion ein Sinnbild des Joches Christi und der Gnade, welche über dem Zelebranten bei der Verrichtung seiner kirchlichen Funktionen liegt. Die Epimanikien erinnern an die göttliche Allmacht, welche dem Zelebranten bei der Wandlung zuteil wird. Das Epigonation ist das zweischneidige geistliche Schwert (Ps. 44, 4 ff.) usw.



Gedanken über Konviktserziehung (Knabenkonvikt).[1]

Von Wilhelm Steinbrück, Konviktspräses und Religionslehrer in Attendorn i. W.

„Quid maius, quam animis moderari, quam adulescentulorum fingere mores? Omni certe pictore, omni certe statuario ceterisque huiusmodi omnibus excellentiorem hunc duco: qui iuvenum animos fingere non ignoret.“ St. Ioannes Chrys.

Aus Anlaß des kürzlich begangenen 25 jährigen Jubiläums des Attendorner Gymnasial-Konviktes Bernardinum hatte ich in einer Festschrift einige Gedanken ausgeführt über „die Aufgabe des Konviktes“. Einer mir von mehreren Seiten gewordenen Anregung folgend habe ich diese Gedanken etwas verallgemeinert und erweitert und möchte sie so durch Veröffentlichung in dieser Zeitschrift weiteren Kreisen darbieten. Ich tue es aus Interesse für unsere liebe studierende Jugend. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß bei den Ausführungen hier und da speziell auf die Verhältnisse im Attendorner Konvikte Bezug genommen wird.

Ein Konvikt will den Knaben, die ihm anvertraut werden, neben körperlicher Pflege und Beaufsichtigung ihrer Studien eine gute sittliche Erziehung geben und ihnen das elterliche Haus nach Kräften ersetzen.

Vater und Mutter dem Kinde ganz ersetzen ist schwer, vielleicht kaum möglich. Die Eltern besitzen eine große Liebe zu den Kindern, das vollkommenste Abbild der göttlichen Liebe. Diese Liebe macht ihnen all die Opfer leicht, die die Ausbildung der Kinder durch lange Jahre erheischt. Darum ist das Elternhaus auch ganz naturgemäß die Stätte, in der das Kind seine Erziehung empfängt, die Familie ist und bleibt die „Naturform der Erziehung“, der Aufenthalt in ihr ist für den Knaben das Natürlichste und Beste und darum das Idealste.

Aber es gibt Fälle, in denen die Eltern genötigt sind, ihre Kinder schon verhältnismäßig früh einer auswärtigen Bildungsstätte und damit die Erziehung fremden Händen anzuvertrauen.

Nicht alle Eltern, die Söhne einer höheren Bildungsanstalt zuführen wollen, sind so glücklich, eine solche am Orte zu haben. Manche wohnen auf dem Lande, weit von einer Gymnasialstadt; manche haben wohl eine Rektoratschule am Orte oder in der Nähe, aber kein Pro- oder Vollgymnasium, müssen also wenigstens für die letzten Jahre des Gymnasial-Studiums den

[1] Die Ausführungen beziehen sich nicht auf bischöfliche Knabenseminare, sondern auf Konvikte mit völlig freier Berufswahl.

Sohn außerhalb studieren lassen. Andere können zwar mit der Eisen- oder elektrischen Bahn eine berechtigte Anstalt erreichen, aber das Fahren ist erfahrungsmäßig der Entwicklung der Schüler nicht förderlich, gibt somit manchen Eltern Veranlassung, den Sohn ganz aus dem Hause zu geben. Wieder andere müssen dies aus Gesundheitsrücksichten tun, besonders im Industriegebiet. Ebenso häufig sind, besonders in heutiger Zeit, die Fälle, in denen die Eltern den Sohn fortschicken müssen, weil sie ihn in seinem Verhalten und Studium bei bestem Willen nicht gehörig beaufsichtigen können. Der Vater ist beispielsweise Beamter, Arzt oder Geschäftsmann, die täglichen Berufssorgen nehmen ihn vollständig in Anspruch, so daß ihm wenig Zeit mehr bleibt für die Erziehung des Knaben, der gerade jetzt in jene Jahre kommt, in denen er der Überwachung und Leitung so dringend bedarf. Die Mutter ist mit der Sorge um das Hauswesen und vielleicht auch durch gesellschaftliche Pflichten zuviel beschäftigt. Dazu kommt, daß es den Eltern, in der Großstadt zumal, oft schlechterdings unmöglich ist, das Kind von den Gefahren der Verführung fernzuhalten. Manche Eltern wissen auch mit dem „Reichtum, der ihnen an erzieherischen Schätzen zu Gebote steht, nichts Rechtes anzufangen"; [1] sie gestehen selbst, daß sie sich zur Erziehung ihrer Kinder zu schwach und ohnmächtig und deshalb untauglich fühlen.

All diese Gründe können den Eltern Veranlassung bieten, die Erziehung ihres Sohnes in den wichtigsten Jahren aus der Hand zu geben. Daß da alle wohlmeinenden, um das Fortkommen und die Charakterentwicklung ihrer Söhne treu besorgten Eltern bemüht sind, eine gute Pension zu finden, die ihnen ihre nur zu begründete Sorge erleichtert und einen möglichst vollkommenen Ersatz bietet für die Erziehung, die sie selbst nicht geben können, leuchtet ohne weiteres ein.

Diesen Ersatz hoffen sie in vielen Fällen zu finden in einem von einem Geistlichen geleiteten **Konvikte.** Sie lassen sich dabei von der Erwägung leiten: Haben wir unseren Sohn im Konvikte, so wissen wir ihn in guter Hut, wir sind überzeugt, daß er unter ständiger Aufsicht ist, und es braucht uns um sein leibliches und geistiges Wohl nicht zu bangen.

Daraus ergibt sich, daß das Konvikt eine überaus hohe und wichtige Aufgabe hat: es soll einen möglichst vollwertigen Ersatz bieten fürs Elternhaus, es soll in manchen Fällen sogar mehr leisten in der Erziehung, als Vater und Mutter zu leisten imstande sind.

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben;
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch, mit euch wird sie sich heben." [2]

Diese Worte, die der große Dichter von der Kunst der Dichtung gebraucht, gelten im höchsten Maße auch vom Erzieher.

1. Der Entschluß, das Kind abzugeben, wird den Eltern begreiflicherweise außerordentlich schwer. Tränenden Auges übergeben sie ihr Liebstes ihrem Stellvertreter mit der Bitte, ihm an ihrer Statt Vater und Mutter zu sein. An dem Erzieher ist es, das Vertrauen zu rechtfertigen, das jene ihm entgegenbringen. Er soll sich der Größe seiner Aufgabe voll bewußt sein,

[1] Weimer, Weg zum Herzen des Schülers, S. 137.
[2] Schiller, Die Künstler (bei Noser und Grüninger, Allgem. Erziehungslehre) 2. Aufl., S. 81.

er soll alle Zöglinge gleichsam als seine Kinder betrachten, für deren seelische und leibliche Entwicklung er seinem Schöpfer Rechenschaft schuldig ist. Dieses ernste, heilige Verantwortlichkeitsgefühl darf ihn nie verlassen; um es immer neu zu beleben und zu kräftigen, soll er oft und gern und vertrauensvoll beten zum Vater des Lichtes um Licht und Kraft von oben. Auch die ihm Anvertrauten soll er häufig, besonders beim hl. Opfer, dem Allerhöchsten empfehlen. Darin gleiche er guten christlichen Eltern, die ja auch eine ihrer ersten und schönsten Pflichten darin erblicken, täglich für ihrer Kinder ewiges und zeitliches Wohl zu beten, den Segen des Himmels auf ihre schwierige Erziehertätigkeit herabzuflehen. Schön schreibt darüber ein Jesuitenpädagoge: „Natürliche Mittel reichen bei der Erziehung nicht aus. Mit zuversichtlichem Vertrauen fleht der echte Erzieher zum Vater des Lichtes um Erleuchtung von oben, um Gnade für sich selbst und seine Pflegebefohlenen. Vernunft und Glaube, natürliche und übernatürliche Erziehungsmittel und Beweggründe bewirken vereint, was einer allein nicht vermag." [1] „Nur dann können wir erziehen", schreibt Förster, „wenn wir täglich unsere Gedanken einmal zum höchsten Ziele aller Erziehung erheben." [2] Ebenderselbe sagt: „Der Maler Fra Angelico soll stets gebetet haben, bevor er zum Pinsel griff, um seine himmlischen Gestalten zu malen. Wieviel mehr müssen wir beten, um lebendige Menschen zu bilden – wie müssen wir uns reinigen von unserer verborgenen Unlauterkeit, um die verborgenste Lauterkeit im Kinde zu wecken, wie müssen wir uns sammeln und eins machen mit dem göttlichen Willen, damit unser Wort das Göttliche im jungen Herzen treffe." „Wundertätig ist die Liebe, die sich im Gebet enthüllt." [3]

2. Ist der Erzieher von diesem Geiste beseelt, dann wird er schon bald die Früchte sehen, zumal, wenn ein tadelloses Beispiel hinzukommt. Nach den Worten des hl. Augustinus erscheint die Autorität „nur dann stark in ihrem Rechte, wenn diejenigen, welche sie ausüben, nicht anders leben, als sie anderen zu leben vorschreiben." „Longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla." Dieses Wort des Heiden Seneca hat noch immer seine Wahrheit. „Homines amplius oculis, quam auribus credunt", sagt ein altes lateinisches Sprichwort. Liegt nicht gerade darin der große Einfluß begründet, den gute Eltern auf das Leben und den Charakter ihrer Kinder ausüben? Ihre mahnenden und warnenden Worte sind vielleicht längst verklungen und vergessen, aber das elterliche Beispiel hat sich tief eingegraben in des Kindes Seele, die ehrfurchtgebietende Gestalt des Vaters und der Mutter steht noch vor seinem Auge und oft genug mag sie zum rettenden Engel werden in Stunden der Versuchung und Gefahr. „Wodurch", fragt Bischof Bertram, „wodurch wirken die Eltern am tiefsten ein auf das Innenleben der Kinder? Nicht durch viele Mahnreden und Strafreden. Die erzeugen oft nur Überdruß. Nicht durch äußere Mittel allein. Denn die erzielen keine lebensvolle, innere Kraft. Das Ausschlaggebende ist der Charakter und das vom Opfersinn durchglühte Beispiel der Eltern. An dieses knüpft sich der Segen. Wo das fehlt, da sind die Paradeleistungen der Jugendbildung dicke Garben mit wenig Körnern. Die Häuser, in denen

[1] **Bötsch**, Geheimnis der Erziehung, 4. Aufl., S. 6.
[2] **Förster**, Schule und Charakter, 10. Aufl., S. 354.
[3] **Förster** a. a. O. S. 353.

fromme Eltern in stillem, rastlosem Wirken opferfreudig walten, das sind die Häuser, aus denen die glücklichsten Geschlechter hervorgegangen sind."[1]

Dieser Gedanke an die große Macht des guten Beispieles muß auch dem Stellvertreter der Eltern stets recht lebendig vor Augen schweben und sein Verhalten regeln. Sein beharrliches Beispiel wird dann „so tief in des Kindes Seele dringen, daß es zum dauernden Besitze wird und zu einer kraftvollen Gewohnheit, die sich im Augenblicke der Versuchung glänzend bewährt".[2] „Nur wenn die Erzieher ein gutes Beispiel geben, werden sie ihrer Lehre Nachdruck verleihen, ihrer Arbeit den Segen sichern und in ihrer Seele das süße Bewußtsein tragen, selbst dann gut und auf die Dauer zu wirken, wenn sie nicht einmal daran denken."[3]

3. Soll das Konvikt einen geeigneten Ersatz bieten für das Elternhaus, dann muß der Leiter des Hauses, da er ja Vater und Mutter vertreten soll, bestrebt sein, den Ernst und die Strenge des Vaters mit der Liebe und Milde der Mutter zu verbinden. „Sit rigor", so lautete der Erziehungsgrundsatz eines großen Papstes, „sit rigor, sed non exasperans, sit amor, sed non emolliens." Diesen Grundsatz darf er zu seinem eigenen machen. Oder er denke an Lacordaire, den großen Erzieher der Jugend, dem man das schöne Lob spendete: „Er war fest, wie ein Diamant und zart, wie eine Mutter." Eine glückliche Mischung von Strenge und Liebe, das ist in einem Konvikte das richtige. Nur so wird sich die Erziehung, wie wir noch weiter unten sehen werden, gründen auf gegenseitiges Vertrauen. Schön gibt diesem Gedanken wiederum Förster Ausdruck, indem er zugleich den Weg angibt, zu diesen Eigenschaften zu gelangen: „Die richtige Mitte zwischen Strenge und Milde kann der Lehrer (Erzieher) durch keine Vorschriften gewinnen, sondern nur dadurch, daß er in seiner Selbsterziehung beide Seiten des Charakters, Liebe und Kraft, gleichmäßig zu üben und zu pflegen weiß. Dann wird sich auch in seinem Verkehr mit den Kindern ganz von selbst die richtige Mischung ergeben. Wenn er in gütigem Tone spricht, so wird doch aus dem Ausdruck seiner Augen eine Energie blicken, die dem Kinde zeigt, daß die Güte nicht aus der Schwäche kommt, sondern aus dem Willen, der seiner selbst sicher ist – und wenn er strenge und strafend eingreifen muß, so wird in seinem Tone unverkennbar die Herzensgüte mitklingen, die aus einer gereinigten Seele kommt und wird ihm das Kind bedingungslos unterwerfen."[4] Darum mahnt derselbe Förster mit einem alten indischen Worte:

„Besiege dich zuvörderst selbst, um andre zu besiegen;
Wie kannst du sie, wenn nicht durch eigne Kraft,
Zu deinem Willen biegen?"[5]

4. Wenn die Erziehung in einem Konvikte erfolg- und segensreich sein soll, dann ist ein weiteres Erfordernis, daß die allergrößte Vorsicht obwaltet bei der Aufnahme der Schüler. Der Prospekt eines jeden Knabeninstitutes sollte eine ähnliche Bestimmung enthalten, wie: „Nur Söhne aus anständigem Hause, die sich durch gutes Betragen auszeichnen, können Aufnahme finden".[6]

[1] Bertram, Jugendpflege im Lichte kath. Lebensauffassung, S. 14 ff.
[2] Noser und Grüninger a. a. O. S. 29.
[3] Noser und Grüninger a. a. O. S. 28.
[4] Förster a. a. O. S. 352.
[5] Förster a. a. O. S. 348.
[6] Prospekt des Bernardinum § 3.

(26. 11. 12.)

Damit soll nicht gesagt sein, daß alle jene ausgeschlossen sind, die in hohem Maße der Erziehung bedürfen – ist doch das Konvikt eine Erziehungsanstalt –, es sollen vielmehr jene dadurch getroffen werden, die geeignet sind, auf Mitschüler einen ungünstigen Einfluß auszuüben, jene insonderheit, die in sittlicher Beziehung nicht einwandfrei sind. Ebenso unnachsichtig und rücksichtslos muß natürlicherweise jeder entfernt werden, der nach seiner Aufnahme zu ähnlichen Bedenken Anlaß gibt, entsprechend einer Bestimmung, daß, „wer sich Widersetzlichkeit gegen die Vorgesetzten oder solche Vergehen – seien es Worte oder Handlungen – zuschulden kommen läßt, wodurch er seinen Mitzöglingen ein gefährliches Beispiel gibt",[1] aus dem Konvikte entlassen wird. Ein einziger Taugenichts könnte unsagbar viel verderben, könnte die Arbeit vieler Jahre mit einem Schlage zunichte machen. Allerdings bedarf es seitens der Aufsicht führenden Persönlichkeiten großer Umsicht und steter Wachsamkeit, um etwaige schlechte Elemente zu entdecken, steter Wachsamkeit, um zu erkennen, wem sittliche Gefahren drohen und woher sie drohen. Deshalb darf es „keinen Raum und keinen Winkel im Hause geben, der für längere Zeit der Wachsamkeit der Erzieher entzogen wäre, um ein desto besserer Schlupfwinkel einzelner Zöglinge zu sein. Die Disziplin in den Schlafräumen kann nicht straff genug sein und kann nie häufig genug nachgeprüft werden. Der Verkehr älterer Schüler mit kleineren hat seine bekannten Gefahren, denen durch ein gemessenes Verbot jedes häufigeren, unbegründeten und namentlich vertraulichen Umganges vorgebeugt werden muß. Und wenn es sich um ein älteres Gebäude handelt, das reich an Ecken und Winkeln ist, so ergeben sich daraus ganz besondere Aufgaben der Überwachung."[2] Wenn diesen Pflichten aber Genüge geschieht, dann dürfte auch leicht der Vorwurf zu widerlegen sein, daß in Konvikten die Gefahr der Verführung größer sei, als anderswo. Daß es solche Internate geben kann, in denen kein guter, sittlicher Geist herrscht, in denen somit der Aufenthalt gefährlich werden kann, ist klar, und gute Eltern werden sich hüten, diesen ihr Kind anzuvertrauen; aber es wäre grundverkehrt, den Vorwurf zu verallgemeinern und darum jede Konviktserziehung zu verurteilen und zu verwerfen. Im übrigen weiß jeder, der die heutigen Verhältnisse kennt, daß auch den nicht in einem Internate untergebrachten Studierenden die Gefahr, verführt zu werden, „überall umlauert, und daß seine Wege um so weniger zu verfolgen sind, je reifer er wird, d. h. je mehr er sich jenen Jahren nähert, in denen die erwachende Leidenschaft und schlimme Genossen zusammenarbeiten, um einer jungen Menschenblüte den schönsten Schmelz zu rauben".[3]

5. Unter den positiven Mitteln, einen guten sittlichen Geist im Hause zu erhalten, nimmt die Pflege echter Religiosität und gesunder Frömmigkeit eine hervorragende Stelle ein. Weitaus die meisten Knaben, die einem von einem Geistlichen geleiteten Konvikte zur Erziehung übergeben werden, werden diese und mit ihr Achtung und Ehrfurcht vor Gott dem Herrn, der höchsten Autorität, als kostbarste Mitgift aus dem Elternhause mitgebracht haben. Sie zu hüten und nach Möglichkeit zu vertiefen und zu vervollkommnen, betrachte man im Konvikte als eine seiner ersten und vornehmsten Aufgaben. Man

[1] Prospekt des Bernardinum § 16.
[2] Klug, Internatserziehung, S. 14.
[3] Klug a. a. O. S. 14.

sei dem Zöglinge behilflich, daß er des großen Pädagogen Sailers Mahnung befolge: „Hast du dieses Heiligtum (die Religion) aus dem Schoße der Familie mitgenommen, o, so bewahre es, wie dein Leben; denn es ist dein bestes Leben. Hast du es nicht mitgenommen, so rate dir ein besserer Genius.“ [1] Die Erziehung und mit ihr die Charakterbildung soll sich aufbauen auf dem Felsengrunde der Religion, soll zum Fundamente nehmen Jesus Christus, denn: „Ein anderes Fundament kann niemand legen, als das, welches gelegt ist, welches ist Jesus Christus.“ [2] „Die junge Pflanze, welche Menschenseele heißt, kann sich nur entfalten, nur hoffnungsvoll erblühen im Lichte seiner Wahrheit und Gnade, ohne die keine Tugend gedeiht, kein Herz den Frieden findet, das Wohl der Menschen hier und jenseits nicht erreichbar ist.“ [3] „In seinem Auge lesen sie (die Kinder) lauter Licht, in seinem Worte hören sie lauter Liebe, in seiner Gebärde sehen sie lauter Ruhe, in seinem Leben genießen sie lauter Milde und Segen.“ [4] Darum nehmen die religiösen Übungen in der Tagesordnung eines Konviktes eine sehr wichtige Stelle ein, und zwar ist man bemüht, sie dem jugendlichen Alter anzupassen. Jedes Alter bedarf ja einer seiner Eigenart entsprechenden Behandlungsweise, ganz besonders aber das Jünglingsalter. Die Übungen der Frömmigkeit dürfen vor allem nicht allzu lang sein, sonst werden die Zöglinge von Widerwillen erfüllt. Ein äußerliches Zuviel könnte leicht ein innerliches Zuwenig bedeuten. Darum: „Non multa, sed multum.“ Schön drückt diesen Gedanken wiederum Sailer aus, wenn er schreibt: „Nie ist die schöne Kindlichkeit schöner, als im kindlichen Gebete, das kurz sein muß, um wahr zu bleiben und herzlich, um Gebet zu sein.“ [5] Vielleicht dürfte es sich auch empfehlen, nicht Tag für Tag dieselben Gebete verrichten zu lassen, sondern wenigstens hier und da zu wechseln. Wenn irgendwo, dann trifft bei der Jugend zu: „Quotidiana vilescunt“ und „Varietas delectat.“ Auch ein Abendlied am Schlusse des Abendgebetes wird von den Knaben meistens recht gern gesungen und gibt dem Tagewerke einen schönen, wirkungsvollen Abschluß.

Selbstverständlich muß der Erzieher in einem Konvikte auch tun, was in seinen Kräften steht, um den Knaben die großen Gnadenquellen unseres heiligen Glaubens recht nutzbar zu machen, sie zu einer möglichst häufigen würdigen heiligen Kommunion anzuleiten. Zu den vom Gymnasium vorgeschriebenen, gewöhnlich sechswöchentlich stattfindenden heiligen Beichten bereite er sie durch einen eigenen Vortrag vor, auch eine kurze gemeinschaftliche Andacht auf der Kapelle unmittelbar vor dem Empfange des heiligen Bußsakramentes ist anzuraten. Daneben sei man aber bemüht, eine öftere heilige Kommunion zu erreichen, die die Schüler freiwillig feiern, den Wünschen des Hl. Vaters folgend, der mit gotterleuchtetem Auge die Gefahren und Bedürfnisse der Kinder der Kirche überblickt und namentlich die Jugend so dringend und väterlich-liebevoll einladet zum oftmaligen Empfange des heiligen Sakramentes. Bei diesen Bestrebungen Erfolg zu haben ist nicht einmal so schwer. Man spreche nur oft zu den Zöglingen von der Liebe des göttlichen Heilandes in diesem heiligen Sakramente, von dem Nutzen und

[1] Sailer, Über Erziehung für Erzieher, 2. Aufl., S. 229.
[2] 1. Kor. 3, 11.
[3] Egger, Christus und die Volkserziehung, S. 59.
[4] Sailer a. a. O. S. 158.
[5] Sailer a. a. O. S. 161.

Segen der öfteren heiligen Kommunion gerade für ihre Jahre, sage ihnen, daß sie hier die innigste Gemeinschaft eingingen mit dem besten Freunde der Jugend, dem Spender der reinsten Jugendfreuden und Jugendkraft. Solche Worte werden bei einigen wenigstens gleich Samenkörnern in fruchtbares Erdreich fallen, sie werden sie beherzigen und befolgen und ihr schönes Beispiel wird nach und nach auch die übrigen mitziehen. Im hiesigen Konvikte hat sich in den letzten Jahren allmählich die schöne Gewohnheit herausgebildet, daß jeden Sonn- und Feiertag Zöglinge zur heiligen Kommunion gehen, daß alle wenigstens einmal in der zwischen den offiziellen Beichten liegenden Zeit aus eigenem Antriebe kommunizieren. Natürlich muß man den Knaben klar machen, daß die öftere heilige Kommunion allein die Vollkommenheit noch nicht ausmache, man leite sie an, daß sie die heilige Kommunion auch recht ausnutzen, daß sie, an der Quelle der Gnaden stehend, schöpfen lernen; man achte darauf, daß sie die der Jugend nun einmal eigene Oberflächlichkeit bei dieser heiligen Sache ablegen und daß vor allem keine unlauteren und unedlen Motive sich einschleichen. Grundsatz muß bleiben: „Lieber seltener und gut, als häufiger und weniger gut."

Wenn zu diesen gewöhnlichen Mitteln der Frömmigkeit noch das außergewöhnliche der hl. Exerzitien hinzukommt, zu denen man die Zöglinge ermuntern soll, dann wird gewiß in ihnen das, was das Elternhaus an Tugend und Religiosität grundgelegt hat, gefestigt werden, aus der gottesfürchtigen Gesinnung wird sich wie von selbst entwickeln Achtung, Ehrfurcht und Gehorsam gegen jede geistliche und weltliche Autorität und in der Religion werden die Knaben auch die schönsten und stärksten Motive finden, alles Niedrige und Gemeine aus tiefster Seele zu verabscheuen. So gesinnt lassen die jungen Leute auch für ihr späteres Leben nur Gutes hoffen: „Adulescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea."[1]

6. Indem die Zöglinge zu wahrer Frömmigkeit angehalten werden, wird auch am wirksamsten der Boden bereitet, auf dem echte Wissenschaft gedeiht; denn:

„Die Erkenntnis ist das Erbe
Nicht der Weisen, nein, der Frommen;
Nicht im Grübeln, nein, im Beten
Wird die Offenbarung kommen.

Soll ein Menschenauge schauen,
Muß der Himmel sich erschließen
Und ein Strahl von seinem Lichte
In das dunkle Herz sich gießen."[2]

Wissenschaft und Tugend sollen, um mit Bischof Schneider zu reden, „beide auf dem unerschütterlichen und unwandelbaren Grunde des Glaubens beruhen und im lichten, warmen Sonnenschein der Gottesliebe erblühn".[3]

Der Konviktorist wird angehalten, es mit seinen Berufspflichten recht ernst zu nehmen. Immer und immer wieder wird er hingewiesen auf die Pflicht, den Nutzen und Segen der Arbeit. Die kleineren Schüler arbeiten

[1] Prov. 22, 6.
[2] F. W. Weber, Dreizehnlinden.
[3] Schneiders Rede bei Einweihung des Koll. Leoninum Paderborn.

am besten gemeinsam; sie bedürfen bei Anfertigung ihrer Arbeiten ständiger Beaufsichtigung. Diese wird entweder vom Leiter des Hauses oder dem Präfekten oder auch — je nach den Verhältnissen — von einem zuverlässigen größeren Schüler geführt werden. Für die Schüler der oberen Klassen empfiehlt es sich vielleicht, daß ihnen — je für eine Klasse — eigene Arbeitszimmer gegeben werden, weil diesen schon soviel innere Reife und Selbständigkeit innewohnen muß, daß sie einer direkten Beaufsichtigung entraten können. Auch in sonstiger Hinsicht soll man diesen Schülern etwas größere Freiheit gewähren. Das Moment der Selbsterziehung soll immer mehr in den Vordergrund treten.

7. „Die Statuten der Anstalt sollten, dem natürlichen Entwicklungsgange der Zöglinge gemäß, mehr Freiheit und Gelegenheit zum selbstentscheidenden Handeln geben, damit die Zöglinge einerseits die Freiheit gebrauchen lernen und anderseits nur allmählich aus der Gebundenheit zur vollen Freiheit übergehen."[1] Jeder junge Mann fühlt ja das „Frühlingswehen der Selbständigkeit" und den Drang nach Freiheit in seiner Brust. Diesem Drange muß der Erzieher Rechnung tragen, er muß, was in seinen Kräften liegt, dazu beitragen, daß er sich auf das Gute richtet, daß er sich dieses zur Gewohnheit macht, es allmählich nicht mehr darum tut, weil der Erzieher es ihm rät oder befiehlt, sondern frei und freudig, „aus Beweggründen, die in der Sache selbst liegen und die in der Seele zu einer lebendigen Macht geworden sind".[2] Er darf nicht ruhen, bis das Gute „Gesinnung und Tat, bis es Leben, bis es Geist des Lebens, bis es gleichsam Natur geworden ist".[3] Ist der Wille des Knaben dann durch Gewöhnung auf das Gute hingerichtet, so ist das an sich schwierige Handeln erleichtert, das Gemüt für dasselbe eingenommen, und tritt später die Erkenntnis hinzu, so wird das gute Streben wesentlich erleichtert, da der Wille schon die Neigung dazu besitzt. Übung macht den Meister — auf allen Gebieten."[4] So bieten die Knaben die Gewähr, daß sie das Leben der Tugend und guten Sitte und gewissenhafter Pflichterfüllung, an das sie sich an der Hand des Erziehers gewöhnt haben, auch in der Zukunft fortsetzen, daß sie später den ernsten Proben des Lebens sich gewachsen zeigen und auf dem in unserer Zeit doppelt gefährlichen Schauplatze des Lebens allen Verführungskünsten kraftvoll und mutig widerstehen. Dieses große Ziel, die Reife des Zöglings für das spätere Leben, darf der Erzieher nie aus dem Auge verlieren, alles, was er im Konvikte tut und anordnet, muß sich diesem unterordnen; das Konvikt ist und bleibt ein „seminarium", ein Ort der Vorbereitung und der Aussaat. Mit Recht sagt Aubry: „Die echte Leitung tut wenig für die Konviktszeit selbst, sie legt es mehr auf Fern- und Spätwirkung ab, sie arbeitet mehr für die Zukunft, als für die Gegenwart."[5] Folgerichtig darf man im Konvikte, namentlich bei den Schülern, die nahe vor dem Eintritt ins Leben stehen, nicht zu kleinlich sein, man muß es auch verstehen, die Kunst zu üben, nicht alles zu sehen und nicht alles Gesehene zu verfolgen. Man denke an

[1] Bötsch a. a. O. S. 17.
[2] Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung, S. 165.
[3] Sailer a. a. O. S. 160.
[4] Krieg a. a. O. S. 395.
[5] Aubry bei Schrörs a. a. O. S. 111.

das Wort des hl. Thomas: „Sapientis legislatoris est, minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur.“[1]

8. Mit der Anleitung zur Selbsterziehung soll Hand in Hand gehen eine möglichst individuelle Behandlung der einzelnen Schüler. Der Leiter eines Konviktes muß den Vorwurf Lügen strafen, als sei die Erziehung in einer solchen Anstalt eine schablonenhafte, er muß die Leitung und Überwachung des Ganzen so zu führen verstehen, daß die freudige Entwicklung des einzelnen nicht behindert wird. Er suche, soviel an ihm liegt, bei den ihm Anvertrauten das schöne Dichterwort wahrzumachen:

„Gleich sei keiner dem andren und gleich sei ein jeder dem Höchsten.
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich.“[2]

Er muß sich darüber klar sein, daß er kein Bataillon Soldaten vor sich hat, die er durch den Drill behandeln und heranziehen kann, sondern Kinderseelen, Jünglingsseelen, alle verschieden, so verschieden wie ihre Gesichter. „Unusquisque proprium habet donum ex Deo, alius sic, alius vero sic.“[3] So war es des Schöpfers Wille. „Das Gesetz der Mannigfaltigkeit herrscht durch die ganze organische Welt, tritt aber um so stärker hervor, je höher das Wesen in der Schöpfung steht, so daß im Menschen jene Vielgestaltigkeit den höchsten Grad erreicht.“[4] P. Willibald Denk beklagt es, wenn durch des Erziehers Schuld dem Kinde die „ursprüngliche Wesensanlage des Schöpfers“ verloren geht und die Welt daran glauben muß, wieder einmal um einen Charakter ärmer geworden zu sein. Er schreibt: „Ein Charakter weniger in der Welt, das ist ein unersetzlicher Schaden. Ich habe einmal in stiller Stunde über das Psalmwort nachgedacht: ‚Qui fecit singillatim corda hominum‘. Der da die Herzen der Menschenkinder erschuf, jedes für sich, als eigene Welt. Ein Mensch, ein Charakter, die Welt im Kleinen. Auserwählt, Gott dem höchsten Herrn eine ganz eigenartige Ehre zu geben, entsprechend seinen Anlagen und Charaktereigenschaften, eine Ehre, die kein andres Geschöpf zu leisten imstande ist — berufen, seinem Nebenmenschen zu dienen, zu helfen, wiederum in ganz eigener Liebe und Zuneigung, wie es wieder kein andres vernünftiges Wesen vollbringen kann — bestimmt, sich selbst zum relativ höchsten Grade der Charakterbildung emporzuarbeiten, zu jenen reinen Lichthöhen, wo das harmonische Zusammenwirken von Gnade und Natur einen Heiligen erzeugt.“[5] Ist aber einem Individuum seine Eigenart als ein Gut vom Schöpfer gegeben, so hat der Erzieher die Pflicht, sie zu wahren, an sie anzuknüpfen, ja, sie zu steigern.

„Denn wir können die Kinder nach unsrem Sinne nicht formen;
So wie Gott sie uns gab, so muß man sie haben und lieben;
Sie erziehen aufs beste und jeglichen lassen gewähren;
Der eine hat die, die andren andre Gaben;
Jeder braucht sie, und jeder ist doch nur auf eigne Weise
Gut und glücklich.“[6]

[1] Thomas Aqu. S. theol. bei Schrörs a. a. O. S. 161.
[2] Schiller und Goethe bei Noser und Grüninger a. a. O. S. 49.
[3] Benedict. s. reg. 40.
[4] Krieg a. a. O. S. 374.
[5] Linzer Quartalschrift 65. Jahrg. S. 818.
[6] Goethe bei Noser und Grüninger a. a. O. S. 50.

Darum muß der Erzieher darnach trachten, hinter das „Geheimnis der Individualität" zu kommen, jeden einzelnen zu studieren, soviel als möglich mit jedem auf seine Art zu verkehren, seinen Gesichtskreis zu erfassen, seinen Standpunkt zu verstehen, seine Neigungen und Zukunftspläne zu verfolgen suchen und mit dem Kinde ein Kind, mit dem Jünglinge ein Jüngling werden. „Dieses Studium der Einzelcharaktere ist für den, der sich gern und mit einigem Geschick hineinvertieft, von wundersamem Reiz, und vielleicht kommt ihm weniges in der Welt menschlicher Forschung an Schönheit gleich; aber es ist mitunter unsäglich schwer. Gewiß, es gibt jugendliche Seelen, die ihre Pforten gern auftun, wenn sie wahrnehmen, daß freundliche Beratung und väterliche Liebe den Zugang in ihr Innerstes sucht. Aber andere sind verschlossen und oftmals nahezu finster, und mühevoll ist es, nach den doch überall verborgenen Goldadern zu schürfen. Und ist es dem langsam, weise und taktvoll prüfenden Erzieher endlich gelungen, in der Seele des Zöglings zu lesen, ohne auf allzu viele unverständliche Hieroglyphen zu stoßen, dann tritt eine neue, wiederum dornenvolle Aufgabe an ihn heran: der berechtigten Individualität des einzelnen gerecht zu werden, ohne der Gesamtheit der Zöglinge und den sie beherrschenden allgemeinen Gesetzen gegenüber sich in Ausnahmeregeln und Dispensen oder Privilegien zu verlieren und unter Umständen auch noch den Schein einer ungerechten Bevorzugung einzelner zu erwecken. Darüber pflegen ja die Zöglinge eines Internates mit Argusaugen zu wachen, daß der (nach knabenhafter Auffassung) oberste Grundsatz der Gerechtigkeit gewahrt werde: Einer muß behandelt werden, wie der andre."[1] Der Erzieher muß diesen Grundsatz auch vertreten, soweit es sich um die Handhabung der Ordnung und andere äußere Dinge handelt. In der eigentlichen Erziehung aber wird der Grundsatz lauten müssen: Jeder muß so behandelt werden, wie es seiner Eigenart entspricht, wie er es notwendig hat und verdient. Vielleicht empfiehlt es sich, das auch den Schülern klarzumachen, ihnen zu sagen, wie sie alle nach Anlage und Charakter so ganz verschieden seien und wie man bei der Behandlung auf jedes einzelnen Eigenart Rücksicht nehmen wolle und müsse. Manche, besonders ältere Schüler, werden dafür Verständnis zeigen.

9. Bei diesen Bestrebungen, die Jugend zur Selbsterziehung anzuleiten und aus jedem gerade das zu machen, was er nach des Höchsten Willen werden soll, wird der Erzieher um so mehr auf Erfolg rechnen können, je besser es ihm gelingt, ihr Vertrauen zu gewinnen. „Vertrauen, ja das ist das Wort mit dem Silberklang, das die Herzen an der edelsten Seite faßt und den Willen ohne Härte beugt."[2] Er muß ihnen also zunächst selbst Vertrauen entgegenbringen; nur dann wird er ihr Vertrauen bekommen; denn Vertrauen wird nur durch Vertrauen, Liebe nur durch Liebe gewonnen. „Vertrauen verbindet, wie die Liebe, die auch dieser Tugend Mutter ist. Einem Erzieher, der den Schülern Beweise seines Vertrauens gibt, schließen sie willig ihr Inneres auf, dessen erzieherischen Absichten kommen sie mit Empfänglichkeit entgegen. Kinder sind ja von Natur zutraulich, sie neigen bei weitem nicht so sehr zum Argwohn, wie die Erwachsenen, die der Kampf ums Dasein gelehrt hat, vor menschlicher Falschheit und Tücke auf der Hut

[1] Klug a. a. O. S. 11 ff.
[2] Schrörs a. a. O. S. 125.

zu sein."[1] In den meisten Fällen sind sie viel argloser und offener, überhaupt, besser, als wir es glauben möchten. Manches, was wir als Fehler bei ihnen entdecken, hat seine Quelle nicht so sehr in der Bosheit, als vielmehr in kindlicher Schwäche und jugendlichem Unverstande, darf also den Knaben auch nicht immer gar so schlimm angerechnet werden. Man denke nur an seine eigenen Kinder- und Jünglingsjahre zurück, suche die damalige Art, zu empfinden, zu urteilen, zu handeln, sich zu vergegenwärtigen, erinnere sich, wie schwer es wurde, manche Fehler abzulegen — und man wird in der Beurteilung der fremden Jugend das Richtige treffen. Also fort mit dem ungesunden Mißtrauen! Man trete den Knaben gegenüber „nicht als mißtrauischer Geheim-Detektiv, sondern mit belebendem Vertrauen und mit einem suggestiven Glauben an ihr besseres Selbst".[2]

„Mißtrauen ist eine schwere Rüstung, die
Mehr hindern kann, als schirmen."[3]

Schön schreibt der oben schon genannte P. Denk: „Das Kind, der junge Mann wird das, wofür man beide hält. Behandelst du den Zögling als einen aufrichtigen, oder wenigstens nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit strebenden Charakter, dann wirst du tatsächlich Wunder der Erziehung erleben. Der Held, der in jeder Menschenseele schlummert, wird wach und reift mit Entschlossenheit, bald schneller, bald langsamer zum echten ganzen Menschen in schöner Ebenmäßigkeit und Charaktergröße heran. Wirst du aber das Kind als minderwertig, oder gar als schlecht behandeln, dann wird es unfehlbar schlecht, ein Wunder ausgenommen."[4] Praktisch wird der Erzieher das Vertrauen zu seinem Zöglinge beispielsweise betätigen, wenn er von ihm in einer bestimmten Sache ein Geständnis haben will. In diesem Falle wäre es grundfalsch, ihm die Worte entgegenzurufen: Wehe dir, wenn du mich belügst! Die Wahrhaftigkeit kostet ja dem Knaben ohnehin eine große Selbstüberwindung. Er wird ihm also etwa sagen: „Ich will jetzt von dir keine Antwort haben, ich lasse dir Zeit, besinne dich, wie alles war; ich habe von dir eine zu gute Meinung, als daß du mir nicht die volle Wahrheit sagst." Ein solches Vorgehen flößt dem Untergebenen Vertrauen ein, weckt die Selbstachtung und veranlaßt ihn leicht zu einem offenen Geständnis. Hat der Erzieher einen Zögling tatsächlich auf einer Lüge ertappt, auch dann darf er ihm die Selbstachtung nicht nehmen, dann wird er an die guten Eigenschaften anknüpfen und ihm sagen: „Ich halte dich im innersten Kern für gut und edel, du bist kein Lügner; denn schon oft habe ich dich ehrlich und aufrichtig gefunden, wo andere vielleicht eine Lüge gesagt hätten; um so mehr habe ich mich gewundert, dich dieses Mal bei einer Unaufrichtigkeit zu treffen. Ich betrachte es nun aber als selbstverständlich, daß du nie wieder in diesen Fehler zurückfällst."

Diese Praxis des Vertrauens wird durch den Erfolg die beste und sicherste Probe erhalten. Zugleich darf sich der Erzieher dabei des tröstlichen Bewußtseins erfreuen, in den Fußtapfen des göttlichen Heilandes zu wandeln,

[1] **Weimer**, Weg zum Herzen des Schülers, S. 65.
[2] **Förster** a. a. O. S. 332.
[3] Englischer Dichter bei Schrörs a. a. O. S. 125.
[4] Linzer Quartalschrift a. a. O. S. 817.

des größten Pädagogen aller Zeiten, der wollte, daß man den glimmenden Docht nicht auslösche und das geknickte Rohr nicht breche.

* * *

Die Vollständigkeit würde es erfordern, noch einige Gedanken über Strafen bei der Erziehung, Körperpflege und Erholung auszuführen; aber das würde über den in dieser Zeitschrift zur Verfügung gestellten Raum hinausgehen, und darum mögen für dieses Mal die obigen Gedanken genügen.

Noch einmal sei betont, daß erzieherische Methode nicht zur Schablone werden darf, daß sie vielmehr getragen sein muß von der Liebe und zwar von der Liebe zu jedem einzelnen, die sich hinabläßt und in der Seele eines jeden liest. Der mehrfach zitierte Dr. Klug hat diesen Grundcharakter aller praktischen Pädagogik in gar schönen Worten ausgedrückt. Mögen diese darum den Schluß dieser Abhandlung bilden:

„Pädagogik, das ist Wissenschaft – aber Erziehung, das ist Kunst! Und wer nicht ein gut Stück künstlerischer Gestaltungskraft besitzt, der wird nie ein Erzieher werden, mag er auch alle Systeme und alle Namen und Werke und Jahreszahlen aus der Geschichte der Pädagogik auswendig hersagen können. Auch nicht die Statuten und der Prospekt eines Institutes machen es aus, sondern der Geist, der hinter den Buchstaben steht, um ihnen Leben einzuhauchen. Erzieher sein – das heißt hineinhorchen können in jugendliche Seelen, um ihren heimlichen Sehnsuchtsruf nach sicherer Führung zu vernehmen; das heißt mit klarer Zielerkenntnis und mit sicherer Hand wegmeißeln können, was noch entfernt werden muß, damit das Ideal zum Durchbruch komme. Erzieher sein – das heißt strafen können zu rechter Zeit mit einem Ernste, der den Schuldigen zur Erkenntnis seines Unrechts führt, und doch mit jener Güte, die dem Verirrten schon während der Strafe die goldne Brücke zur Rückkehr baut. Erzieher sein – das heißt ahnen können, wo irgendwo Stimmungen nicht guter Art sich verdichten wollen zur Möglichkeit einer Gefahr, und das ahnen können und zerstreuen können, noch bevor dem Zögling selbst klar geworden ist, daß hier die Hand des Erziehers eingegriffen hat. Erzieher sein – das heißt den geraden Weg seiner Grundsätze gehen und dabei jede Schmeichelei niedertreten, sobald sie sich regt, das heißt aus Mißerfolgen lernen und fremden Tadel verachten, wo immer er im Unrecht ist.

Erzieher sein – das heißt endlich eine große, starke und heilige Liebe haben zu einem Berufe, der voll Schwere ist und voll Verantwortung, reich an heimlicher Freude, arm an äußerem Dank. Es heißt jene Liebe haben, die ich nicht besser schildern kann, als mit jenen wundervollen, heiligen Worten, die da sagen: ‚Die Liebe ist langmütig und gütig, die Liebe beneidet nicht, sie prahlt nicht, sie bläht nicht auf, sie ist nicht verletzend, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht des Unrechts, sie freut sich der Wahrheit; sie erträgt alles, sie hat allen Glauben und alle Hoffnung, sie duldet alles‘."

„Und die Liebe hört nimmer auf."[1] – –

[1] Klug a. a. O. S. 28 ff.



Rubrizistische Vorschriften für die Kirche und Messe nach ägyptischen Quellen vom 3.–6. Jahrh.

Von Theodor Schermann in München.

Zu Origenes' Zeit gab es eine Reihe von Kultbräuchen, die bereits seit langer Zeit allgemein geübt waren, so daß er sie auf Christus und seine Jünger zurückführt.[1] Zu solchen eingebürgerten Riten zählt er das Kniebeugen beim Gebet, ferner nach Osten beten, den Abendmahls-[2] und Taufritus. Auch andere ägyptische Schriftsteller wie Dionysius und Athanasius von Alexandria verraten, daß manche liturgische Verrichtungen und Übungen beim Abendmahlsgottesdienste vorgeschrieben waren. Dazu besitzen wir eine Reihe ägyptischer Kirchenrechtssammlungen vom 3. Jahrh. ab, die bestimmte Vorschriften – Rubriken – überliefern. Heute würden wir sie in einem griechischen Typicon oder lateinischen Caeremoniale gesammelt denken.

In frühester Zeit war es wohl noch dem Liturgen überlassen, einzelne Manipulationen bei diesem oder jenem Gebete, das ihm meistens schon in geschriebener Form vorlag; zu verrichten. Je weiter wir zeitlich vorschreiten, um so bestimmter lauten die Vorschriften, welche den Dienst des Liturgen beherrschen. Die Zeit, in welcher mehrere Kultpersonen mitwirkten, – wohl schon vom 2. Jahrh. ab – brachte es mit sich, daß bestimmte Gebete und Ausrufe verschiedenen Hilfsliturgen zugewiesen, daß ihre Verrichtungen während der Liturgie genau präzisiert wurden, sogar ihre Stellung am Altare. Diese Entwicklung verlangte dann auch eigene Gewänder und Kleidungen für die Kultpersonen.[3] Mit der reicheren Ausgestaltung der liturgischen Handlungen und der strengeren Beobachtung der Arkandisziplin kam es, daß die Einteilung der Kirche in einzelne Räume vor sich ging, ja daß die Zahl und Richtung der Kirchentüren vorgeschrieben wurde.

Die Rubriken, welche sich in der sog. ägyptischen Kirchenordnung[4] für Handlungen innerhalb der Abendmahlsliturgie finden, sind noch sehr gering und beziehen sich zunächst auf Verrichtungen des Liturgen selbst und nur nebenbei auf diejenigen der helfenden Presbyter und Diakonen, wie bei der Kommunionausteilung mit mehreren Kelchen; dagegen werden die Gläubigen mit einigen Vorschriften bedacht, welche sich noch auf die Sitte, das Sakrament

[1] In Num. Hom. V 1 (Migne 12, 603 C): er betrachtet diese Riten als operta et velata, cum ita implemus ea et exequimur, et a magno pontifice atque eius filiis tradita et commendata suscepimus.

[2] Ebenda: sed et eucharistiae sive percipiendae sive eo ritu quo geritur explicandae, (das Wesen der Euch. zu begreifen oder seinen Ritus, womit sie vollbracht wird, zu erklären), vel eorum quae geruntur in baptismo verborum . . . . quis facile explicat rationem?

[3] Vgl. Alfr. J. Butler, The ancient coptic churches of Egypt. Oxford 1884. Vol. II. Über Altäre, Gefäße, Kircheneinrichtungen S. 262; 330 ff. Paulin Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pakhomien, Paris 1898.

[4] Ich benutze die Ausgaben von G. Horner, The Statuts of the Apostles or canones ecclesiastici, London 1904. Edm. Hauler, Didascaliae fragmenta Veronensia fasc. I, Leipzig 1900 lat. versio); F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum. Vol. II, Paderborn 1906. Ed. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wiss. Gesellschaft zu Straßb. 6) 1910, 29 ff. tritt für die Autorschaft Hippolyts von Rom ein; allein die Kirchenordnung war in Ägypten bereits im 3. Jahrhundert heimisch.

mit nach Hause nehmen zu dürfen, beziehen und später mit dem Aufhören dieser Übung wegfielen.

Eine nach Paragraphen geordnete Kirchenverfassung, wie die Kanones des Athanasius[1], sucht für die darin enthaltenen Vorschriften zumeist die Begründung aus dem Alten Testament. Mögen einige Partien von Athanasius (vielleicht aus der Zeit um 370) stammen, das ganze ist sicherlich nicht von ihm. Wir bekommen da nur vereinzelte liturgische Vorschriften zu Gesicht, da und dort zerstreut, welche daher keinen Einblick in den Gang der Liturgie gewähren. In dieser Beziehung treten ergänzend zur Seite die Kanones des Hippolyt,[2] welche unter einem bestimmten Aushängeschilde die liturgischen Richtungslinien weitervererbten und vermehrten, das „Testament unseres Herrn",[3] welches ein ganzes Rituale mit syrischem Einfluß für Ägypten darstellt. Zu ihnen gesellen sich zwei Nachträge zur ursprünglichen ägypt. KO, ein Zusatz in äthiopischer Sprache,[4] welcher alten syrischen Satzungen (syr. Didaskalie c. 12) in Ägypten Eingang verschaffte, und ein zweiter Anhang zur ägypt. KO, dessen syrische Herkunft ebenfalls unzweifelhaft ist; es ist der „Auszug aus dem achten Buche der apostolischen Konstitutionen in saïdischer Sprache".[5]

Diese sechs Quellenschriften aus dem 3. bis 5 Jahrh. waren die Norm für eine zweite Serie kirchenrechtlicher Schriften in liturgisch-rubrizistischer Beziehung, die dem 6. Jahrh. entstammen mag und noch später umgeformt oder unter einem anderen Titel ausgegeben wurde: sie betiteln sich die Kanones des Basilius,[6] Kanones des Klemens und Befehle der Väter, in der äthiopischen Sprache kommt ihnen das Buch „Senodos" gleich,[7] welches später in der Kirchenverfassung des abessinischen Königs Zar'a-Jacob mit den alten Vorschriften, besonders des „Testaments", verschmolzen und als Norm aufgestellt wurde.[8]

[1] W. Riedel und W. E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria. London 1904. In arab. und teilweise kopt. Sprache überliefert gehen die Canon. Athan. auf ein griech. Original zurück, das vor dem 6. Jahrh. längst existiert haben muß (introd p. X, XIV, XVI). Dieselben Verordnungen, die in den ägypt. Kanones der folgenden Kirchenordnungen gegeben sind, finden sich in dem Nomokanon Mihâ'il von Malig, ed. von Fr. Cöln, Oriens christian. VII 1907, 73 ff., über Brot und Wein, S. 79 Opfergaben, S. 77, 81 Vorschriften zur Kommunion.

[2] H. Achelis, Die Canones Hippolyti (T. u. U. VI. Bd. 4. Heft) 1891; neue deutsche Übersetzung von W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 193–230.

[3] Ign. Ephr. Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr., Moguntiae 1899.

[4] Ed v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen in Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissensch. Jahrg. 1906, I. Halbband, 151 ff. G. Horner, The statuts of the Apostles a. a. O. 1904, 185 ff.

[5] Joh. Leipoldt, Saidische Auszüge aus dem 8. Buche der apostol. Konstitutionen (T. u. U. N. F. XI. Bd. Heft 1b), Leipzig 1900; ebenfalls bei G. Horner, The Canons of the apostles 1904 nach der ägypt. KO in der kopt., arab. und äthiop. Version.

[6] Diese drei Kanonessammlungen sind arabisch überliefert, ins Deutsche übersetzt bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen usf. S. 231 (Kanones des Basilius); S. 165 (der Brief des Petrus oder die Kanones des Klemens); S. 187 (die Befehle der Väter, der Vorsteher, der Gebieter).

[7] Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S. 154.

[8] Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob (1434–1468) in Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1884, philos.-hist. Klasse, Abt. II.

Wenn wir nun im folgenden versuchen, die Rubriken[1] zusammenzustellen, so tun wir es nach sachlichen Gesichtspunkten. Die geschichtliche Ordnung tritt dadurch nicht in den Hintergrund, da nach der gegebenen Aufzählung der Quellen in historischer Folge die Datierung leicht ersichtlich ist, und so das Fortleben früherer Bestimmungen in den späteren kirchenrechtlichen Sammlungen sofort beobachtet werden kann.

Die Zusammenkunft zum Gottesdienste geschah an einem eigens dazu geschaffenen Ort. Zwar könne man, sagt Origenes, an jedem Orte beten,[2] allein es gebe einen besonders dazu passenden Ort *τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως*, wohin die Christen und ihre Engel kommen. Diesem Zusammenkommen gibt er den Terminus *συναθροίζεσθαι* oder *ἡ τῶν ἁγίων . . . ἐπὶ τὸ αὐτὸ . . . συνέλευσις*. Den Ort selbst nennt er *ἐκκλησία*.[3]

Dionysius von Alexandria[4] spricht aber auch von der Unmöglichkeit der Christen, zur Zeit der Verfolgungen ihre Zusammenkünfte zu halten und in ihre Zömeterien zu gehen. Die Form der ägyptischen Katakombenanlagen war besonders geeignet die Christen aufzunehmen, wenn sie nicht in ihre Kirchen gehen konnten, da bei ihrem Eingang ein großer freier Raum[5] geschaffen war.

Die Kirche bildete den Ort der *μετὰ τοῦ κυρίου συναγωγή*[6] und des *συνέρχεσθαι* und *εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτό*.[7]

Wir müssen zu dieser Zeit die Kirchen wohl noch als Saalkirchen uns vorstellen, in deren östlichem Teil der Altar (in der Apsis) war.

---

[1] Wichtige Ergänzungen bieten ägypt. Ostraca und Papyri, welche Diözesanvorschriften oder andere kirchenrechtliche Bestimmungen enthalten.

[2] Orig. de orat. 31, 5 (Koetschau 398, 14): *ἔχει δέ τι ἐπίχαρι εἰς ὠφέλειαν τόπος εὐχῆς, τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως, ὡς εἰκός, καὶ ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσμασι τῶν πιστευόντων . . .* Genes. 48, 16; Ps. 33, 8: *ὥστ' εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων*

[3] Orig. de orat. 31, 7 (Koetschau 400, 19, 20): *ἐπὶ τῆς τῶν ἁγίων καὶ εὐλαβέστερον ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐκκλησίᾳ γινομένων συνελεύσεως*. Cf. Clem. Alex. strom. VII, 5. Den Bau nennt man *ἁγία ἐκκλησία*, aber Klemens sagt weiter: *τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ*; strom. III, 18: *οἶκον δὲ κυριακόν*.

[4] ep. ad German. n. 4 (Feltoe S. 31, 17): zur Zeit der Verfolgung *οὐδαμῶς δὲ ἔξεσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισίν, ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι*.

[5] In einer solchen Katakombe ist bei einem Malbilde auch die Inschrift (saec. V–VI) angebracht: *τὰς εὐλογίας τοῦ χριστοῦ ἐσθίοντες*. Es wurden also wohl Agapen (?) dort abgehalten. Vgl. K. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie, Paderborn 1905, 387. Über Anlage ägypt. Katakomben s. ebenda S. 75, 134.

[6] Zur Zeit der dezischen Verfolgung: Dionys. Alex. ep. ad Germanum (Feltoe 32, 10): *ἀλλ' οὐδὲ τῆς αἰσθητῆς ἡμεῖς μετὰ τοῦ κυρίου συναγωγῆς ἀπέστημεν, ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν τῇ πόλει σπουδαιότερον συνεκρότουν ὡς συνών, ἀπὼν μὲν τῷ σώματι, ὡς εἶπεν, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι. Ἐν δὲ τῇ Κεφροῖ καὶ πολλὴ συνεδήμησεν ἡμῖν ἐκκλησία*.

[7] Orig. de orat. 31, 5, 7, Orig. in Ps. 2, 2 (Migne 12, 1099 C): *συνάγεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό*; (1104 A) *καὶ παραστάντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ συναχθέντες ἅμα*. Dionys. Alex. ad Basilidem epist. XIV 3 (Feltoe 104, 1 ff.): spricht von den Verheirateten, die sich des Umgangs enthalten sollen: *ὅτι γὰρ ἀπέχεσθαι προσήκον ἀλλήλων „ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσωσι τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὦσιν"* (cfr. 1 Kor. 7, 5). Clemens Alex. strom. VII, 6, 37 7, 8 (Stählin III, 23, 24–27) spricht von dem bei den Christen üblichen *θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον, τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην*.

Wohl in ähnlicher Weise wie in Syrien (syr. Didaskalie c. 12) war auch in Ägypten der Kirchenraum genau den Ständen entsprechend abgegrenzt, nicht bloß für die Angehörigen der Gemeinde selbst, sondern auch für Zureisende. Nach einigen Notizen haben wir es in der sog. apostol. KO (can. 29 – 30) und der sog. äthiop. KO „mit einer Zeit zu tun, da Platzmangel sich überall in den kleinen alten Versammlungsräumen geltend machte".[1]

Im 4. Jahrh. mußten natürlich größere Kirchen beschafft werden, über deren Einrichtung wir im Testament unseres Herrn[2] und in der darin abhängigen sog. arabischen Didaskalie unterrichtet werden.[3] Da das Testament auch koptisch und äthiopisch[4] überliefert und die arabische Didaskalie eine spätere Fortbildung davon ist, so dürfen wir diese Bestimmungen als für ganz Ägypten lange Zeit bestimmend denken.

Die ägyptische Eigenart[5] besteht in der Vorschrift, daß die Kirche drei Eingänge haben müsse, von West, Nord und Süd. Rechts vom Südtor ist das Diakonikum anzulegen, damit das Volk die Oblata sieht,[6] welche dargebracht werden. Am westlichen Teil ist das Photisterium. Da wo das Baptisterium mit der Kirche zusammenstößt, ist der Platz für die Katechumenen und Energumenen, „damit sie dort die Perikopen, Hymnen und Psalmen, die in der Kirche gesungen werden, hören können". Im Osten, in der Apsis ist das Kathisterium, in deren Mitte der Thron des Bischofs ist, zu welchem Stufen emporführen; rings um ihn, nach rechts und links, sitzen Presbyter und jene, die nach ihnen kommen. In der Mitte, vor dem Throne des Bischofs gegen Westen, sei der Altar. Die Kirche hat zwei Säulenreihen, so daß die Frauen in den äußeren Teilen rechts und links Platz hatten, die Männer in der Mitte. Der Ort für die Lesungen, Ambo, sei etwas vom Altare entfernt. Ein weiterer Raum, *χορβανᾶς* seu gazophylacium, sei beim Diakonikum, offenbar jener zur Aufbewahrung des Sakraments. Um den Altar und jenen Raum, in welchem Bischof und Presbyter sitzen, ist ein Vorhang[7] gezogen, der auf- und zurückgezogen werden

[1] Ed. v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen in Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. Jahrg. 1906, I. Halbband 156 Anm. S. 154 ff. teilt v. d. Goltz die Verordnungen im einzelnen mit und vergleicht sie mit syr. Didask. (ed. Achelis-Flemming S. 68 – 70) und der sog. ap. KO (lat. versio in Cod. Veronens., Hauler S. 42 – 43).

[2] Lib. I c. 19 (ed. Rahmani S. 23).

[3] Die arab. Didaskalie geht auf eine koptische Vorlage zurück, wie die Unterschrift in der arabischen Hs. im Mus Borgiano K – IV – 24 bestätigt. A. Baumstark, Oriens christian. III 1903, 201 – 208.

[4] Ediert von Th. Pell Platt 1834, aber nicht ganz erhalten. Die arab. Überlieferung ist nicht einheitlich; ich benutze F. X. Funks latein. Übersetzung, die er nach Dr. Danneckers deutscher Übers. fertigte; in Didascalia et Constitut. Apostol. Vol. II. Paderborn 1906, 124 ff. als cap. 35 (vgl. XXX f.).

[5] Vgl. K. M. Kaufmann, Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der christl. Ägypter. Ausgrabungen 1905 – 1907, Bd. I, Leipzig 1910.

[6] Die arab. Didask. liest hier: nicht sieht.

[7] Nach dem Testament (Rahmani S. 25) soll das Velum e bysso pura gefertigt sein, quoniam est immaculatum. Noch in den Can. Clement § 34 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen S. 173) heißt es, daß der Altarraum durch Vorhänge abgeschlossen ist, also ist die Ikonostase wohl noch unbekannt. Innerhalb des Altarraums durfte von den Liturgen nicht gesprochen werden, außer es waren Psalmen oder gehörte zur Liturgie. Can. Athanasii § 39 (ed. W. Riedel u. W. E. Crum 1904, 33).

kann;[1] ebenso soll das Baptisterium mit einem Vorhang abgeschlossen werden.

Das Diakonikum diente dazu, die Opfergaben in Empfang zu nehmen. Dort saß der Bischof mit dem ersten Diakon und den Lektoren, um die Namen der Spender aufzuschreiben oder ihre Intention. Der Lektor oder der Erzdiakon verlas sie beim Opfer, wenn die Kommemorationen trafen, so daß Bischof und Volk dafür beteten.

Um die Kirche gruppierten sich die Wohnungen des Bischofs (beim Atrium), der Priester und Diakonen (beim Baptisterium), der Witwen und Diakonissen, und das Hospitium.

In der Kirche, am Altare, und besonders bei der Verlesung der Perikopen, sollen Lichter brennen.[2]

Während noch Origenes[3] erwähnt, daß die Altäre pretioso Christi sanguine konsekriert werden, sprechen die[4] allerdings um vier Jahrhundert jüngeren Kanones des Klemens schon von Kirch- und Altarweihe, welche beide mit dem *μύρον* gesalbt werden müssen, „damit sie würdig werden, daß man darauf die Herrlichkeit des Herrn heilige". Ist die Altarweihe vollzogen,[5] so sollen „sich der Oberpriester und alle Diakonen versammeln, damit es eine feierliche Handlung (offenbar die Abendmahlsliturgie) und eine Freude sei. Es soll an den Sonn- und Festtagen sein, und auf dem Altare soll das Evangelium Johannes des Theologen verlesen werden". In jeder Kirche sollen sogar zwei Altäre sein, ein beweglicher, der von einem Ort zum anderen getragen werden kann, und ein unbeweglicher, der nicht abgebrochen werden darf.

Mit dem Aufkommen der Arkandisziplin mochte auch die Übung in Zusammenhang stehen, daß vor dem Altare Vorhänge waren, welche bei bestimmten Teilen der Abendmahlsliturgie vor- und zurückgezogen wurden. Über die Symbolik gibt Origenes einigen Aufschluß, trotzdem es nicht sicher ist, ob er nicht allein das jüdische Heiligste[6] meinte. Es wäre wohl denkbar, daß auch in späteren Zeiten manch christliche Kultgebräuche nach den alttestamentlichen Vorschriften geformt wurden, vielleicht sogar unter dem Einflusse origenistischer Exegese, welche ihnen einen christlichen Inhalt gab.

[1] Vgl. Felix Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Aus dem Nachlaß herausgegeben von E. Krebs, Herder 1908. K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griech. Kirche, Archiv für Religionswissenschaft IX, 1 06, 365 ff. datiert die in der byzant. Kirche statt des Vorhangs aufgekommene Sitte der Bilderwand mit der Türe und dem Vorhang in die Zeit Justinians c. 530 und charakterisiert die Wand als Übernahme des Proszeniums des griech. Theaters.

[2] Testament I 19: Sint omnia loca illuminata tum propter figuram, tum propter lectionem; vgl. Can. Basil. can. 54 (Riedel S. 263), wo das Lichteranzünden auf dem Altare als Zeitpunkt gefaßt wird, vor dem Priester und Diakon nicht Wein trinken darf.

[3] Hom. in Iesu Nave II n. 1; der Altar ward geschmückt: Orig. hom. in Iesu Nave X n. 3.

[4] Can. Clem. § 27 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen 171 f.).

[5] Can. Clem. 29 (Riedel 172). Vgl. Dion. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.–7. Jahrh., München 1909, 62 ff.

[6] Der Altar hieß *τράπεζα κυρίου* (1 Kor. 10, 21): Origenes c. Cels. VIII 18, 19 spricht im Gegensatz zu den heidnischen *ναούς* und *βωμοί* von den christlichen *βωμοί* in übertragenem Sinne, d. i. von den christlichen Seelen, die nicht von den Dämonen in Besitz genommen werden dürfen. Athanasius u. a. Ägypter nennen den Altar öfters *ἡ ἁγία τράπεζα*, s. Brightman, Liturgies Eastern 506; vgl. K. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie 1905, 176.

So kann auch die Verhüllung des Altares zu gewissen liturgischen Akten durch Vorhänge auf Num. 4, 18[1] zurückgeführt werden, wo verboten ist, daß das Volk sich dem Allerheiligsten naht — sancta sanctorum —, quae interiecto a sanctis velamine dirimuntur. Origenes legt auch diese Stelle unter Anspielung auf Teile christlicher Liturgie metaphorisch aus.

Jüngere Kanones befassen sich mit der Reinigung des hl. Ortes.[2]

Weitere Vorschriften betreffen die **Liturgen.**

In der alexandrinischen Kirche war die Abstufung der Kleriker in *ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* zur Zeit des Klemens[3] und Origenes altgewohnt. Die ersteren zwei Gruppen hatten den Vorsitz unter den Gläubigen und daher einen eigenen Platz in der Kirche.[4]

Als erster Liturge ist nach Origenes[5] Christus zu betrachten, kraft dessen Vollmacht die anderen sacerdotes ihr Amt ausüben, was schon Apg. 3, 2 mit „*λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ*" ausgedrückt ist.[6]

Beim Abendmahlsgottesdienst war ein Priester tätig; waren mehrere am Orte, zugleich Diakonen und Lektoren, so umstanden sie den Altar.[7] Bei der Bischofsweihe, wo ein größerer Andrang von Bischöfen und Priestern vor-

[1] In Num. hom. V 1 (Migne 12. 602 B): intellige ergo prius ipsam collocationem tabernaculi testimonii, intellige et sancta sanctorum, quae dirimuntur, quae inspici non licet ab ullo hominum, nisi a sacerdotibus solis. Der geistige Sinn gipfelt aber nach Origenes darin (602 D): ergo talis est, huic soli revelata patet arca testamenti, hic videt urnam intra se habentem manna, hic considerat et intelligit propitiatorium. Hic intuetur et cherubim utrumque et mensam sanctam et candelabrum luminis, et altare incensi. Iste haec considerat et intelligit spiritualiter, id est, qui verbo Dei et sapientiae mysteriis operam dat, et Dei soli in sanctis vacat. Über das Wertvolle dieser Vorschriften und deren metaphorische Auslegung s. Migne 12. 603 A B.

[2] Riedel a. a. O. S. 219. Der Staub soll „in das Wasser eines brausenden Flusses geworfen werden".

[3] Strom. VI 8: *αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων.* strom. VII 1 die *πρεσβύτεροι* bilden die höhere Stufe, die *διάκονοι* die dienende. Orig. in Mt. tom. XV 26; tom. XVI 22: *οἱ δὲ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι*; ep. ad Roman. l. II c. 2; l. VIII c. 10 (Jeder an seinen Ort, Klerus und Volk).

[4] Orig. in Iesu Nave hom. XI 5: quicumque sacerdotali religione et sanctitate vivunt, non solum ii qui sedere videntur in consessu sacerdotali; cf. in cantic. cantic. hom. II; in Ierem. XI 3; in Ezech. hom. X 1.

[5] In Levit. hom. VI 2 (Migne 12. 468 D): est quidem unus pontifex magnus Dominus noster Iesus Christus, sed ille non solum sacerdos, sed et sacerdotum sacerdos est, et non solum pontifex, sed pontificum pontifex, nec sacerdotum princeps, sed princeps principum sacerdotum. In Levit. hom. V 12 (Migne 12, 466 B): Wo das Priestertum Christi im Jenseits geschildert wird (als *ἀρχιερεύς*). In Levit. VII 28 sieht Orig. die Katechumenen dargestellt, welche ihr pectusculum und brachium den Priestern darbieten sollen (d. h. die guten Werke), quae est aeterna portio sacerdotibus data, in qua dignos nos facere dignetur, ut per cordis puritatem et operum probitatem in divino sacrificio habere participium mereamur per aeternum pontificem Dominum et salvatorem nostrum I. Chr., per quem est Deo Patri cum Spiritu sancto gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

[6] Dionys. Alex. ep. ad Basilidem (ep. XIV 4) (Feltoe 105, 7). Am Schlusse des Briefes: *ἐρρῶσθαί σε, ἀγαπητὲ υἱέ μου, ἐν εἰρήνῃ „λειτουργοῦντα τῷ κυρίῳ"* (Act. 3, 2) *εὔχομαι.*

[7] Orig. in Num. hom. XI 2 (Migne 12, 644 B): et sicut hoc dignum et decens est . . .. ut is qui Deum colit et ingreditur ecclesiam Dei, qui scit sacerdotes et ministros assistere altari, et aut verbo Dei aut ministerio ecclesiae deservire, de fructibus terrae, quos dat Deus solem suum producendo et pluvias suas ministrando, non offerat primitias sacerdotibus.

kam, standen auch diese,[1] manche Gebete mitsprechend, um den Altar oder hatten ihre Sitze im Umkreis der Apsis. Bei der Tauffeierlichkeit und der darauf folgenden Abendmahlsliturgie wurden etwa anwesende Presbyter und Diakonen bei der Kommunionspendung zur Darreichung der Kelche mit Milch und Honig und eines Weinkelches herangezogen.

In der apostol. KO ist dann noch vom Lektor[2] die Rede, der „bei den Zusammenkünften am Herrntage der erste in der Versammlung sein müsse, von deutlichem Vortrag und fähig zu klarer Darlegung, eingedenk, daß er den Platz eines Evangelisten verwaltet".

Zugleich wird den Frauen die aktive Beteiligung an der Liturgie untersagt: „denn als der Lehrer das Brot und den Becher forderte und sie segnete mit den Worten: ‚Das ist mein Leib und das Blut', so gestattete er diesen (den Frauen) nicht, sich mit uns zusammenzustellen".[3]

Im 4. Jahrh. werden die Vorschriften über Zahl und Verrichtungen der Liturgen detaillierter.

Mochte der Gottesdienst an einem Werktage in einem Martyrion bei Anwesenheit einer kleinen Gemeinde sein,[4] wobei der Priester ein kleines Dankgebet sprach, das er auswendig wußte, oder mochte es der feierliche sonntägliche in einer „katholischen Kirche" und „bei hohen Gebeten" sein; es mußten jedenfalls immer zwei Kleriker anwesend sein, der Bischof oder Priester und ein Diakon;[5] bei der feierlichen Gelegenheit[6] assistieren dem Bischof Presbyter, Diakonen, Anagnosten, Psallisten, Subdiakonen und Türhüter.

Um mit der letzten Klasse zu beginnen, so schärfen schon die Can. Athan. § 13 und 25[7] ein, daß sie jeden Tag an den äußeren Türen stehen, auf die Türe des Heiligtums achten, für die Unterhaltung[8] des Lichtes des Heiligtums sorgen müssen, das vom Abend bis zum Morgen (Exod. 27, 20. 21) brennen soll. In der Karwoche war ihr Dienst schwieriger, wohl wegen des großen Volksandrangs. Konnte er da seinen Dienst an den äußeren Türen nicht selbst betätigen, so mußten ihm die Diakonen helfen.[9]

[1] Ägypt. KO laterc. 69 (ed. Hauler 106, 27): illi vero offerant diacones oblationem, quique imponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratias agens (Bischofsmesse); laterc. 74 (ed. Hauler 112, 3) (Neophytenmesse): et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem etc.

[2] c. 19. 3 f. Ad. Harnack, Die Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung (T. u. U. II, 4. 5), Leipzig 1886, 17; Edm. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. fasc. I. Leipzig 1900, 92 f.; ebenso in den oriental. Übersetzungen dieser KO s. G. Horner, The statuts of the Apostles or canones ecclesiastici. London 1904, 134 (äthiop. Text, statute 15); S. 241 (arab. Text, stat. 14); S. 303 (sahid. Text, stat. 19).

[3] Apostol. KO c. 26, 1 (Harnack a. a. O. S. 28; Hauler a. a. O. S. 98).

[4] Can. Basil. 97 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S. 274). Über den Unterschied zwischen Martyrion und der „großen Kirche" in einer Ortschaft, s. Jos. Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 90 ff. und Tafel IV—V nach Seidenstoffen.

[5] Die Befehle der Väter § 19 (Riedel S. 192).

[6] Can. Hippol. 37 (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S. 224; H. Achelis a. a. O. S. 118).

[7] Ed. W. Riedel und W. E. Crum 1904, 24. 30.

[8] Vgl. ostrac. 45 (W. E. Crum, The coptic ostraca, London 1902, 11), wo gewisse Kleriker für die sorgfältige Verrichtung ihres Dienstes an der Menaskirche garantieren, sowohl was Achtgeben auf die Lampen als ihre Pflichten bei der *θυσία* anlangt. In ostr. 41 (S. 11) verpflichten sich Vater und Sohn, in der Kirche abwechslungsweise zu schlafen und auf die Lampen tagsüber zu achten.

[9] Can. Athan. § 57 (ed. W. Riedel und W. E. Crum S. 38).

Die Subdiakonen[1] mußten ebenfalls auf die Kirche und die Ordnung achtgeben.

Der Lektor[2] hatte während der Liturgie die Perikopen zu lesen; er soll nur katholische[3] (kanonische) Bücher, keine apokryphen vorlesen. Ebenso sollen die Psallisten[4] nur aus dem Buch der Psalmen singen und keine anderen Gesänge (wie die des Meletius) vortragen. Den Dienst der Psallisten versahen auch die Lektoren.[5]

Die Diakonen hatten bestimmte Handlungen zu verrichten und Gebete zu sprechen. Hauptsächlich oblag ihnen die Fernhaltung von Fliegen und Ungeziefer mit Wedeln[6] und Fächern, und zwar während der ganzen Anaphora.[7] Die Gebete des Diakon während der Liturgie hat das Testament[8] bereits ganz zusammengestellt. Dieses Kapitel fehlt aber in der koptisch-arabischen Version, so daß wir nicht sicher entscheiden können, ob es eine Eigentümlichkeit des Syrers ist oder bereits in der griechischen Grundschrift stand.

In der alexandrinischen Kirche durfte seit den Wirren des Arius kein Presbyter mehr predigen.[9]

Öfters[10] zählen die Can. Athan.[11] kirchliche Gefäße auf, und die „Befehle der Väter"[12] verbieten, Kelche und andere hl. Gefäße zu etwas

[1] Can. Athan. § 11 (S. 23).

[2] Can. Athan. § 11, 18, 35, 57 f. (S. 23, 28, 32, 39). Der Lektor erhielt keine Weihe, sondern nur die Übergabe des Buches: Testam. I 45 (Rahmani 105). „Die Anagnosten sollen an dem Leseorte stehen und gegenseitig abwechseln, bis die ganze Gemeinde versammelt ist." S. Can. Hippol. can. 37 (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen a. a. O. S. 224). Harnack, T. u. U. II, 4 (1886), S. 18.

[3] Cfr. Can. Laodic 59: Festbrief des Athanas. 39 (s. die Bemerkung in der Ausgabe von Riedel und Crum S. 23 A. 31).

[4] Can. Athan. § 12, 18, 59 (ed. W. Riedel und W. E. Crum S. 24, 28, 39). In Alexandria konnten auch Katechumenen *ἀναγνῶσται καὶ ὑποβολεῖς* sein s. Sokrates, H. e. V 22 (Migne, P. gr. 67, 636); zu *ὑποβολεύς* s. Migne 67, 636 C.

[5] Can. Athan. § 78 (S. 48 f); danach sollen die Lektoren singen und Psalmen rezitieren. Die Psalmisten wurden gesegnet und dadurch zu ihrem Amt bestimmt: Can. Basil. § 48 (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S. 261).

[6] Can. Athan § 39 (S. 33); die Ausdrücke des arab. Textes sind nicht ganz klar, s. Riedel und Crum S. 55; vgl. Can. Hippol. can. 29 (Riedel S. 218 f.; Achelis S. 120 f). Andere Verrichtungen waren danach (Can. Hippol.) für die Diakonen, bei Austeilung der Mysterien achtzugeben, daß nichts auf die Erde fällt; innerhalb des Altarraumes Stillschweigen zu beobachten oder zu psallieren.

[7] In den Gesuchen der Kleriker zur Weihe zum Diakon verspricht der Petent *προσέχειν θυσιαστηρίῳ*, was neben dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes und die *ἐντολαί* des Bischofs als die wichtigste Pflicht erscheint: solche Bittschriften sind erhalten auf Ostraca, s. W. E. Crum, The Coptic ostraca. London 1902, S. 10, 11 ostraca 32, 36, 38.

[8] Lib. I c. 35 (Rahmani S. 83, 172 f.).

[9] Sokrates, H. e. V 22, Migne, P. gr. 67, 640 B.

[10] In einem Papyrus saec. V–VI (Bodl. Ms. gr. th. d. 2 [P]). s. Grenfell und Hunt, Greek Papyri series II. Oxford 1897, (nr. 111) S. 160 f., ist das Inventar einer Kirche des Abba Psoius angegeben, darunter drei silberne Kelche, eine *μάχαιρα* (die sog. hl. Lanze), eine silberne Patene, zwei *καταπετάσματα*, ein silberner Stab, ein Altar aus Erz usf. S. H. Leclercq in *Διδασκαλεῖον* I. Turino 1912.

[11] Can. Athan. § 6 (ed. W. Riedel und W. E. Crum S. 41). Die Kleriker hatten die Pflicht, die Gefäße zu bewachen. Athan. apol. c. Arian. 11. 12, siehe Brightman a. a. O. S. 506.

[12] c. 18 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S. 192).

Profanem zu gebrauchen; einigemal erfährt man noch von einem Weihrauchgefäß.[1]

Origenes[2] handelt zwar an der Hand der alttestamentlichen Vorschriften auch über die priesterlichen Gewänder (Lev. 7 und 8), ohne daraus irgendwelche Analogien für dergleichen in der christlichen Liturgie zu machen, vielmehr erklärt er die indumenta allegorisch; und doch scheint man später wenigstens, was die Namen anbelangt, auf die alttestamentlichen Vorbilder zurückgegangen zu sein.

Daß die Gewänder der Liturgen eine weiße Farbe,[3] also keine bunte, haben sollen, gemascht und bis auf die Knöchel reichend, ist in einer Reihe von Kanones ausgesprochen. Sie sollen im Vorzimmer des Heiligtums (Diakonikum oder Gazophylakium) aufbewahrt werden, wenn aber die Zeit der Opfer naht, im Sanktuarium aufgehängt. Auf Grund der Auslegung[4] von Exod. 3, 5: „denn der Ort, wo du stehst, ist geheiligt", verbieten die Can. Basil. 96 innerhalb des Chores Schuhe anzuziehen.

Als Opfergaben wurden zunächst jene Elemente dargebracht, welche zur eucharistischen Feier verwendet wurden, und über deren Beschaffenheit wir daher besondere Vorschriften haben.[5] Daneben brachte das Volk auch andere Gaben zum Unterhalt der Kleriker und Armen dar,[6] die zur Verteilung gelangten.

Diese Gaben wurden zu Beginn der Gläubigenmesse hereingebracht und auf den Altar gelegt, nebst anderen Oblationen, welche zu Eulogien verwendet wurden; was Fett oder Fleisch war, galt als ausgeschlossen.[7]

[1] Can. Athan. § 106 (Riedel und Crum S. 68). Danach soll morgens und abends ein Rauchopfer dargebracht werden während der Liturgie zu der Evangelienverlesung. Die Funktion ist dem Erzdiakon zugeschrieben. Nach den Can. Clem. § 26 (Riedel S. 171) soll man Laban (Mt. 2, 11) darbringen, weil diesen besten Weihrauch die Magier darbrachten. Die Symbolik nach Orig. in lib. iud. hom. 3, 2; in Num. hom. 23, 3 ut ascendat oratio nostra sicut incensum in conspectu eius mane; in Levit hom. 4. 9. E. G. Cutb. F. Atchley, A history of the use of incense in divine worshipp (Alcuin club collections XIII), London 1909, der die Benutzung von Weihrauch einer Neueinführung jüdischer Gebräuche im 6. Jahrh. zuschreibt, s. Revue bénédict. XXVIII 1911, 120 f.

[2] In Levit. hom. VI (Migne 12, 469, 470 A). Vgl. dazu J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient 1907 und Jos. Wilpert, Beiträge zur christl. Archäologie in Röm. Quartalschr. 1910, 1. und 2. Heft.

[3] Can. Athan. § 28 (ed. W. Riedel und W. E. Crum S. 31). Can. Hippol. can. 37 (H. Achelis a. a. O. 1891, 118; Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S. 224). Can. Basil. 96 (Riedel S. 273). Can. Clem. § 37 (Riedel S. 174). Die Albe hieß: *στιχάρια λινᾶ* und *χιτώνια λινᾶ*. s. Sozomenus, Brightman, Liturgies S. 506.

[4] Riedel S. 273.

[5] Sie galten daher als *ἄρτος τῆς προθέσεως*. Orig. in Levit. XIII 3: erunt panes in commemorationem appositi domino; Levit. XXIV 7 (LXX *ἔσονται οἱ ἄρτοι εἰς ἀνάμνησιν προκείμενοι τῷ κυρίῳ*): Christus ist das gleiche *ἄρτος τῆς προθέσεως*. Den Diakonen oblag die Bereitung der oblata: Can. Basil. 98 (Riedel S. 275). Vgl. dazu besonders: Al. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrh. (Forsch. zur christl. Literatur u. Dogmengesch. III. Bd. 4. Heft), Mainz 1903, S. 56–66 (Klem. v. Alex.), S. 66–85 (Origenes).

[6] Orig. in Proverb. III 9: *ἀπὸ παντὸς γεννήματος* für *ἐκκλησίας καὶ πένησι*. Cfr. in Isa. hom. VII 3.

[7] Can. Clem. can. 25 (Riedel S. 170); danach sollten alle Gaben mit Wasser zuvor besprengt werden, da der Herr sagte (Joh. 4, 14): „Ich bin das Wasser des Lebens." Was den Wein für die Eulogien betraf, so wurde er in ein eigens dafür hergerichtetes Gefäß geschüttet: Can. Athan. § 107 (ed. W. Riedel und W. E. Crum S. 59).

Über die Eigenart des **Brotes**, das zur Eucharistie verwendet wurde, erhalten wir bei Klemens wie Origenes Aufschluß. Der gewöhnliche Terminus war meist einfachhin *ἄρτος* (*εὐχαριστίας* oder *τοῦ κυρίου*).[1] Von Klemens aber erfahren wir, daß es aus Weizenmehl gebacken war. In seiner Auslegung des Brotes,[2] das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben verleiht (Joh. 6, 32 f. 51), denkt er sofort an Christus als eucharistische Speise und nennt es *σάρκα ὡς ἀνισταμένην*. Das tertium comparationis liegt für ihn aber schon in der natürlichen Beschaffenheit des gebackenen zum kirchlichen Mahle verwendeten Brotes, das aus Weizen besteht. Dieser selbst entstehe aus einem Verwesungsprozeß der Saat, so daß er zum zweitenmal durch Feuer (d. h. im Backofen) aufersteht.[3] Auch Origenes bezeugt denselben Brauch, wenn er das Brot mit dem *λόγος χριστοῦ* identifiziert, der von jenem Weizen gemacht ist, welcher in die Erde fiel und reiche Frucht brachte.[4]

Das **Weizenbrot** war wohl ungesäuert; denn Klemens[5] und Origenes[6] lassen die Passahfeier am Tage der ungesäuerten vollzogen sein, so daß wir vermuten, daß die Praxis der alexandrinischen Kirche mit der Übung jenes Tages im Einklang stand.

Die Anzahl der zum Sakrament bestimmten Brote war verschieden, je nach der Anzahl der Kommunizierenden. Nach dem Testament[7] aber soll der Bischof am Sabbat drei Brote in symbolum Trinitatis darbringen; am Sonntag deren vier in typum evangelii.

Beim Brote mußte darauf geachtet werden, daß es nicht vom Tage zuvor, daß es weiß und fehlerlos war.[8]

In can. 99 Basil.[9] findet sich schon der erste Ansatz zur Ausgestaltung des Brotbrechungsaktes. War nur **ein** Priester da, so vollzog er allein diesen

[1] Z. B. Orig. in Mt. tom. XI 4 und in Mt. com. series 79 und öfters, s. Al. **Scheiwiler** a. a. O. S. 77 f.

[2] Paedag. I 6, 46, 3 (Stählin I 117, 28 ff.). Hier macht Klemens ein Wortspiel mit *ὁ πυρός* (der Weizen) und *διὰ πυρός*.

[3] Ähnlich Orig. select. in Exod. (Migne 12, 284 D): die eucharistische Speise ist nicht *ὠμά* (ungekocht), *ἀλλ' ὀπτὰ πυρί* (im Feuer gebacken). Cfr. in Num. hom. V 1 (Migne 12, 603 B): de farinae azymis praecipiebat (Christus) agi diem festum; in Ezech. hom. VI 10 (Migne 13, 718 B): exegesiert er Ezech. 16, 13: similam et mel et oleum manducasti (für die Kommunion der Neophyten). Das Brot sei nicht farina, auch nicht hordeaceus panis (Gerstenbrot), sondern simila (aus Semmelmehl).

[4] In Matth. comment. series 85 (Migne 13, 1734 C): sic et panis est verbum Christi factum de tritico illo, quod cadens in terram multum reddidit fructum.

[5] In der Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* (Stählin III 216, 30): Der Herr belehrte seine Jünger am 13. Nisan über das Geheimnisvolle des Typus: *ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο.* K. G. **Goetz**, Das Abendmahl in seiner . . . Entwicklung (1. Aufl.) S. 203 mißt dieser Aussage besondere Bedeutung zu.

[6] Orig. in Num. hom XI 1 (Migne 12, 642 B) identifiziert *ἄζυμα τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* mit 1 Kor. 5, 8 in azymis sinceritatis et veritatis; in Mt comment. series 79 (Migne 13, 1728) una eademque dies . . . Paschae . . . (Mt. 26, 17 ff.; Mk 14, 12 ff.), quando oportebat tollere fermentum vetus et azyma manducare cum carnibus agni. Et dies quidem Paschae una erat, azymorum autem septem, connumerata videlicet die Paschae cum ceteris sex (1729 A).

[7] Lib. I c. 23 (Rahmani S. 35).

[8] Can. Athan. § 107 (**Riedel** und **Crum** S. 69); Can. Basil. 98 (**Riedel** 275): Das Brot mußte diese Eigenschaften haben, weil es das Osterlamm darstellt; Can. Clem. can. 25 (**Riedel** 170).

[9] Riedel S. 276.

Akt, hatte er Diakonen zur Verfügung, so zerteilte das Brot der Diakon, welcher rechts vom Priester stand, der das Brot bekreuzt. Der Priester nimmt das Brot in die Hand, bekreuzt es und spricht ein Gebet, das beginnt: „Als unser Herr kam, um das große wundersame Mysterium zu vollenden", und bei den Worten „welches gebrochen wurde", bricht er es in Teile. Neben diesem Brot, das zur Verwendung in der Liturgie bestimmt war, wurden noch andere aufgespart, welche offenbar als Eulogien an die anwesenden Gläubigen verteilt wurden. Je nach der Anzahl derselben wurden drei Brote „entsprechend der heiligen Dreiheit" genommen; waren es nur wenige Anwesende, so genügte ein Brot „entsprechend der einen Gottheit".

Der Kelch, der zum Trinken bei der Kommunion gereicht wurde, war ein Abbild des von Melchisedech geopferten, . . . *Μελχισεδὲκ*[1] . . . *ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας*. Der Wein, der aber zur Eucharistie gebraucht wurde,[2] war gemischt mit Wasser, gemäß Proverbia 9, 5. 6 *καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν*.[3]

Dennoch gab es Häresien, welche sowohl beim Darbringungsakt gegen die Vorschrift der Kirche und der Schrift nur Brot und Wasser darbrachten und andere, welche sogar nur bloßes Wasser zum Abendmahlsgebrauche weihten.[4]

Eine andere Richtung vertrat die Ansicht, daß der Herr unvermischten Wein reichte, welcher auch Origenes huldigte.[5] Dennoch dürfen wir annehmen, daß die Praxis der alexandrinischen Kirche in der Mischung des Wein-Bechers mit Wasser bestand. Nach der Symbolik, welche Klemens[6] der Mischung des Wassers und Weines gab, und welche er ausdrücklich auf eine Anordnung des Herrn selbst zurückführte, ist das Wasser der gewöhnliche Trunk zum Durststillen, wie es ja (Exod. 17, 6; Num. 20, 11; Deut. 8, 15) den Juden in der Wüste gespendet wurde; als *ποτὸν σωφροσύνης* oder *τῆς σωφροσύνης τὸ φάρμακον*.[7] Der heilige Weinstock ließ die prophetische Traube hervorsprossen, ein Zeichen für jene, welche zur Ruhe aus der unstäten Wanderung erzogen wurden, die große Weintraube, *ὁ λόγος, ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβείς;* denn der Logos wollte selbst, daß das Blut der Weintraube mit Wasser

[1] Clem. strom. IV 25, 161, 3 (Stählin II 319, 25): Genes. 14, 18; cfr. Hebr. 7, 1; s. **Scheiwiler** a. a. O. 56 ff.

[2] Taufmesse der ägypt. KO laterc. 74 (ed. Hauler 112): calicem vino mixtum: allerdings könnte dies auch der speziell bei der Taufmesse für die Neophyten bestimmte Weinkelch sein.

[3] Orig. c. Cels. III 54 (Koetschau I 249, 24): Proverb. 9, 5. 6: „*ἔλθετε, φάγετε τὸν ἐμὸν ἄρτον καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν, ἀπολείπετε ἀφροσύνην, ἵνα ζήσητε, καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν*", zitiert denselben Vers: in Ierem. 13. 12–17 hom. XII (ed. E. Klostermann 1901, 87, Zeile 29 f.).

[4] Strom. I 19, 96, 1 (Stählin II 61, 27) (nach Proverb. 9, 12. 16. 17. 18): Klemens spricht von den Enkratiten, *ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφορὰν μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων αἱρέσεων* . . ., *ἐμφανῶς ταττούσης τῆς γραφῆς* . . ., und andere: *εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν*, Paedag. II 2, 32, 2 (Stählin I 175, 31 f.; 176, 13).

[5] Hom. XII in Ierem. 13, 12–17 (ed. E. **Klostermann** 1901, 87, Zeile 29 f.): *ἴδε δέ μοι καὶ τὸν σωτῆρα πρὸς τὸ πάσχα ἀναβαίνοντα* . . . *καὶ ἑορτάζοντα μετὰ τῶν μαθητῶν καὶ διδόντα αὐτοῖς ποτήριον, περὶ οὗ γέγραπται, οὐχ ὅτι ἐκέρασεν· ὁ Ἰησοῦς γὰρ εὐφραίνων τοὺς μαθητὰς ἀκράτῳ εὐφραίνει καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε· πίετε κτλ.*

[6] Paedag. II 19, 1 f. (Stählin I 167, 20 ff.).

[7] Paedag. II 20, 2.

gemischt wird, wie auch sein Blut zum Heile sich vermengt (*σωτηρίᾳ κίρναται*). Klemens erklärt dabei das Wasser als ein Symbol des Verhältnisses des Geistes zum Menschen: *ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα.*

Einen natürlichen Grund für die Mischung von Wasser und Wein gibt Klemens[1] an, indem er beide Geschöpfe Gottes nennt, und weil die Mischung beider deshalb (*ταύτῃ*) zur Gesundheit dient, weil das Leben aus Nötigem und Nützlichem zusammengesetzt ist.

Daher wurde die Vorschrift immer wiederholt: „Der Wein sei mit Wasser gemischt“.[2] Der Prozentsatz der Mischung war genau bestimmt. Nach den Kanones Basilii[3] durfte in den eucharistischen Kelch nicht mehr als 1/3 Wasser geschüttet werden. Die Beimengung von Wasser zu Wein wird hier auf 1 Joh. 5, 6 zurückgeführt und symbolisch dadurch erklärt, daß aus der Seite Christi bei ihrer Durchbohrung Blut und Wasser hervorquoll. Es wurden aber auch mehrere Gefäße am Ort der Zubereitung offenbar für etwaige Kommunikanten aufgestellt. Über jeden einzelnen Becher soll ein Kreuz gemacht werden, „gleich dem Kreuze, auf welchem der Leib gekreuzigt wurde“.[4] Der Kelch darf nicht bis oben gefüllt werden, damit nichts davon verschüttet wird.

Den größten Teil der Vorschriften nehmen jene ein, welche sich auf die Haltung vor oder während der Kommunion beziehen. In der ägypt. KO c. 58–60[5] scheint noch auf die Sitte Bezug genommen zu sein, daß die Gläubigen die Kommunion mit nach Hause nehmen durften, und zwar unter beiderlei Gestalten; denn es wäre sonst nicht möglich, daß die Mahnung an die Gläubigen in der allgemeinen Form gerichtet werden müßte, sie sollten darauf achten, daß nicht etwa ein Ungläubiger oder eine Maus oder ein anderes Tier etwas davon frißt und daran zugrunde geht. Auch etwas vom geweihten Kelche, der quasi antitypus sanguinis Christi ist, haben sie mitbekommen; von ihm darf nichts verschüttet werden, damit es kein fremder Gott auflecke, und Gott dem Schuldigen nicht zürnt, als ob er nachlässig damit umgehe und des Blutes Christi schuldig sei, als ein solcher, welcher den Preis verschmäht, mit dem er erkauft ist.[6]

[1] Paedag. II 2, 23, 3 (Stählin I 170, 10 f.).

[2] Testam. lib. II c. 10 (Rahmani S. 133 ad significandum sanguinem et aquam lavacri).

[3] Ebenso in der Vorschrift eines Ostracons, s. W. E. Crum, The coptic ostraca. London 1902: ostr. 74 (S. 14), drei Teile Wein und ein Teil Wasser. Cfr. Cöln, Der Nomokanon Michaels von Malig in Oriens christian. 1907, VII 73 ff.

[4] Riedel S. 27 ff. Der Text scheint in den can. 99–100 nach der einen Hs., die Riedel zugrunde legte, Unverständliches zu bieten.

[5] G. Horner, The statuts of the apostles or canones ecclesiastici. London 1904, 326 (kopt. Version); S. 180 aethiop. stat. 44. 45; F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum. vol. II. Paderborn 1906, 115 f.; Edm. Hauler, Didascaliae fragm. Veronensia fasc. I 1900, 177 (latein. versio, latere. 77. Zeile 31 f.). Nach den Can. Athan. § 78 (W. Riedel und Crum S. 48 f.) durfte man von dem Sakramente nichts von heute auf morgen übrig lassen. Dieselbe Mahnung richtet schon Orig. in Levit. hom. V 3 an die Gläubigen.

[6] Die lateinische und koptische Version stimmen fast vollständig miteinander überein; nur an dieser letzteren Stelle schreibt der Lateiner (Hauler 117 f.): reus eris sanguinis, tamquam qui spernit prae[pu]tium, quod comparatus est. Ähnlich Orig. in Exod. hom. XIII 3: nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo cum suscepistis corpus Domini cum omni cautela et veneratione servatis.

Daneben findet sich in der ägypt. KO c. 58 f. die Warnung vor dem Genusse einer Speise vor dem Empfange der Kommunion.[1] Die Aufforderung, nüchtern zu sein, wiederholt sich oft in der kirchenrechtlichen Literatur; namentlich wurde das Fastengebot vor der Osterkommunion[2] öfters eingeschärft, weil die Abendmahlsliturgie erst nach Mitternacht stattfand, bei welcher alle Gläubigen kommunizieren sollten. Auch die Mahnung zur täglichen Kommunion findet man da und dort.[3]

Außerhalb der Kirche wurde die Kommunion vom Diakon[4] zu den Kranken gebracht, der auch auf die richtige Verteilung zu diesem Zwecke Sorge zu tragen hatte. Später mußten dabei ganz bestimmte zeremonielle Vorschriften eingehalten werden.[5]

Eine Rubrik geht den Bischof an (can. 30),[6] der am Sonntag eigenhändig die Kommunion dem Volke austeilen soll. Es darf sie aber auch der Diakon mit Erlaubnis des Bischofs oder Presbyters austeilen (can. 31). Ist der Presbyter krank, dann bringe ihm am Sonntag der Diakon die Mysterien, der sie dann allein empfängt.

Die körperliche Haltung von Klerus und Volk während der Liturgie und des Gebets erstreckte sich auf Kopf (Augen), Hände und Füße. Die Funktion, die jedes dieser Glieder zu erfüllen hatte, gibt Klemens[7] folgendermaßen an: Der Kopf ist erhoben, d. h. so daß die Augen nach oben gerichtet sind, die Hände ausgebreitet himmelwärts. Zum Schluß des Gebets steht man auf. Origenes spricht c. Cels. VIII 23 von *αἰσθητὰ παραδείγματα*, welche beim Gottesdienste vorkommen. Zu diesen wahrnehmbaren Handlungen gehören:

Die *γονυκλυσία* war beim Gebet schon zur Zeit des Origenes geübt,[8] insbesondere von den Büßern,[9] wenn einer sich seiner eigenen Sünden

[1] Z. B. Can. Hippol. 28 (H. Achelis, T. u. U. VI 4, Leipzig 1891, 119; W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 218). Nach der ägypt. KO (c. 58 kopt. Version) ist sogar tödliches Gift für den Empfänger der Kommunion unschädlich. Can. Clem. § 19 (Riedel S. 169).

[2] Testam. lib. II 20 (Rahmani S. 141).

[3] Cfr. Testam. lib. II c. 25 (Rahmani S. 147): sit semper fidelis sollicitus, ut antequam cibum sumat, fiat particeps eucharistiae, ut evadat nesciens laedi. Can. Clem. § 16 (Riedel S. 169): „Versäume das Sakrament Gottes an keinem Tage, und wenn du kommunizierst an dem Opfer, so . . ."

[4] Äthiop. KO (can 37, Horner, The statuts a. a. O. 1904, S. 159 Zeile 16 bis 161, 6) s. Ed. v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen in Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wiss. Jahrg. 1906, I. Halbband, 147. Vgl. Can. Athan § 36 (ed. W. Riedel und W. E. Crum 1904, 32).

[5] Befehle der Väter § 20 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen a. a. O. S. 193): Der Priester mußte in liturgischem Gewande unter Vorantragung von Lichtern und Weihrauch, in Begleitung von Lesern gehen.

[6] Riedel S. 220; Achelis S. 122.

[7] Strom. VII 7, 39, 6; 40, 1 (Stählin III 30, 19): *προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν, τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν.* Eclogae prophet. 10 (Stählin III 139, 18): *ἀλλ' ἀεὶ εὔχονται ἀνατεταμένοι πρὸς τὸν θεόν.* Orig. de orat. 31, 2 (Koetschau II 396, 11) sagt: die *κατάστασις . . . μετ' ἐκτάσεως τῶν χειρῶν καὶ ἀνατάσεως τῶν ὀφθαλμῶν* sei allen anderen Körperhaltungen vorzuziehen.

[8] Hom. in Num. V n. 1: genua flectimus orantes.

[9] Orig. de orat. 31, 3 (Koetschau II 396, 21) als Zeichen der Anklage der eigenen Sünden und der Bitte um Heilung (Ephes. 3, 14. 15); dann gibt es eine *νοητὴ γονυκλισία*, um sich Gott „im Namen Jesu" zu unterwerfen (Phil. 2, 10).

bei Gott anklagte und um Nachlaß bat. Das Testament erwähnt ferner,[1] daß die Katechumenen, welche sich zur Taufe am Karsamstag versammelten, auf den Ruf des Diakon das Knie beugten.[2] An den Festen, an welchen nicht gefastet werden darf, das Testament[3] macht einmal besonders Pfingsten namhaft, soll man auch nicht das Knie beugen; denn das sind Tage der Freude und Ruhe. Eine Ausnahmestellung in der Übung des liturgischen Kniebeugens nahm die feria Va der Karwoche ein. Weil die ganze Woche wohl Fasten- und Trauerwoche war, so übte man in der Liturgie auch das Kniebeugen; nur am Gründonnerstag durfte niemand dem Brauch nachkommen, bis Lesung und Predigt vorüber waren.[4]

Andere Vorschriften betreffen die inclinatio, welche zu Origenes'[5] Zeit Priestern gegenüber gemacht wurde, um ihnen die Ehrfurcht zu bezeugen. Nach dem Testament l. II c. 11[6] geschah sie, wenn der Name des Herrn ausgesprochen wurde; nur an feria Va der Karwoche durfte das beim Abendgottesdienste nicht geschehen.

Innerhalb der Liturgie treffen Diakonrufe, welche das Volk aufmerksam machen, nach Osten zu schauen und zu beten, worauf schon Klemens und Origenes[7] Wert legte; bei den Lesungen zu stehen,[8] mit ausgebreiteten Armen[9] und aufgeschlagenen Augen[10] zu beten, die Stirne mit dem Kreuze zu bezeichnen,[11] als dem „Zeichen der Erlösung der Welt,[12] die vollendet ist durch das Blut des vollkommenen Lammes Christi."

[1] Lib. II c 7 (Rahmani S. 121).

[2] Dies eine alte Sitte (Klemens quis dives salvetur). Der Täufling soll *γονυπετῶν τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου* erhalten.

[3] Lib. II c. 12 (Rahmani S. 135).

[4] Lib. II c. 11.

[5] Hom. in Iesu Nave X 3.

[6] Rahmani S. 135; vgl. Can. Hippol. can. 29 (H. Achelis a. a. O. S. 134; Riedel S. 219).

[7] De orat. 31, 1 (Koetschau II 395, 13) und 32, 1 (Koetschau 400, 21): *περὶ τοῦ κλίματος, εἰς ὃ ἀφορῶντα εὔχεσθαι δεῖ;* in Levit. hom. IX 10 (Migne 12, 533 BC); in Num. hom. V 1 et quod ex omnibus coeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus. Clem. strom. VII 7, 43, 7. 8 (Stählin III 33, 2 ff.): *πρὸς τὴν ἑωθινὴν ἀνατολὴν αἱ εὐχαί κτλ.*

[8] Oder auch stehend zu beten: Orig. hom. in Lc. VII: consurgentes laudemus Dominum; in Genes. hom. IV 6 (Migne 12, 187 C), in Num. hom. XX 1 surgentes oremus. Can. Clem. § 18 (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, S 169): „zum Anhören der Schriften".

[9] Orig. de orat. 31: *μετ' ἐκτάσεως τῶν χειρῶν* cfr. de orat. 10): hom. in lib. Reg. I 9: in virtute crucis Christi; in Exod. hom. XIII 3 (III 3).

[10] Orig. de orat. 31: *μετ' ἀναστάσεως τῶν ὀφθαλμῶν*. in Ioa. tom. XXVIII 4 (Preuschen 393, 16): *ἀλλὰ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπαράτω καὶ αἰρέτω αὐτοὺς ἄνω κατὰ τὴν εὐχὴν κτλ.* Dionys. Alex. ep. 5 ad Syxt. (ed. Feltoë 57, 13).

[11] Wie der Neophyt signo Christi signabatur in fronte: Orig. in Psalm. hom. II 5 (Migne 12, 1405 BC); in Ezech. select. c. 9 (Migne 13, 801 A) spricht er über die crux commissa und über die Gelegenheiten, bei denen die Gläubigen das Kreuzzeichen machen, darunter auch vor Beginn des Gebets *ἢ ἁγίων ἀναγνωσμάτων.*

[12] Can. Hippol. 29 (Achelis S. 134; Riedel S. 219).



Weihnachtsgedanken in der Summa contra gentiles.

Von Professor Dr. Johannes Gspann, Stift St. Florian.

Auf die Frage, warum der Logos inkarniert worden sei, antwortet die thomistische Glaubenslehre im allgemeinen: „Um das gefallene Menschengeschlecht vom Fall aufzurichten, es zu entsühnen und zu heiligen, uno verbo es zu erlösen." Wie jedem bekannt, behaupten Duns Skotus[1] und viele andere Theologen, der Logos wäre auch dann inkarniert worden, wenn die „unsagbar große" Natursünde nicht begangen worden wäre, nur wäre Gott im letzteren Fall corpore impassibili auf der Erde erschienen. Denn allüberall in den göttlichen Weltplänen gehöre die gloria Dei an die erste Stelle; die Inkarnation sei aber das Höchste in Seinsvollendung und göttlicher Glorie, „quia homine assumpto totum universum quodammodo assumptum et divinitati connexum est".[2] Der hl. Thomas läßt beide Ansichten gelten, neigt aber selber zur „thomistischen": „Quidam dicunt, quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt, quorum assertioni magis assentiendum videtur."[3]

Für das praktische Leben ist diese berühmte Kontroverse belanglos. Für das praktische Leben von größter Bedeutung ist hingegen eine genaue Sondierung des Zweckes der Inkarnation quoad nos homines. Der Sündenfall ist einmal da. Die Inkarnation corpore passibili (infolge des Sündenfalles) ist Dogma der Religion. Skotisten und Thomisten können dem „vollen Menschenleben", unserem Gnadenleben am meisten nützen, wenn sie den grandiosen Zweck der Inkarnation in bezug auf uns Menschen in seine Teile zerlegen.

Hier ist St. Thomas Meister. In jenem Buch, von dem ein Großer der Glaubenswissenschaft, Matthias Josef Scheeben gesagt hat: „In keinem menschlichen Werk von so geringem Umfang ist eine solche Fülle von Ideen niedergelegt",[4] in der Summa contra gentiles findet sich eine genaue Darstellung und Sondierung des Inkarnationszweckes. Das Kapitel 54 des 4. Buches ist das „Weihnachtskapitel" par excellence. Es sei gestattet, die herrlichen Gedanken hier festzuhalten und wo es notwendig scheint, zu kommentieren. Vielleicht findet der eine oder andere hochwürdige Herr Konfrater willkommenen Stoff für Predigten oder Konferenzreden.

* * *

Das Weihnachtskapitel des tiefgründigsten menschlichen Werkes trägt die Überschrift: „Quod conveniens fuit, Deum incarnari". Parallelterte finden sich in der Theologischen Summe III qu. 1 a. 1. Auch sie sollen uns zur Ergänzung der Weihnachtsidee helfen.

Aus der Einleitung ersieht man schon, welch großen Wert der englische Lehrer auf seine nachfolgenden Ausführungen legt. „Si quis diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat

[1] Ioannis D. Scotus, In 3 dist. 7 qu. 3.
[2] Lessii, L., De praedestinatione Christi n. 9.
[3] S. th. 3 qu. 1 a. 3.
[4] Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg 1873) I 434.

secundum illud Apostoli: Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus (1 Kor. 1, 25). Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur."

1. Den ersten Zweck sieht St. Thomas darin, daß der Mensch über die Möglichkeit seiner einstigen immediata Dei visio Garantie habe. Im 34. Kapitel des 3. Buches führte er den Nachweis, daß die ultima felicitas hominis in nichts anderem bestehen könne als im unmittelbaren Schauen Gottes, der ewigen Wahrheit. Nun könnte sich einer denken: Ein unmittelbares Schauen Gottes ist unmöglich. Beati vident totum Deum, sed non totaliter. Wenn also der Selige Gott schaut, dann muß in analoger Weise wie beim geistigen Erkenntnisprozeß hier auf Erden der Verstand mit dem erkennenden Dinge vereinigt werden. Ein Hauptgrundsatz des Thomismus bei der Erklärung des ideogenetischen Problems ist: „Cognitum est in cognoscente",[1] ein anderer: „Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente". Nun ist aber unser Verstand, unsere übernatürliche geistige Seele auch beleuchtet vom lumen gloriae etwas Endliches und Geschöpfliches. Wie verhält sich demnach der scholastische Begriff der species impressa zur unmittelbaren Gottschauung? Wenn man, was seltener vorkommt, unter species impressa versteht id, quo intellectus constituitur in actu primo perfecto,[2] so ist bei der visio immediata die species impressa selbstverständlich das lumen gloriae. „Non dubitarem" sagt Vasquez, „appellare ipsum lumen gloriae speciem impressam essentiae divinae, per quam elicitur visio ipsius."[3] Gewöhnlich versteht man aber unter species impressa „id, quod se tenet ex parte obiecti cogniti".[4] Ist nun die göttliche Essenz beim Schauen Gottes species impressa, species intelligibilis in unserer Seele? Nein! Das ist eben, wie wir gerade vorhin bemerkten, unmöglich, weil keinerlei Proportion vorhanden ist, „nulla similitudo creata potest repraesentare Deum, ut est in se". Ja — muß man fragen — es muß doch irgendein informierendes Prinzip vorhanden sein! Darauf geben die Scholastiker zur Antwort: In visione beatifica Deum ipsum supplere vicem speciei et fieri formam intelligibilem intellectus.[5] Wie? Das bleibt Geheimnis, die beseligende Gottanschauung bleibt absolutes Geheimnis.

Doch das Wunder der Inkarnation bestätigt die Möglichkeit. In der Inkarnation — so lehrt der Glaube — hat sich der Logos auf das denkbar innigste mit der menschlichen Natur vereinigt, mit einem menschlichen Leib, der informiert ist von einer unsterblichen Geistseele. So innig hat sich der Logos mit der menschlichen Natur verbunden, daß diese nicht einmal eine konnaturale Subsistenz hat, sondern in der unendlichen Persönlich-

[1] Das ideogenetische Problem im am kürzesten zusammengefaßt bei S. Thomae De veritate qu. 10 a. 6 ad 7.

[2] Pesch, Chr., Praelectiones dogmaticae II[3] (Friburgi 1906) 41.

[3] Disput. 43 c. 7.

[4] Pesch l. c. Mercier nennt diese species intelligibilis in seiner ausgezeichneten Psychologie den erkenntniswirkenden oder intellektuellen Determinanten. (Deutsch v. Habrich [Kempten 1907] II, 44.)

[5] S. Thomae s. cg. III, 51. — De veritate qu. 12 a. 6. — Catech. Rom. I c. 13 n. 8 ss.

keit des ewigen Logos subsistiert. „Per hoc autem" schließt St. Thomas, „quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo."

2. In der visio beatifica immediata besteht die Essenz der ewigen Seligkeit, das vollkommene Glück wird einstens ausmachen die fruitio Dei.[1] Es kann demnach ein Mensch, der zeitlebens an Dingen hängt, quae infra Deum sunt, dieses unendlich beseligende Ziel nicht erreichen, denn Ziel und Mittel müssen sich irgendwie proportioniert sein. Wie kann aber auch ein Mensch, in dessen Seele das Glückseligkeitsgefühl wohnt, niedere Freuden suchen, wie kann er seinen „Himmel" auf Erden suchen, wie kann er seinen Hunger nach Freude und Glückseligkeit „an den Trebern rein sinnlicher, ja tierischer Genüsse stillen"?[2] Das komme daher, sagt der Aquinate, weil viele Menschen ihre hohe Würde gar nicht kennen. Manche verehren Dinge in der Welt wegen ihrer Größe und Dauer, verehren „spirituales substantias, angelos et daemones", weil sie den Menschen überlegen und höher als sie erscheinen — und doch ist nur einer höher als der Mensch, wenn man sein Ziel betrachtet, nämlich Gott, in welchem allein die vollkommene Glückseligkeit des Menschen besteht. So hoch steht der Mensch, eine so unvergleichlich hohe Würde bekleidet er! Diese Tatsache, für uns Menschen unendlich tröstliche Tatsache, konnte Gott nicht besser aufzeigen als dadurch, daß er selber unmittelbar die menschliche Natur aufgenommen hat. Bei dieser Würde des Menschen, mit dem sich in der Incarnatio das unerschaffene, vollkommenste, heiligste und reinste Wesen auf das innigste vereinigt hat, kann es nicht ausbleiben, daß ein großer Teil der Menschen seine Freuden und seine Glückseligkeit nicht mehr unten sucht in den sinnlichen Vergnügen und niederen Lüsten, sondern auch sein praktischer Blick sich aufwärts richtet und er sich dem Dienste seines ewigen Zieles hingibt: Sursum corda! Passend knüpft der englische Lehrer an diese tiefe, schöne Betrachtung die Ostermahnung des Weltapostels an: „Quae sursum sunt, quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram" (Kol. 3, 1 und 2).

3. Die vollendete Glückseligkeit des Menschen besteht in einer Kenntnis Gottes, die das Vermögen des geschaffenen Intellektes weit übersteigt.[3] Worin oder besteht überhaupt für den Menschen hier auf Erden schon eine „praelibatio", ein „Vorgeschmack"? Gewiß, das ist sogar notwendig, damit der Mensch nach dieser ihm winkenden vollen Gotteserkenntnis steuern kann. Die Gotteserkenntnis auf Erden ist der Glaube. Der hl. Paulus sagt uns das ganz deutlich: Wie werden einstens Gott schauen, wie er ist. „Jetzt sehen wir durch den Spiegel im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht" (1 Kr. 13, 12). Hier wird das Schauen Gottes im Jenseits als vollendete Glückseligkeit bezeichnet und die unvollkommene Glückseligkeit, welche uns zur Anschauung Gottes steuert, als „Sehen Gottes", also als Glaube. Diese Erkenntnis Gottes muß aber weiters certissima sein. St. Thomas zieht hier eine Parallele der Glaubensordnung zur natürlichen logischen Ordnung, um das „certissima" zu beweisen. (Cognitio) „est

[1] Vgl. für die Beweisführung die cc. 37—48 des 3. Buches unserer Summa.
[2] Keppler, P. W. v., Mehr Freude (Freiburg 1909) 20.
[3] Vgl. c. 40 des 3. Buches.

principium omnium, quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt". Was ist nun ganz sicher? Die obersten Denkprinzipien und die aus ihnen gezogenen Schlüsse.

Ist nun unsere Gotteserkenntnis, so wie sie uns durch den Glauben proponiert wird, per se nota? Unmöglich, weil sie die Fähigkeit des menschlichen Verstandes übersteigt. Damit das, was uns der Glaube über Gott zur Annahme vorlegt, ganz sicher und durch sich bekannt sei, wird unbedingt erfordert, „hoc homini manifestari per eum, cui sit per se notum". Wie in der natürlichen logischen Ordnung eine Sicherheit des Wissens nur dadurch erreicht wird, daß man die betreffenden Sätze auf die prima principia indemonstrabilia zurückführt, so ist parallel eine Sicherheit des Gottesglaubens nur dadurch zu erreichen, daß man ihn auch „in primum huius cognitionis principium" also auf Gott selber zurückführt. So ist es denn der göttlichen Güte und Weisheit am angemessensten, daß Gott Mensch wird, um den Menschen zu belehren, damit so der Mensch auf menschliche Art und Weise göttliche Unterweisung empfange. Das will nach dem Aquinaten St. Johannes sagen in den Worten: „Deum nemo vidit umquam: Unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit" (Joh. 1, 18) und hat Jesus selber proklamiert: „Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati" (Joh. 18, 37). Tatsächlich lehrt die Geschichte, daß nach der Inkarnation die Menschen weit sicherer und „evidentius" in der göttlichen Erkenntnis unterwiesen sind als vorher. Es hat sich durch das „süßeste Geheimnis" der katholischen Religion das Prophetenwort erfüllt: „Repleta est terra scientiâ Domini" (Is. 11, 9).

4. Die vollendete Seligkeit des Menschen besteht im Schauen, im Besitz und Genuß Gottes. Da muß nun schon zeitlebens die Sehnsucht nach dem Genuß Gottes geweckt werden; sehen wir ja, daß dem Menschen das Sehnen nach Glückseligkeit natürlicherweise innewohnt. Wodurch entsteht in uns das Begehren, das Wollen einer Sache, die Sehnsucht nach einer Person? Durch die Liebe! Amare est velle, sagt Thomas anderswo. Demgemäß war es notwendig, uns Menschen, die wir nach einer vollkommenen Glückseligkeit streben, zur göttlichen Liebe zu entflammen. Nun ist aber nichts imstande, unsere Liebe zu jemanden so zu entzünden wie die Gegenliebe. Liebe erzeugt Gegenliebe. Und wiederum konnte Gott seine grenzenlose Liebe zum Menschengeschlecht nicht wirksamer bezeugen als dadurch, daß er sich mit unserer Natur auf das allerinnigste vereinigt hat. Die Liebe hungert ja nach Gegenwart, liebt das Beieinanderbleiben, erfreut sich an der Vereinigung. Wenn es der wahren, echten Liebe eigen ist, den Liebenden mit dem Geliebten zu vereinigen, soweit dies möglich ist, dann hat uns Gott seine unendliche Liebe nicht besser ad oculos beweisen können als durch die Inkarnation.

5. In dieser seiner Liebe zu uns will Gott unser Bruder und unser Freund sein. Freundschaft setzt aber im Leben eine Art Gleichheit voraus. Kein Reicher schließt in der Regel mit einem Armen Freundschaft, — man verstehe das Wort Freundschaft in seinem eigentlichen Sinn! — kein Gelehrter fühlt sich freundschaftlich hingezogen zu einem Ungelehrten oder Dilettanten, keine Klosterfrau wird mit einer eitlen Weltdame wahre Freundschaft verbinden. Das sind Binsenwahrheiten! Einen größeren „Interessen"-, Rang- und „Gesinnungs"-Unterschied gibt es aber nimmer als zwischen Schöpfer

und Geschöpf. Darum beten wir mit Recht: „O Gott! Ich bete dich an aus dem Abgrund meines Nichts.“ Und doch hat Gott ein Mittel erdacht, um wahrhaft unser Freund werden zu können, er ist uns allen gleich geworden, nur die Sünde ausgenommen, durch seine Menschwerdung. Der Gottmensch hat uns durch seine Inkarnation seine Freundschaft am ergreifendsten bewiesen, „ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur“, wie so wunderschön die Weihnachtspräfation gerade diesen genialen Gedanken des Aquinaten zum Ausdruck bringt.

6. Die hl. Schrift bezeichnet durchwegs die ewige, vollkommene Glückseligkeit als Lohn: praemium, merces, corona. Es liegt nun im Wesen des praemium, daß es verdient werde, verdient werde durch ein Leben, das in seiner Gesamtrichtung dem finis supernaturalis zustrebt, also durch ein Tugendleben. Dem Leben nach der Tugend ist nichts förderlicher als Lehren und Beispiele; und zwar werden die Lehren und Beispiele eines Ideals um so mächtiger uns zum tugendhaften Leben bewegen, je mehr in uns die unfehlbare und unerschütterliche Überzeugung von der sittlichen Güte unseres Tugendvorbildes lebt. Nun müssen aber alle Menschen mit dem heil. Johannes bekennen: „Wenn wir behaupten, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selber und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh. 1, 8). Sogar die allzeit Reine, unsere liebe Frau, bedurfte der Vorerlösung, um von der Erbsünde befreit zu bleiben. Wie aber — wenn sich die wesenhafte Wahrheit und die wesenhafte Güte mit unserer Natur verbinden würde? Ein noch vollkommeneres Ideal als Lehrer und sittliches Vorbild für uns Menschen kann kein Engelsverstand ausdenken. Das ist geschehen in der Inkarnation! Darum mahnt uns der Gottmensch bei Johannes (13, 15): „Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.“

7. Die Tugenden, von denen soeben gesprochen wurde, die uns das praemium infinitum verdienen sollen, erfüllen einen Doppelzweck: sie disponieren uns zur ewigen Seligkeit und halten uns von der Sünde ab. Wie ist denn die Sünde der Erreichung unseres übernatürlichen Zieles hinderlich? Wieder in doppelter Hinsicht. Sie versetzt die Seele in einen Zustand, der in keinem Verhältnis steht zum „debitus finis“ und ist zugleich eine Beleidigung Gottes. Die Sünde beleidigt denjenigen, von welchem wir die ewige Seligkeit erhoffen, dessen gütige Vorsehung über uns wacht, die Sünde ist der göttlichen Liebe gerade entgegengesetzt.[1] Der Sünder verliert durch die Sünde endlich das Vertrauen, zu Gott zu gelangen — und dieses Vertrauen ist doch unumgänglich notwendig, um die Seligkeit zu erreichen. Was ist demnach notwendig? Ja, ein recht gutes Heilmittel gegen die Sünde! Weil aber die Sünde „malitiam supernaturalem induit“, wie Scheeben in geistreicher Prägnanz sich ausdrückt, so muß Gott selber unseren Willen und damit die sittliche Richtung unseres Lebens wieder in die rechte Ordnung bringen. Die Beleidigung kann doch nur vom Beleidigten selbst verziehen und nachgelassen werden. Um ein ganz ruhiges Gewissen bezüglich der Verzeihung der begangenen und vergangenen Sünden zu haben, müssen wir selbstredend eine sichere Gewähr haben. Wie überaus angemessen ist daher wieder die Inkarnation! Wir können es so förmlich mit den Augen sehen

[1] Vgl. unsere Summe lib. III cap. 156 ff.

und mit den Händen greifen, daß Gott für unsere, für des Menschengeschlechtes Sünden Mensch geworden ist, daß Gott Mensch geworden ist, um die Beleidigungen, die Gott von Menschen sind zugefügt worden, zu sühnen und deren Verzeihung zu erlangen. Gibt es für die Verzeihung unserer Sünden eine noch sicherere, köstlichere Gewähr, eine noch größere Sicherheit als des Sohnes Gottes Inkarnation? Jesus hat öfters auf diesen Inkarnationszweck hingewiesen: „Ut autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terrà, dimittendi peccata . . ." (Mt. 19, 6); ebenso St. Paulus: „. . . Sanguis Christi . . . emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi" (Hbr. 9, 14).

8. In diesem 8. Abschnitt entrollt St. Thomas in seiner unnachahmlichen Klarheit das „Muß" der Inkarnation. Es sind die nämlichen Gedanken, die vor ihm St. Anselm in seiner Monographie „Cur Deus homo?" entwickelt hatte. Nur besteht zwischen beiden Texten ein Unterschied. St. Anselm baut seine Schrift auf der Grundidee auf: Unter der Voraussetzung, daß Gott das gefallene Menschengeschlecht wiederherstellen wollte, war die Inkarnation notwendig. Der hl. Thomas hingegen behauptet, nur in dem Fall, daß Gott für die Paradiesessünde eine seiner würdige Genugtuung haben wollte, sei die Inkarnation notwendig gewesen.[1]

Menschen hatten gesündigt, die menschliche Natur, die zuerst und ursprünglich in Adam war, hatte die „unsagbar große Sünde"[2] begangen. Die Größe der Sünde richtet sich nach dem Beleidigten: Iniuria est in iniuriato. Also konnte unter der Voraussetzung, daß der gerechte Gott die Sünde ohne satisfactio nicht erläßt,[3] nur Gott allein die Sühne auf sich nehmen. Gott ist unendlich gerecht. Anderseits entspricht es gleichfalls der Gerechtigkeit, den Beleidiger, d. i. in unserem Fall die menschliche Natur, zur Sühne soweit als möglich heranzuziehen. So entspricht es der unendlichen Liebe Gottes (Sic dilexit Deus mundum . . . Joh. 3, 15) und der unendlichen Gerechtigkeit Gottes am allerbesten, daß der göttliche Menschensohn das fluchbeladene Menschengeschlecht erlöst hat. Jesus Christus ist wahrer Mensch, dem Menschen gebührt die Genugtuungsleistung, weil er gesündigt hat. Jesus ist wahrer Gott, also „supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis". In ordine ad beatitudinem ist nur Gott allein größer als der Mensch. Denn die Engel überragen uns nur durch ihre höhere Natur, aber nicht durch einen höheren finis.

So versteht man jetzt nach seinem vollen Inhalt den Ausruf des Täufers: „Ecce agnus Dei, ecce, qui tollit peccatum mundi" (Joh. 1, 29) und das bekannte Wort des Völkerlehrers: „Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae" (Rm. 5, 18).

Zum Schluß dieses Weihnachtskapitels sagt Thomas: Haec igitur sunt et similia, ex quibus aliquis concipere potest, non fuisse incongruum bonitati divinae, Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

[1] Valentia nennt diese Ansicht (In 3 p. dist. 1 qu. 1 p. 4) „sententia certissima et communis omnium theologorum"

[2] S. Augustini, Contra Iul. l. 1 n. 4.

[3] Vgl. unsere Summe lib. III cap. 158.

„Similia" finden sich beim hl. Thomas noch da und dort. Den wichtigsten Konvenienzgrund für die Inkarnation[1] (Summa theol. III qu. 1 a. 1) wollen wir noch kurz besprechen.

S. th. III qu. 1 a. 1: Gott ist die wesenhafte Güte und unendlich vollkommen. Es gehört nun zu den allerbesten Eigenschaften des Vollkommenen und Guten, sich mitzuteilen: Bonum est diffusum sui. Wir sehen diese Tatsache auch um uns verkörpert, aber überall stößt die Güte und Mitteilung auf Schranken. Bei dem einen fehlt es am Können, beim anderen an Wollen. Bei Gott ist die Allmacht und der Wille mit seinem göttlichen Wesen real identisch. Wie wird es Gott möglich sein, an die Grenze alles Möglichen zu gehen in seiner Liebe zu den Geschöpfen? Er hat sich uns selbst geschenkt, indem er Mensch geworden ist – weiter konnte Gott nicht mehr gehen! Mehr als sich selber kann auch der unendliche Gott nicht geben. So betätigt sich Gottes Güte am allermeisten in der Inkarnation, da in ihr die geschaffene Natur nach Geist und Körper in der einen Person des Logos geeint wird – so ist die Menschwerdung die Krone, das Höchste aller göttlichen Werke.

Wir sehen eine wunderbare Stufenreihe der Liebesbeweise Gottes vor uns. Er hat uns die Seele geschenkt mit Verstand und Willen, um ihn zu erkennen und zu lieben. Er erhebt die Seele mit ihren herrlichen Vermögen in die übernatürliche Ordnung durch die Gnade. Diese elevatio ist die angefangene Seligkeit, sie geht einst über in die beglückende Gottesanschauung. Noch ist Gott Gegenstand, obiectum für uns. Aber in der Inkarnation schenkt er uns Menschenkindern Sein und Persönlichkeit. So erschöpfen sich unendliche Güte, unendliche Weisheit und unendliche Gerechtigkeit.[2]

* * *

Welch ein reicher Stoff für Predigten und Betrachtungen liegt in diesen neun Skizzen aufgehäuft! Welch wunderbaren Klang müssen für den Priester, der sich hineinmeditiert in diese Ideenfülle die Weihnachtsglocken haben! Wer aber auch nur das „Weihnachtskapitel" des größten Theologen unserer heiligen Kirche mit Herz und Verstand durchliest, wird von da an mit größerer Andacht die Worte des Festgeheimnisses aussprechen: „Et verbum caro factum est."

[1] Mit Ausnahme der aufgezählten.
[2] Vgl. zu diesem Absatz Monsabré, Louis, Jacques M., Exposition du Dogme catholique (Paris 1902) VI, 150 sqq.





Die Anfänge des Festes Mariä Opferung.

Von Prof. Dr. K. Lübeck, Fulda.

Im Kirchenlexikon VIII[2] 817 behauptet der aus der Feder von J. B. Kraus stammende und von K. E. Schrod revidierte Artikel „Marienfeste", das Fest Mariä Opferung (Praesentatio B. M. V., *ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς παναγίας Θεοτόκου* oder *τὰ εἰς τὸν ναὸν εἰσόδια τῆς Θεομήτορος*)[1] sei nach dem (nicht näher zitierten) Zeugnisse des Symeon Metaphrastes im Jahre 730 in Konstantinopel in Übung gekommen. Diese Angabe und Datierung ist auch in andere heortologische Arbeiten übergegangen. K. A. H. Kellner aber hält sie noch in der neuesten (dritten) Auflage seiner Heortologie (Freiburg 1911, S. 200 Anm. 4) für unwahrscheinlich, da wenige Jahre zuvor (725) der Bilderstreit begonnen habe, wo an dergleichen nicht zu denken gewesen sei. Er übersieht leider dabei, daß die neuere Literatur über das Fest[2] die Anfänge desselben mit den triftigsten und stichhaltigsten Beweisgründen nicht nur in die Nähe der von Kraus notierten Zeitangabe gerückt, sondern sogar eine frühere Datierung als wahrscheinlich berechtigt mit gutem Erfolge nachzuweisen versucht hat.

Schon E. Bouvy hatte im Bessarione 1896 I 555–562 gezeigt, daß das Fest der *Εἴσοδος* bei den Griechen bis ins 9. Jahrhundert zurückreicht, um das Jahr 870 in Konstantinopel eingeführt wurde und in Palästina wohl schon am Ausgange des 8. Säkulums bestand. In den Echos d'Orient 1902 V 221–224 wies dann S. Vailhé auf bisher nicht weiter beachtete und noch unveröffentlichte Homilien des hl. Andreas von Kreta[3] hin, aus denen sich das Bestehen des Festes im Oriente spätestens vor

[1] Über die geschichtliche Bezeugung des Festinhaltes s. F. Diekamp, Hippolytos von Theben (Münster 1898) 88 f.

[2] Vgl. dazu auch Zeitschrift für kath. Theologie 1902 XXVI 777; Katholik 1902 I 543–553; Cistercienser-Chronik 1903 XV 336–342.

[3] Es ist dies 1. die Homilie *Εἰς τὰ εἰσόδια καὶ διὰ τὴν γέννησιν τῆς Θεοτόκου* im Cod. 76 s. XIV des Athosklosters Esfigmenu; bei Sp. Lambros, Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos (Cambridge 1895–1900) n. 2089. Über dieses Kloster s. Näheres bei H. Gelzer, Vom heiligen Berge und aus Makedonien (Leipzig 1904) 102 ff. 2. Die Homilie *Εἰς τὴν Θεοτόκον, ὅτε προσηνέχθη εἰς τὸν ναὸν τριετίζουσα* im Cod. 360 s. XVI des Athosklosters Panteleimon; bei Lambros l. c. n. 5807. Vgl. auch Gelzer a. a. O. 42 ff. 3. Die mit der letzteren wohl identische Homilie *Εἰς τὴν ἐπαγγελίαν Θεοτόκου, ὅτε προσηνέχθη ἐν τῷ ναῷ ὑπὸ τῶν αὐτῆς γονέων τριετίζουσα* des Cod. laud. 81 der Biblioth. Bodl. Inc.: *Κλίμαξ ὑψηλὴ καὶ μή.* Ferner 4. die in demselben Kodex stehenden Homilien *Εἰς τὴν τῆς Θεοτόκου εἴσοδον* (Inc.: *Σήμερον τὸ ἱερὸν*) und 5. *Εἰς τὴν ἀπόδοσιν καὶ ἀφιέρωσιν τῆς Θεοτόκου* (Inc.: *Λαμπρὸν ἔαρ*). Dazu 6. das Homiliefragment *Περὶ τῆς ἐν τῷ ναῷ προσενεχθείσης Θεόπαιδος* (Inc.: *Ἐπειδὴ λόγον ἔλαβεν*) im Cod. 60 s. XII der hl. Grab-Bibliothek zu Jerusalem. Vgl. A. Papadopulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* II 107. Zum Ganzen Echos d'Orient 1902 V 222.

dem Jahre 740 zweifellos ergab.[1] Aus den Angaben des von A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας (St. Petersburg 1898) V 169–180 veröffentlichten Enkomions auf den genannten Heiligen folgte aber, daß jene Homilien wohl nach dem Jahre 685 in Konstantinopel oder in Gortyna auf Kreta gehalten worden waren und daß das in ihnen verherrlichte Fest wohl schon am Ausgange des 7. Säkulums in Jerusalem, wo Andreas seine Jugend verbracht hatte, begangen wurde. Für eine Feier des Festes in der oströmischen Reichshauptstadt Ende des 7. oder zu Beginn des 8. Jahrhunderts sprach dann auch noch die Homilie eines byzantinischen Patriarchen Germanos,[2] welche Vailhé mit sehr beachtenswerten und durchschlagenden Gründen dem Zeitgenossen des hl. Andreas, dem Patriarchen Germanos I. (715–730), zuschrieb.[3]

So weit herrschte Sicherheit.[4] In einem Aufsatze in der Revue Augustinienne 1903 II 136–140 ging dann Vailhé in Ergänzung eines im Jahre zuvor in der gleichen Revue I 581–594 erschienenen Artikels von Bouvy noch weiter und wies nach, daß die Dedicatio der Kirche Maria Nova in Jerusalem im November 543 statthatte. Da seines Erachtens diese Kirche identisch war mit der heutigen El-Aksa-Moschee[5] auf dem jüdischen Tempelplatze, sich also an der Stätte der ehemaligen Praesentatio B. M. V. erhob, so glaubte er es auch als wahrscheinlich aussprechen zu sollen, daß diese Dedicatio an dem heutigen Datum des Festes (21. November) stattfand und daß aus dieser Dedicatio der Mariä Opferung geweihten Kirche das Fest sich unter Beibehaltung des alten Kirchweihdatums allmählich herausentwickelt habe. Dagegen versucht jetzt L. Dressaire (Echos d'Orient 1912 XV 146 ff., 234 ff.) den Nachweis, daß die heutige El-Aksa-Moschee gar nicht identisch ist mit der Kirche Maria Nova, daß sich letztere gar nicht auf dem Tempelplatze, sondern auf dem Sion befand und daß bis jetzt die Existenz einer Mariä Opferung geweihten Kirche in Jerusalem sich mit keinerlei Sicherheit dartun läßt. Vailhés Hypothese beruht also danach auf einer unrichtigen Voraussetzung. Hoffentlich bringen bald neue Quellenfunde noch weiteres Licht und hellen auch die vor dem 8. Jahrhundert liegende Geschichte des Festes besser auf!

[1] Über den hl. Andreas von Kreta und seine literarhistorische Bedeutung s. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (2. Aufl., München 1897) 165, 673. Kirchenlexikon I² 833.

[2] Bei Migne S. G. XCVIII, 309–320.

[3] Krumbacher a. a. O. 66 f., 174. H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae (Innsbruck 1903) I³ 644 ff. J. Hergenröther, Photius (Regensburg 1867) I 229 ff. J. Pargoire, L'église byzantine de 527 à 847 (Paris 1905).

[4] Der Cod. 1190 der Pariser Nationalbibliothek enthält fol. 77–81 zwar eine Homilie Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου λόγος εἰς τὰ εἰσόδια τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου (Inc.: Ἰωακεὶμ ὁ δίκαιος ἀνὴρ ἐκ φυλῆς Δαυίδ); vgl. Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae nationalis Parisiensis (Paris 1896) 91. Doch kommt dieselbe wegen ihrer Unechtheit für Folgerungen nicht in Betracht.

[5] Diese Ansicht war bisher sozusagen die allgemein geltende. Vgl. B. Meistermann, Nouveau guide de Terre Sainte (Paris 1907) 139 f. K. Bädeker, Palästina und Syrien (6. Aufl., Leipzig 1904) 52 f. P. Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient (2. Aufl., Freiburg 1895) 233 f. Echos d'Orient 1912 XV 146 f.





I. Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

1. Enzyklika an die südamerikanischen Bischöfe vom 7. Juni 1912: Lacrimabili statu **über die jammervolle Lage der Indianer** (S. 521 ff.).[1] Der Papst erinnert an die Bulle Immensa Pastorum Benedikts XIV. vom 22. Dezember 1741, der sich mit apostolischem Eifer der Indianer angenommen habe. Seitdem, so führt die Enzyklika dann aus, ist die Sklaverei zwar abgeschafft, aber unglaubliche Grausamkeiten haben in ganzen Gebieten die Indianer ausgerottet; Gewinnsucht war besonders die Triebfeder zu den Verbrechen. Die Bischöfe sollen darum in Verein mit den wohlmeinenden Staatsregierungen zur Unterdrückung der Grausamkeit tätig sein, die Gläubigen belehren in Kirche und Schule und zu Almosen und Gebeten für die Indianer ermuntern. Neue Missionsstationen, in denen Verfolgte Schutz finden, sollen errichtet werden.

2. Motuproprio vom 15. August 1912: Cum omnes **über die Auswanderung der Katholiken** (S. 526 f.). Zur Fürsorge für die Auswanderer des lateinischen Ritus wird bei der S. Congr. Consistorialis ein neues Amt errichtet; es muß in Verbindung mit den bestehenden Vereinen für die Wanderer geeignete Maßregeln treffen, um die Auswanderer vor Gefahren zu schützen. Die Obsorge für Auswanderer orientalischen Ritus behält die S. C. Fidei Propagandae.

3. Apostolisches Schreiben vom 15. Juli 1912: Officium supremi **über die Seelsorge für die Ruthenen in Canada** (S. 555 f.). Es wird ein ruthenischer Bischof bestellt mit voller Personaljurisdiktion über die Ruthenen, der nur in Abhängigkeit vom Apostolischen Delegaten stehen soll. Seinen Wohnsitz soll er in Winipeg nehmen.

4. Brief an Antonius Kardinal Fischer, Erzbischof von Köln (†) vom 12. Juli 1912: Catholicis hominibus (S. 578 f.), in welcher auf Grund der von tüchtigen Rednern zu behandelnden Themata auf dem **Marianischen Kongreß in Trier** die Hoffnung ausgesprochen wird, daß die Gläubigen durch die Veranstaltung zum Vertrauen zur Gottesmutter und ihrer werktätigen Verehrung angefeuert würden.

5. Brief vom 15. August 1912: Ad solemnem (S. 579 f.) an Wilhelm Kardinal van Rossum, **den Päpstlichen Legaten auf dem Eucharistischen Kongreß in Wien.** Das Schreiben enthält lebhaftes Lob für alle, welche den Kongreß so gut vorbereitet haben, besonders für Kaiser Franz Joseph.

6. Brief an die Generale der drei franziskanischen Ordensfamilien vom 8. Sept. 1912: Tertium Franciscalium ordinem **über die Leitung des dritten Ordens**

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist Acta Apostolicae Sedis annus 4 (1912) vol. 4 zu ergänzen.

des hl. Franziskus. Dieser soll stets sich seine Hauptaufgaben vor Augen halten: gegenseitige Liebe und Übung der Buße. Bei der Aufnahme neuer Mitglieder möge man vorsichtig nur solche auswählen mit inniger Liebe zur Kirche, welche den Nächsten erbauen und durch die Werke der Barmherzigkeit die Menschheit beglücken. Die Leitung der Tertiaren sollen nur erprobte Ordensleute haben. Nicht jede soziale Tätigkeit, sondern nur Werke der Frömmigkeit und Wohltätigkeit sollen die Tertiaren üben. Besondere Vorschriften für die Kongresse der Tertiaren beschließen die praktischen Vorschriften.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Resolution vom 12. August 1912 (S. 531). Das Dekret: **Maxima cura** über die Amtsenthebung der Pfarrer auf dem Verwaltungswege vom 27. Juni 1912 **hat auch in Australien Geltung.**

III. S. Congr. de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis.

1. Rundschreiben vom 1. Januar 1912 (S. 532) an die Bischöfe des lateinischen Ritus **über das Almosensammeln der Orientalen.** Wegen der vielen Schwindeleien, welche bei derartigen angeblichen Sammlungen zu guten Zwecken verübt werden, bestimmt die Kongregation:

1. Kein Bischof soll jemanden zu Sammlungen für kirchliche Zwecke zulassen ohne ein authentisches und neues Reskript der S. Congr. de Prop. Fid. pro neg. rit. orient. **trotz aller sonstigen Dokumente.**

2. Sammelt irgend jemand ohne dieses Reskript Almosen, so sollen einen solchen die Ordinarien nicht zur Feier der heiligen Messe oder Ausübung kirchlicher Ämter zulassen.

3. Ist er trotzdem hartnäckig, so sollen die Bischöfe öffentlich vor ihm warnen.

4. Bei Zweifeln soll man an die gen. Kongregation rekurrieren.

2. Rundschreiben vom 15. Juni 1912 (S. 534) an die Generale der Orden des lateinischen Ritus **über die Aufnahme von Orientalen in ihre Orden.** Bevor ein Orientale in einen Orden des lateinischen Ritus aufgenommen werden darf, muß er die Testimonialien seines Ordinarius beibringen. Zugleich muß die gen. Kongregation um die Aufnahmeerlaubnis gebeten werden unter der besonderen Angabe, ob der Postulant die feierlichen oder einfachen Gelübde ablegen, Kleriker werden oder Laie bleiben will.

IV. S. Congregatio de Religiosis.

1. Dekret vom 15. August 1912: Quo propositum **über die Postulation für Klöster mit feierlichen Gelübden** (S. 565 f.).

1. Jede Postulantin darf in Klöstern mit feierlichen Gelübden und päpstlicher Klausur auch ohne Erlaubnis des Hl. Stuhles unter Beachtung der rechtlichen Vorschriften zugelassen werden.

2. Jede Postulantin muß vor Eintritt in das Noviziat die in den Konstitutionen des jeweiligen Klosters vorgesehene Frist geprüft sein.

3. Enthalten die Konstitutionen darüber keine Bestimmungen, so beträgt die Probationsfrist wenigstens sechs Monate, während welcher Zeit die Postulantinnen im Kloster eine von der Ordenskleidung verschiedene bescheidene Gewandung tragen.

2. Dekret vom 10. September 1912: Spirituali consolationi **über die Profeß in Todesgefahr** (S. 589 f.). Pius V. hatte mit der Bulle: Summi sacer-

dotii vom 23. August 1570 den Dominikanernovizinnen erlaubt, auf dem Sterbebette vor Ablauf des Noviziats die Profeß abzulegen und ihnen einen vollkommenen Ablaß in forma Iubilaei gewährt. Infolge zahlreicher Kommunikation dieser Privilegien entstand Unklarheit über ihre Geltung. Nunmehr wird bestimmt: In jedem Orden, jeder Kongregation oder jedem religiösen Institute mit Gelübdeablegung oder gemeinsamer Lebensweise nach Art der Orden können die Novizen (Novizinnen) oder Probanden, welche nach dem Urteile der Ärzte so schwer krank sind, daß für sie Todesgefahr vorliegt, zur Profeß (Konsekration, Versprechen) zugelassen werden vor Ablauf des Noviziats unter den Bedingungen, daß:

1. sie das Noviziat oder die Probation kanonisch begonnen haben;

2. der Obere die Profeß annimmt, welcher das Kloster oder Novizen- (Probanden-) Haus wirklich leitet;

3. sie die übliche Profeßformel ohne Angabe der Zeit oder ewigen Dauer gebrauchen.

4. Ein solcher Professe ist aller Gnaden, welche sterbende Ordensmitglieder sonst erhalten, teilhaftig und kann einen vollkommenen Ablaß in forma Iubilaei gewinnen.

5. Diese Profeß hat nur Bedeutung für die angegebene Gnadenerlangung. Wenn ein Novize daher: a) ohne Testament sterben sollte, so kann das Institut Güter oder Rechte infolge der Profeß nicht beanspruchen; b) wieder gesund werden sollte, so gilt seine Profeß als nicht gemacht. Daher α) kann er frei in die Welt zurückkehren, wenn er will; β) können ihn die Oberen entlassen; γ) muß er sein Noviziat völlig durchmachen; δ) muß er nach Ablauf dieser Frist eine neue Profeß ablegen.

3. Resolutio vom 1. September 1912 **über die Spendung der Kommunion an kranke Nonnen mit päpstlicher Klausur** (S. 626). Die scharfen Bestimmungen über die päpstliche Klausur in Nonnenklöstern erschwerten die nach dem Dekrete vom 20. Dezember 1905: sacra Tridentina Synodus gewünschte öftere Kommunion kranker Ordensfrauen. Für die Spendung der Kommunion wird nun bestimmt: Falls der Beichtvater oder Kaplan die Kommunion nicht spenden kann, darf auch ein dritter Priester, der Erlaubnis dazu hat, die Klausur betreten. Die Erlaubnis erteilt der Bischof, der auch die Äbtissin oder Oberin zur Erteilung der Erlaubnis allgemein bevollmächtigen kann. Der so berechtigte Priester muß dann die Pyxis mit mehreren Spezies zur Spendung der Kommunion mitnehmen. Vom Eintritt in die Klausur bis zur Reponierung des Allerheiligsten müssen ihn vier Schwestern reiferen Alters begleiten.

4. Resolutio vom 1. September 1912 (S. 626 f.) **über die Gültigkeit der Dispensen vom Fasten- und Abstinenzgebote.** Es wird erklärt:

1. Wenn die Ordenspersonen nicht direkt ausgenommen sind, gelten die Dispense vom allgemein vorgeschriebenen Fasten und der Abstinenz auch für Ordensleute in Südamerika.

2. Jedoch gilt das Indult nicht für die von den Regeln und Konstitutionen für die Ordensleute besonders vorgeschriebenen Fasten und Abstinenzen falls die Ausdehnung im Indulte nicht ausdrücklich gemacht ist. Würde jemand diese Spezialgebote übertreten, so verletzte er zwar nicht die allgemeinen Kirchengesetze, würde aber wohl die von den Konstitutionen normierte Schuld und Strafe sich zuziehen.

3. Für die südamerikanischen Religiosen gilt das Indult vom 1. Januar 1910 (A. A. S. II [1910], 215; diese Ztschr. II [1910], S. 397).

5. Resolutio vom 1. September 1912 (S. 627 f.) **über die Religiosen mit feierlichen Gelübden, die zeitweise sich außerhalb des Klosters aufhalten.** Wenn

solche Religiosen mit päpstlicher Erlaubnis das Ordenskleid abgelegt und vom Bischofe die Vollmacht zum Zelebrieren und anderen priesterlichen Funktionen erlangt haben, unterstehen sie ganz der bischöflichen Jurisdiktion, auch wenn im päpstlichen Reskripte die Formel fehlte: „Ordinario loci subsit in vim quoque solemnis obedientiae voti.“

V. S. Congr. pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis.

1. Dekret vom 12. Oktober 1912 **über die Zahlungen an Geistliche aus der Staatskasse in Portugal.** In der Enzyklika vom 24. Mai 1912: Iamdudum ist das Trennungsgesetz in Portugal verurteilt; auch das neue Dekret der Republik vom 10. Juli 1912 ist zu verwerfen. Die Geistlichen, welche Zahlungen aus der Staatskasse auf Grund dieser Verordnungen zurückgewiesen haben, verdienen alles Lob; solche, welche aus Not die Zahlungen angenommen haben, sollen alles Ärgernis wiedergutzumachen suchen und sich fernerhin den Weisungen der Bischöfe fügen.

J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. Acta Pii PP. X.

10. Juli 1912 (S. 577). In einem Schreiben an den Erzbischof L. E. Dubois von Bourges in Frankreich gibt der Hl. Vater seiner Befriedigung darüber Ausdruck, daß man sich seit der Promulgation des Motuproprio vom 22. November 1904 über die Kirchenmusik mit sehr großem Eifer einer Aussprache des Lateinischen befleißigt, die sich der in Rom üblichen immer mehr nähert, und er spricht die Hoffnung aus, daß sich diese mit der Restaurierung des gregorianischen Gesanges so eng verknüpfte Reform bald über ganz Frankreich ausdehnen werde.

14. September 1912 (S. 609 ff.). In einer Apostolischen Konstitution über den Empfang der hl. Kommunion nach verschiedenen Riten stellt der Hl. Vater neue Normen auf, die den Gläubigen ermöglichen, gegebenenfalls auch nach einem katholischen Ritus, dem sie nicht angehören, andachtshalber die hl. Kommunion empfangen zu dürfen:

1. Den Priestern ist es nicht erlaubt, die hl. Handlung nach verschiedenen Riten zu vollziehen. Jeder Priester muß deshalb nach dem Ritus seiner Kirche konsekrieren und die hl. Kommunion ausspenden.

2. Wenn die Not drängt und ein Priester des anderen Ritus nicht zur Stelle ist, darf ein orientalischer Priester, der sich sonst des gesäuerten Brotes bedient, die Eucharistie unter der Gestalt ungesäuerten Brotes spenden und umgekehrt ein Priester des lateinischen oder eines orientalischen Ritus, der sich sonst des Ungesäuerten bedient, unter der Gestalt des gesäuerten Brotes die Kommunion reichen.

3. Allen Gläubigen eines jeglichen Ritus ist es gestattet, andachtshalber die nach irgend einem Ritus bereitete hl. Eucharistie zu empfangen.

4. Dem Gebote der österlichen Kommunion wird jeder Gläubige genugtun, wenn er sie nach seinem Ritus und zwar von seinem Pfarrer empfängt, dem er auch bezüglich der übrigen religiösen Pflichten untertan bleibt.

5. Die hl. Wegzehrung müssen Sterbende nach dem eigenen Ritus aus den Händen des eigenen Pfarrers empfangen; im Falle der Not aber hat man das Recht, von jedem beliebigen Priester das Viatikum zu empfangen, das dieser nach seinem Ritus zu spenden hat.

6. Ein jeder soll in seinem ursprünglichen Ritus verbleiben, auch wenn er schon lange und gewohnheitsgemäß die hl. Kommunion nach einem anderen Ritus empfängt. Es soll auch niemand die Erlaubnis erhalten, den Ritus zu wechseln, wenn

nicht gerechte und berechtigte Gründe dafür sprechen, worüber die Abteilung der Propaganda für die Angelegenheit der Orientalen zu entscheiden hat. Zu solchen berechtigten Gründen ist nicht die lange Gewohnheit zu rechnen, nach einem fremden Ritus zu kommunizieren.

II. S. Congregatio Rituum.

24. Mai 1912 (S. 419). Auf Anfrage der Genossenschaft der Missionare vom allerheiligsten Herzen Jesu löst die Kongregation folgende Zweifel:

1. Die Lektionen der 2. Nokturn am Feste der hl. Agnes (21. Januar) sind, obschon entnommen der Schrift des hl. Ambrosius de Virginibus, doch als historische anzusehen und müssen daher, falls dieses Fest wegen Okkurrenz mit einem festum nobilius zu simplifizieren ist, als nona lectio gelesen werden.

2. In der Komplet nach der 2. Vesper des Palmsonntags dürfen die Prezes nicht gebetet werden, wenn in dieser Vesper ein simplifiziertes Duplex des folgenden Tages zu kommemorieren ist.

3. Dort wo das Fest des seligen Kaspar Del Bufalo sub ritu duplici maiori vel minori gefeiert wird, sind nach den neuen Rubriken Tit. I, n. 4 in der 1. Nokturn die lectiones propriae zu beten, wenn solche konzediert sind.

4. Die Antiphonen und Psalmen zur Matutin der Commemoratio omnium Ss. Romanorum Pontificum, die aus dem Commune Apostolorum entnommen werden, gelten als propria und müssen genommen werden, selbst wenn das Fest sub ritu duplici minori vel maiori gefeiert wird. Dasselbe gilt von den Responsorien der 1. Nokturn, so daß nicht die Lektionen de Scriptura occurrenti, sondern die Lektionen „Laudemus viros gloriosos" de Communi gelesen werden müssen.

5. Wenn in der Oktav des Fronleichnamsfestes ein simplifiziertes Duplex zu kommemorieren ist, so unterbleibt die dritte Oration.

6. In den Messen der Vigil- und Ferialtage ohne eigene Präfation wird die praefatio propria des Festes oder der Oktav genommen, wovon das Offizium gebetet wird. Das Credo ist aber in den Messen dieser Tage nicht zu beten, auch wenn das Fest oder die Oktav Credo hätte.

7. In den Messen für Brautleute oder in anderen privilegierten Votivmessen fällt an Duplextagen die dritte Oration aus.

24. April 1912 (S. 446). Der von der Kongregation zu den Decreta Authentica S. R. C. herausgegebene Nachtrag, Volumen VI (Appendix I), der die in der Zeit von 1900 bis 1911 erschienenen Dekrete (n. 4052 bis n. 4284) enthält, wird samt seinem Index vom Hl. Vater approbiert und für authentisch erklärt.

12. Juni 1912 (S. 446). Zu den neuen Brevierrubriken (Tit. X, n. 2 et 5 und Tit. VIII, n. 2) werden folgende Entscheidungen gegeben:

1. Wenn an den feriae maiores, die eine eigene Messe haben und an den übrigen Tagen, von denen in Tit. X, n. 2 et 5 die Rede ist, eine Ferialmesse mit Applikation für die Verstorbenen gelesen wird, so darf die betreffende Oratio pro defunctis hinzugefügt werden, auch wenn in der Messe die Kommemoration eines okkurrierenden Festes dupl. min. vel maius zu machen ist.

2. Diese Oration schließt eintretenden Falles auch die Orationes de tempore nicht aus, es sei denn, daß ein okkurrierendes Duplex zu kommemorieren ist.

3. Wenn diese Oration für die Verstorbenen eingelegt wird, ist nicht in Betracht zu ziehen, ob die Zahl der Orationen gerade oder ungerade ist.

4. Die Oration für die Verstorbenen ist immer an vorletzte Stelle unter den an dem Tage von den Rubriken vorgeschriebenen oder erlaubten Orationen zu setzen — die eventuell vom Ordinarius vorgeschriebene Imperata nicht mitgerechnet.

5. Die Oratio pro defunctis kann selbst an einem Tage eingelegt werden, an dem die Oration Omnipotens sempiterne Deus für die Lebenden und Abgestorbenen oder die Oration Fidelium für alle Verstorbenen zu beten ist.

6. Um für die Verstorbenen den Ablaß des privilegierten Altares gewinnen zu können, ist an den Tagen, an denen die Rubriken es gestatten, unbedingt die Ferialmesse zu nehmen unter Beifügung der Oration für die Verstorbenen, für die zelebriert wird.

7. Mag auch nach Tit. VIII. n. 2 die Verpflichtung, im Chor das Officium defunctorum zu beten, aufgehoben sein, so ist vor wie nach die Rubrik des Missale bezüglich der für die Verstorbenen zu lesenden Messe (Tit. V. n. 1 et 2) zu befolgen, sei es daß sie als Konventualmesse in cantu cum praesentia choralium oder daß sie still extra chorum nach Tit. XII der neuen Rubriken gefeiert wird.

21. Juni 1912 (S. 447). 1. Das zu transferierende Offizium der Dominica infra octavam Nativitatis ist auf den Tag zu verlegen, an dem ein in Okkurrenz weniger hervorragendes Fest vom 29. bis 31. Dezember sonst zu feiern wäre, vorbehaltlich der Konkurrenz-Vorrechte des Sonntags. Wenn alle Feste, die in der Zeit vom 29. bis zum 31. Dezember okkurrieren, den Ritus eines Duplex 1. oder 2. Kl. haben, so ist die Kommemoration der Dominica an dem wie oben weniger ausgezeichneten Feste zu machen. Bei Gleichheit der Würde der Feste ist das Offizium oder die Kommemoration der Dominica an dem zuerst okkurrierenden Feste zu machen.

2. Auch die Kirchen, die Mariä Namensfest als Titularfest feiern, haben es in Zukunft als solches mit der ganzen Kirche am 12. September zu begehen, vorbehaltlich der Rechte, die den Titularen zustehen.

3. Dort wo Mariä Namensfest ritu duplici I. cl. cum octava gefeiert wird, fällt die Oktav von Mariä Geburt nicht ganz aus, sondern wird nur suspendiert. Am 15. September ist daher das Offizium von dem Oktavtage zu nehmen ohne Kommemoration der Oktav des Namensfestes.

4. In der Messe eines zufällig transferierten dupl. 2. cl., das an sich kein Credo hat, ist dieses doch zu beten, wenn in der Messe ein okkurrierendes und simplifiziertes Fest kommemoriert wird, das Credo hat.

5. Die von dem Ordinarius vorgeschriebenen Imperatae sind in der Privatmesse auszulassen, wenn nach drei an dem Tage vorgeschriebenen Orationen die Oration vom öffentlich ausgesetzten Altarssakramente oder die Oration pro Papa aut Episcopo an deren Jahrestage der Erwählung, Konsekration oder Krönung einzulegen ist.

6. In der Tabella occurrentiae perpetuae sind folgende Fehler zu korrigieren: In dem Quadrate der Okkurrenz eines Simplex mit einem Simplex ist Nr. 7 (statt 8) und in beiden Quadraten der Okkurrenz eines dupl. maius und dupl. minus mit der Vigil von Epiphanie ist Nr. 6 (statt 3) zu setzen. Zudem ist stets die Epiphanie-Vigil sowohl bei Okkurrenz wie bei Konkurrenz sogar einem dupl. maius vorzuziehen.

24. Juli 1912 (S. 499). Die Kongregation entscheidet die Frage, wie an den drei letzten Tagen der Karwoche und im Totenoffizium die Matutin zu beschließen

und die Laudes zu beginnen seien, wenn bei der Privatrezitation beide getrennt gebetet werden. Im ersten Falle wird die Matutin mit der Oration Respice quaesumus Domine geschlossen, die Laudes beginnen mit Pater noster, Ave und der 1. Antiphon. Am Allerseelentage schließt die Matutin mit Dominus vobiscum, Oration Fidelium, Requiem aetern., Requiescant in pace. Amen. Analog ist es beim Totenoffizium an anderen Tagen zu halten, sei es daß eine oder drei Nokturnen gebetet werden. Die Laudes beginnen mit Pater noster und Ave und der 1. Antiphon.

25. Juli 1912 (S. 538). Bezüglich der Neuordnung des Kirchenkalenders gibt die Kongregation eine Instruktion dahingehend, es sei ihr Wunsch und Wille, daß auf Antrag des Ordinarius oder Ordensobern und mit apostolischer Gutheißung das eigene Kalendarium in Wegfall und das allgemeine Kalendarium der Kirche zur Anwendung komme und daß letzterem dann nur die Feste hinzugefügt würden, die stricto sensu nach Maßgabe von Tit. II, n. 2, litt. e der neuen Rubriken als propria bezeichnet werden können. Bei Einreichung eines dementsprechenden Gesuches ist die Proprietas der verzeichneten Feste zu begründen.

8. Juli 1912 (S. 5?9). Ein Dekret über die Modulation der einsilbigen oder hebräischen Wörter in den Lektionen, den Versikeln und den Psalmen (in der Mittelkadenz beim Sternchen) erklärt es in gleicher Weise als zulässig, die Klausel zu verändern oder die Melodie mit der gewöhnlichen Modulation vorzutragen.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.





1. Hartmann Grisar S. I., **Luther.** I Bd.: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530 (Freiburg i. Br. 1911, Herder; ℳ 12,–).
2. Derselbe, **Luther.** II. Bd.: Auf der Höhe des Lebens. 1. u. 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1911, Herder; ℳ 14,40).

Es fehlte bislang auf katholischer Seite an einer befriedigenden, allen Anforderungen der modern-wissenschaftlichen Forschung entsprechenden Biographie Luthers. Diesem Mangel will Grisar in seinem auf drei starke Bände berechneten Werke abhelfen. Sein Ziel ist eine eingehende Zeichnung Luthers nach seiner äußeren und inneren Seite. Doch legt er das Hauptgewicht auf die innere Seite, das geistige und seelische Werden Luthers. Das theologische Element berücksichtigt er erst in zweiter Linie, eben soweit das geschichtliche Verständnis es verlangt. Er führt Luther vor, wie er selbst sich in seinen Schriften, Briefen und Tischreden gibt. Letztere schöpft er vorzüglich aus den ersten von den Schülern gemachten Aufzeichnungen, welche das wiedergeben, was sie selbst aus seinem Munde gehört haben. Dabei richtet er seine Aufmerksamkeit beständig auf die Lutherlegenden. Ehrlich strebt er nach Objektivität und befleißigt sich einer ruhigen Sprache. Doch nimmt er naturgemäß für sich das Recht in Anspruch, nach Feststellung des Tatbestandes von seinen Prinzipien aus ein Urteil zu äußern. So hält er es denn in gesundem Optimismus für sehr wohl möglich, daß ein katholischer Historiker Luther objektiv zeichne, ohne den berechtigten Gefühlen der Protestanten zu nahe zu treten. Bemerkt sei noch, daß der Verfasser, anders wie Denifle-Weiß, nur die Person Luthers, nicht das Luthertum, bzw. den Protestantismus schildern will. Doch betrachten wir nun den Inhalt des Bandes, vorerst die innere Entwicklung Luthers, im einzelnen. Allgemein bemerkt der Verfasser, daß für die Geschichtsschreibung ein gewisses Dunkel über der inneren Entwicklung Luthers in den ersten Wittenberger Jahren bis 1517 gelagert bleibe. Wie schon andere hervorgehoben haben, war der Prozeß des Abfalls vom kirchlichen Dogma in Luther vollkommen abgeschlossen, ehe der Ablaßstreit mit der Veröffentlichung seiner gegen Tetzel gerichteten Thesen begann. Der Römerbriefkommentar ist die erste Konsolidierung seiner häretischen Meinungen. Der wahre Ausgangspunkt der Lehre Luthers ist in seiner gegen die sittliche Selbstbetätigung durch gute Werke gerichteten Tendenz zu sehen. Aus dieser Tendenz ging die Idee vom Unvermögen zum Guten hervor. Jene Anschauung empfing ihre Nahrung aus seinem eigenen Rückgange im Leben als Ordensmann und Priester, aus seinem verstörten Gemütsleben, seinen mangelhaften Kenntnissen der Kirchenlehre und besonders aus seiner Selbstüberhebung. Aber erst mit dem Ende des Jahres 1518 war in ihm die Entwicklung der neuen Lehre im wesentlichen vollendet, indem jetzt als neues und abschließendes Element die Lehre von der absoluten persönlichen Heilsgewißheit durch den Fiduzialglauben hinzugetreten war (Kommentar zum Galaterbrief und neuer

Psalmenkommentar). Nicht zu unterschätzen ist der sowohl negative als positive (Akzeptationstheorie, bei Luther Imputationstheorie) Einfluß des Occamismus auf Luther. Dagegen liegen für die Annahme einer Beeinflussung durch den Gallikanismus und extremen Realismus zu wenig Zeugnisse vor. Größer ist die Einwirkung der Mystik; namentlich hat Luther die Klippen falscher Mystik nicht vermieden. Seit der Zeit der Leipziger Disputation tritt an die Seite der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein (das Materialprinzip des Luthertums) das sog. Formalprinzip des Luthertums, die Lehre, daß nur die aus der Hl. Schrift als einziger religiöser Erkenntnisquelle unter der Erleuchtung Gottes gewonnene Einsicht des einzelnen die für ihn maßgebende Glaubensnorm sei. Daneben nahm die aus Luthers Innern mit suggestionsmäßiger Gewalt steigende Eingenommenheit seiner Seele von dem Gedanken einer höheren Beauftragung ihn immer mehr gefangen. Schwierigkeit bereitete ihm wegen des Mangels eines Kirchenbegriffs eine neue Kircheneinrichtung. Bis zum Jahre 1525 schwebte ihm als Ideal ein demokratisches Gemeindeprinzip vor. Doch führte ihn die Schwierigkeit der Verwirklichung zum Staatskirchentum. Infolge seiner Stellungnahme im Bauernkriege verlor er jene enge Verbindung mit dem Volke, wie sie früher bestanden. Er mußte mehr und mehr in das Lager der Fürsten übergehen, um an ihnen einen Rückhalt zu finden. Scharfe Auseinandersetzungen hatte er mit den Schwarmgeistern (Wiedertäufern), welche die Konsequenzen aus seiner Lehre zogen. Ihnen gegenüber betonte er mehr die Notwendigkeit der Annahme des äußeren Wortes der Bibel. Von Toleranz ihnen gegenüber wollte er nichts wissen.

Bei dem Streben Grisars, objektiv den ganzen Luther zu schildern und ihn namentlich psychologisch zu erfassen, kommen auch die guten Eigenschaften desselben voll zur Darstellung. Bei der Besprechung des II. Bandes, welcher Luther in reiferem Alter darstellt, wird Gelegenheit sein, näher darauf einzugehen. Um wenige Personen haben sich noch zu Lebzeiten und so bald nach dem Tode aus dem Kreise von Freunden und Gegnern so viele Legenden gewoben, als um die markante Person Luthers, und selten haben sie sich so hartnäckig erhalten. Mit Vorliebe geht der Verfasser der Entstehung dieser Legenden nach. Seine Untersuchungen entziehen einer ganzen Reihe von Legenden die historische Grundlage, andere beschränken sie auf das richtige Maß. So erweist er als reine Legende die immer noch gerne von Lutherfreunden festgehaltene Annahme, daß dieser auf der Romreise von Anfang an durch das „Bibelwort von der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben verfolgt worden sei". Weiter tut der Verfasser dar, daß aus der Anschauung Luthers von der Unwiderstehlichkeit der bösen Begierlichkeit nicht auf eine sittliche Verrottung Luthers geschlossen werden darf, wie auch weder der Kommentar zu den Psalmen noch der zum Römerbrief den Eindruck einer solchen macht. Der Bericht Luthers vom Jahre 1545 über das innere Erlebnis auf dem Turm am Kloster in Wittenberg, wodurch er zum Verständnisse der Worte: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" geführt sei, erscheint dem Verfasser im wesentlichen als zuverlässig. Die berühmten Worte: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen" sind eine so wenig beglaubigte Legende, daß sie nicht einmal in der von Luther herrührenden lateinischen Niederschrift seiner Rede vorkommen. Er selbst gibt als Schluß derselben nur die auch sonst nicht ungebräuchlichen Worte: „Gott helfe mir, Amen". Die an den Besuch der Frau des Hans von Berlips auf der Wartburg sich anknüpfende Erzählung ist in das Gebiet der Legende zu verweisen. Freimütig schildert der Verfasser die Mißstände, welche das damalige kirchliche Leben aufwies. Diese und die gewaltige Persönlichkeit Luthers erklären zum großen Teil den außerordentlichen Erfolg, welchen sein Auftreten hatte. Er war ein Mann von außerordentlicher intellektueller Begabung und fast beispielloser, oft genug allerdings

hartnäckiger Energie; dabei war er des Wortes im höchsten Maße mächtig. „Die Beweglichkeit seines Geistes, sagt der Verfasser an einer Stelle des II. Bandes, die Raschheit seines Blickes, die Schlagfertigkeit des Ausdrucks, die Fülle der in ihm wohnenden Gedanken und namentlich die unerschöpfliche Phantasie, mit der er sich spielend leicht und urwüchsig auszudrücken wußte, fesselten alle, die ihm nahe traten." „Seine seltenen Eigenschaften, sagt Grisar an derselben Stelle, waren dazu angetan, einen Säkularmenschen in gutem Sinne aus ihm zu machen, wenn er sie nicht mißbraucht hätte." Das Angeführte wird genügen, um einen Begriff von dem reichen und gediegenen Inhalte des Werkes Grisars zu geben. Es wird immer einen hervorragenden Platz in der Luther- und Reformationsliteratur einnehmen.

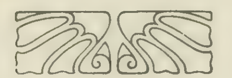
Dem ersten Bande ist in demselben Jahre der zweite noch umfangreichere gefolgt. Er ist nach den gleichen Richtlinien gearbeitet. Mit der Aufstellung der Augsburgischen Konfession mit ihren verbindlichen Glaubensformeln und ihrer äußeren Autorität hatte eine gewisse rückläufige Bewegung, die bei Luther seit dem Jahre 1522 sich bemerkbar machte, in gewisser Hinsicht einen Abschluß gefunden. Doch kann diesem „Rückzuge Luthers in der zweiten Periode ebensowenig die Bedeutung einer Rückkehr zum Positiven beigelegt werden, als die erste Periode schlechthin als eine Zeit einer fast rein naturalistischen Religion zu bezeichnen ist". Die Gründung des Schmalkaldischen Bundes stellte ihn vor die Frage, ob bewaffneter Widerstand gegen den Kaiser erlaubt sei. Im Grunde seiner Seele war er von vornherein für die Bejahung der Frage. Dennoch sprach er sich in amtlichen und öffentlichen Kundgebungen, insbesondere an die Fürsten, bis ins Jahr 1530 in gegenteiligem Sinne aus. Seit dem Reichstage von Augsburg trat er aber entschieden für die Erlaubtheit des Widerstandes ein. Auch seine Stellung gegenüber dem Türkenkriege wechselte. Bis zum Jahre 1524 schrieb er wiederholt zuungunsten kriegerischer Unternehmungen. Einen Umschwung in seiner Stellung bedeutet seine Schrift „Vom Kriege wider die Türken" aus dem Jahre 1529. Doch erschienen ihm auch in der Folgezeit die „Papisten" als ärgere Feinde des Reiches als die Türken. Das interessante 16. Kap. handelt von der göttlichen Sendung und ihren Kundgebungen. Luther redet ohne Bedenken von Offenbarungen, die ihm zuteil geworden seien, und die er mitzuteilen gezwungen sei. Allerdings spricht er meistens nur insofern von Offenbarungen, als sei sein eigenes Denken von oben erleuchtet worden, um zur richtigen und rettenden Heilswahrheit zu gelangen. Eine plötzliche Inspiration von oben macht er nicht so oft geltend. Am deutlichsten behauptet er sie bezüglich seiner Entdeckung der Lehre von der Heilsgewißheit des rechtfertigenden Glaubens. Luther hat seine Angaben über die eigene Mission oft geändert. Nach Grisar wird man wohl die Wahrheit treffen, wenn man annimmt, er habe eine außerordentliche und außergewöhnliche Mission für sich in Anspruch genommen. Aber die Schwierigkeit ist die, daß Wunder und Weissagungen fehlen, und niemand behauptet mehr das Vorhandensein eines wahren Wunders oder einer wirklichen Prophezeiung von seiten Luthers. Dieser muß sich begnügen, die Tatsache der raschen Verbreitung seiner Lehre ein „Wunder über alle Wunder" zu nennen und auf die Zukunft hinweisend zu sagen: „Wenn es die Not erforderte, müßten wir wahrlich dran (Zeichen zu tun)". Anderseits ist es nicht sicher, daß Luther auch nur bisweilen wirklich geglaubt habe, eine eigentliche Prophetengabe zu besitzen. Breiten Raum nimmt die Schilderung der sittlichen Charakterseiten Luthers im 17. Kap. ein. Dort spricht der Verfasser auch über die Tischreden, die, wenn sie nach den Regeln historischer Kritik behandelt werden, reiches Material liefern. Das 18. Kap. handelt von dem Verhältnisse zwischen Luther und Melanchthon. Schon im Jahre 1530 war letzterer nicht mehr nur ein Interpret Lutherscher Gedanken. Bereits

in den Milderungen, welche die unsprüngliche Augsburgische Konfession enthält, hat er eigene Wege eingeschlagen. Er gab die absolute Prädestination zur Hölle auf, verlangte für das Heilswerk die Mittätigkeit des Menschen (Synergismus) und näherte sich in der Abendmahlslehre mehr und mehr dem Standpunkte Zwinglis. In letzterem Punkte schieden sich beide Geister unversöhnlich. Neuere Entdeckungen bestätigen, daß Melanchthon 1532 die Absicht hatte, seinen Wittenberger Aufenthalt aufzugeben, weil er nicht mehr mit Luther übereinstimmte. Doch blieb das persönliche Verhältnis zwischen ihnen ein gutes. Das 21. Kap. trägt die Überschrift „Fürstliche Ehesachen". Indem Luther seiner Ansicht von der Gültigkeit der Ehe Heinrichs VIII. Ausdruck gab, wies er ihn zugleich im Jahre 1531 auf die Erlaubtheit der Bigamie hin. Noch weiter ging Melanchthon in der Empfehlung der Doppelehe für den König. Wie bekannt, stimmten Luther und Melanchthon dem Wunsche Philipps von Hessen auf Eingehung einer Nebenehe zu. Sie gaben ein Zeugnis oder Gutachten, aber keinen Dispens, auch keinen Beichtrat, der ein Beichtgeheimnis involviert hätte, wie Luther später glauben machen wollte. Auf der Eisenacher Konferenz schlug Luther als Mittel zur Geheimhaltung der Doppelehe unbedenklich die Lüge vor. Mit der Wahrheit nahm er es, wie seine Schriften aufs deutlichste zeigen, namentlich in seinem Kampfe gegen die Kirche und den Papst, überhaupt nicht sehr genau. Der Verfasser glaubt die Erscheinung mit einem pathologischen Einschlag, einer Art Selbstsuggestion erklären zu sollen. Jedoch hat Luther auch formell die Theorie von der Erlaubtheit der Lüge, der Nutz- oder Notlüge, aufgestellt. Im 24. Kap. bespricht der Verfasser die sittlichen Zustände, die sich im Geleite der Kirchenneuerung zeigten. Luther erkennt die schlimmen Zustände, namentlich auch in Wittenberg, an, ist aber auch zugleich um Erklärungsgründe nicht verlegen. Die Sitten „erscheinen nur so schlimm wegen der Heiligkeit des Evangeliums". Er fand sogar, daß der Rückgang der Mildtätigkeit gegenüber den Kirchen und Predigern ein Zeichen der Wahrheit des Evangeliums sei. „Die gewöhnlichen Erfahrungsgesetze und Denkregeln müssen sich, bemerkt dazu der Verfasser (und dasselbe gilt von anderen Fällen), von der ihn einmal beherrschenden Idee gefallen lassen, nach Gutdünken umgebogen zu werden. „Ein Zeitübel wurde die Melancholie, von der auch die Führer der Bewegung erfaßt wurden. Das 25. Kap. schildert Luther im engeren Berufskreise und sein häusliches Leben. Gerade hier weiß der Verfasser viele vorteilhafte Züge zu berichten. Unermüdlich war Luther literarisch tätig. In dem einen Jahre 1523 verfaßte er 24 größere und kleinere Schriften, ferner Vorlesungen über das fünfte Buch Mosis, welche in der Weimarer Ausgabe 247 Seiten füllen, und die deutsche Übersetzung aller fünf Bücher Mosis. Zugleich hielt er etwa 150 Predigten, bereitete andere Arbeiten vor und schrieb wie gewöhnlich eine große Zahl Briefe, von denen als ein kleiner Teil 112 erhalten sind, darunter manche abhandlungsmäßige und eigens im Druck erschienene. Luthers Kampfesweise, sein sprichwörtlich gewordener Zorn, seine Idee von der Pflicht des Kampfes gegen Papst und Kirche, sein über alles Maß hinausgehendes Schelten, seine Überzeugung von der Unantastbarkeit und Größe seiner Person sind ein getreues Bild seiner Seele. Die Scheltausbrüche gegen das Papsttum sollten die eigene Gewissensunruhe zurückdrängen. Mit Recht hat man das überspannte Größenbewußtsein Luthers als pathologisch bezeichnet. Schon gleich nach seiner Rückkehr von der Wartburg bezeichnet er sich in einer Schrift als „Ekklesiastes zu Wittenberg von Gottes Gnaden". Es erscheint nicht verwunderlich, daß seine literarischen Gegner aus dem katholischen Lager in Anbetracht alles dessen eine Art von Besessenheit in Luther annahmen. In dem umfangreichen letzten, dem 28. Kap. des zweiten Bandes zeigt der Verfasser dem Leser die neuen Dogmen in historischem und psychologischem Lichte. Da die Lehr-

meinungen Luthers zum großen Teile das Resultat seiner inneren und äußeren Erlebnisse sind und seiner Subjektivität ganz auffällig angepaßt erscheinen, so wirft die Betrachtung derselben für seine Geschichte, namentlich für die innere Seite derselben, einen erheblichen Gewinn ab. Aus dem interessanten Kapitel sei nur einiges Bedeutsame hervorgehoben. Luther lehrte noch nicht eine förmliche Verbalinspiration der Hl. Schrift, vielmehr kennt er „bei den heiligen Schriftstellern überhaupt keine andere Art Geisteserleuchtung als bei der mündlichen Predigt der Gotteszeugen". Trotz seines Prinzips von der freien Forschung in der Bibel unter der Geisteserleuchtung von oben hat schließlich doch bei ihm die Autorität wegen der praktischen Notwendigkeit das letzte Wort in Glaubenssachen erhalten. Sein Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, das „Evangelium", trug in Wirklichkeit nur die Züge seiner eigenen inneren Vergangenheit. Der Verfasser nennt sie die subjektivste Lehre, die je in der Welt um Anhänger geworben hat. Wenn im wesentlichen alle neuen Doktrinen Luthers als Sturm gegen die kirchliche Lehre und Praxis betrachtet werden können, und keine von ihnen ausgesprochen wurde, um in der ruhigen Sphäre des Denkens sich geltend zu machen, so gilt dies insbesondere von seiner Bestreitung des Opfercharakters der Messe.

Im vorliegenden Bande nimmt der Verfasser wiederholt Veranlassung, die guten Eigenschaften Luthers, die sich auf den verschiedenen Gebieten offenbaren, hervorzuheben. Erwähnt seien sein Festhalten an dem Inhalte des apostolischen Symbolums und an den Entscheidungen der vier ersten allgemeinen Konzilien, sein religiöser Sinn, die ernste Auffassung der Pflichten seines Berufskreises, seine unermüdliche Arbeitskraft, die Einfachheit seiner Lebensführung (er strebte nicht nach irdischen Gütern) seine Mildtätigkeit und Hilfsbereitschaft. Anderseits erheben seine Gegner gegen sein Privatleben laute Klagen, die Grisar einzeln registriert. „Nicht alle angeführten Anklagen, fährt er fort, hängen einfach in der Luft. Manche werden durch andere Beweise bestätigt, die über Einwände erhaben sind . . . Nur eine auf Luther eingeschworene Nachsicht könnte alles und jedes beseitigen" Im besonderen scheint er dem Trinken in einer das Maß übersteigenden Weise gehuldigt zu haben. Was speziell den bekannten Spruch betrifft: „Wer nicht liebt Weib, Wein, Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang", so kommt er weder in Luthers Schriften vor, noch findet er sich in alten Aufzeichnungen und schriftlichen Überlieferungen über ihn. Eine eingehende Behandlung erfährt der tatsächlich bei Luther sich findende Satz: „Sei ein Sünder und sündige tapfer, aber tapferer glaube". Der zweite Band reiht sich dem ersten würdig an; auch hier findet man eine große Fülle wertvollen und interessanten Stoffes, auch hier findet man die gleiche sorgfältige kritische Behandlung.

F. Tenckhoff.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

E. Tisserant-Rom, **Codex Zuqninensis rescriptus V. T.** (Roma 1911, Tipografia Polyglotta Vaticana. LXXXV, 275 p. Studi e Testi 23), publizierte in musterhafter Weise den griechischen Text der Palimpsesthandschrift des Cod. Vat. 162 und des Brit. Mus. Add. 14. 665, worin Teile von sechs Septuagintahandschriften des 5.(?)–7(?) Jahrhunderts (Z^{I} Z^{II} Z^{III} Z^{IV} Z^{V} Z^{VI}) stecken, die mit Ausnahme von Z^{III} sämtlich der Lukianischen Rezension angehören. Die 127 Blätter enthalten Teile von Ri, 3 Kön., Ps., Ez. und Dan. Das Buch ist Kardinal Capecelatro aus Anlaß seines 25 jährigen Kardinalsjubiläums gewidmet.

A. Schulz-Braunsberg, **Gedanken über das Alte Testament** (Wissenschaft und Schule 1912, S. 2–5, 17–20, 33–38, 49–52. Hildesheim, F. Borgmeyer) legt in einem für Volksschullehrer berechneten Vortrage die relative Unvollkommenheit des A. T. und das Recht der Kritik dar. „Das A. T. ist zunächst geschrieben für ein Volk, das noch auf einer niedrigen Stufe der Erkenntnis war, das im Zeitalter der Kindheit lebte. Zu Kindern redet Gott aber auf Kinderart. Nunmehr ist die Menschheit herangereift zum Mannesalter. Da versteht sie manches anders, vielleicht können wir sagen: besser, wenn auch noch lange nicht vollkommen“ (S. 52 f.).

Die Gymnasialprogramms-Beilage von H. Anz-Charlottenburg, **Literaturgeschichte des Alten Testamentes im Abriß** (Berlin 1911, Weidmannsche Buchhandlung; ℳ 1,60) ist eine flott geschriebene knappe Skizze, die das hauptsächlichste Einleitungsmaterial der protokanonischen Bücher in die israelitische und jüdische Geschichte einzuzeichnen sucht. In den Wein der entwicklungsschematischen Schule ist, wenn auch sehr vorsichtig, doch schon einiges Wasser gegossen.

G. Beers-Heidelberg Vortrag **Pascha oder das jüdische Osterfest** (Tübingen 1911, Mohr; ℳ 1,20) ist ein Auszug aus der Geschichte des Paschafestes in seiner Übersetzung und Erklärung des Mischnatraktates Pesachim. Er macht den Versuch, in das Nachrichtengewirre durch eine Rekonstruktion der Geschichte des Paschafestes Ordnung zu bringen. Das Paschafest ist ihm vormosaisch, mutmaßlich das altisraelitische Widdersprungfest. Das Mazzenessen sei erst von den Kanaanitern angenommen als primitives Ernte-Speisegebot, Pascha und Mazzoth wären dann eine Symbiose eingegangen. Aus einem nomadischen Frühlingssühnfeste habe das Fest jetzt die Bedeutung eines Getreidesühnopfers nach kanaanitischem Vorbilde angenommen. Erst im Deuteronomium sei Pascha zu einem kirchlichen Fest der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten umgeprägt. Bei Ezechiel endlich sei es zu einer abstrakten Kirchenfeier ohne geschichtlichen Inhalt geworden, während es im Priesterkodex als geschichtliche Heilstat und zugleich als Erinnerung an eine solche erscheine. Zum Siege

sei bei den Juden gelangt „eine aus dem Programm Ezechiels und P Ex 12 gemischte Praxis". In der späteren Zeit werden die Riten immer peinlicher und detaillierter, die Entwicklung zum vielverzweigten Paschasystem der Mischna setzt ein mit „ihren unendlich vielen und haardünnen Einzelheiten" und neuen Deutungen.

S. Jampel, **Vom Kriegsschauplatze der israelitischen Religionswissenschaft** (Frankfurt a. M., J. Kauffmann. I 1909, II 1912, je ℳ 0,80) beabsichtigt in dieser empfehlenswerten Sammlung von Abhandlungen „eine kritische gemeinverständliche Schilderung der Kämpfe auf dem Gebiete der modernen Bibelwissenschaft" in alttestamentlicher Richtung zu geben. Das erste Heft enthält die vier Kapitel: Die extremradikalen Schulen, der Pombabylonismus, der Vermittlungsversuch (E. Bäntsch, die positive Richtung), das zweite diese drei: Neueste Aufstellungen über Moses und sein Werk (E. Meyer), neueste exegetische Methoden (die astralmythologische Methode, die Gilgamesch-Monomanie, die arithmetische Methode [Jacob, Goldberg]), die neuesten Papyrusfunde in Elephantine. Die „von der Kuenen-Wellhausenschen Schule hypostasierte ‚Volksreligion'" nennt er richtig „eine bloße Illusion". „Eine spezielle selbständige Volksreligion neben der Prophetenreligion hat es im alten Israel so wenig gegeben, wie es im heutigen Deutschland ein Volkschristentum neben einem Professorenchristentum gibt. Es bestand vielleicht damals, ebenso wie heute, eine grobe Volksauffassung neben der reinen Gelehrtenauffassung von ein und derselben Religion" (I, 45).

J. C. Gasser-Winterthur, **Zum gegenwärtigen Kampf um das erste Buch Mose** (Gütersloh, C. Bertelsmann; ℳ 1,50), macht den „Versuch einer möglichst gemeinfaßlich und sachlich gehaltenen Einführung in den weitschichtigen Gegenstand". Er steht verhältnismäßig weit nach rechts, denjenigen nahe, die bei uns den linken Flügel bilden. Die Dreiquellentheorie wird für die Genesis akzeptiert, aber die Hauptaufgabe der Exegese „bleibt die Ermittlung des Gedankenganges der uns vorliegenden Genesis, die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Erzählers, die die einheitliche Sichtung, Auswahl und Verarbeitung der Quellenschriften und allfälligen sonstigen Überlieferungsgutes wesentlich besorgt hat". Sehr richtig! G. setzt E in die Richterzeit, J in die Zeit Samuels, P in die Zeit bald nach der Vollendung des salomonischen Tempels. An einer in die mosaische Zeit zurückreichenden schriftlichen Überlieferung ansehnlichen Umfangs, von der Teile namentlich innerhalb E und P erhalten sind, zweifelt G. nicht.

G. W. Ulrich-Kerwer-Duisburg-Ruhrort, **Im Prophetenmantel** (Gütersloh 1911, Bertelsmann; ℳ 3,—) sucht in 15 anregend geschriebenen, stark mit Anekdoten, Reimen und Verslein ausgestatteten erbaulichen Bildern aus dem Leben des Elisäus 1 Kön. 2–5 für die heutige Umwelt flüssig zu machen. Im Grunde sind's doch Predigten!

E. Ziemers-Breslau Schrift **Jesaias 53** (Cassel, E. Pillardy, 64 S.) ist eine kritische Würdigung der Erklärungen von Is. 52, 13–53, 12 auf protestantischer Seite. Von Katholiken wird nur F. Feldmann genannt; Knabenbauers, Condamins und Minocchis Kommentare kennt Verf. nicht, um so weniger Condamins Abhandlung in der Revue biblique 1908, 162–81. Z. gibt zunächst eine besonnene Würdigung der textlichen Untersuchungen zur Stelle, worauf die literarkritische und die theologische Arbeit besprochen wird. Im zweiten Teile plädiert er für die Identität des Verfassers der Ebedjahwestücke und des übrigen Buches Deuterojesajas, das er aber wesentlich von Isaias ben Amoz verfaßt sein läßt. Der dritte Teil endlich kommt zu dem Ergebnis: Is. 53 ist direkte Weissagung auf den Messias.

Für die Bedeutung der **Siebenzahl** auch in der Bibel sei gebucht W. H.

Roschers Abhandlung **Die neu entdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen des 6. Jahrh. v. Chr.** (Memnon 1911, S. 149–170). R. glaubt in den ersten 11 Kapiteln des „hippokratischen" Buches *Περὶ ἑβδομάδων* „einen überaus wertvollen Abschnitt aus einem philosophischen Werke der altmilesischen Schule, also aus der Zeit des Anaximondros und Anaximenes" wiedergefunden zu haben. In einer Nachschrift (S. 171–87) verteidigt er seine Position gegen eine Kritik Diels (Deutsche Literaturzeit. 1911, Sp. 1861–66).

Burdach legte in der Gesamtsitzung der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. vom 11. Juli von Moses und Faust den 2. Teil vor. Er erörtert darin u. a. „Moses als Urmagier, d. h. den treuesten Bewahrer göttlicher Magie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte" und die Nachklänge dieses Gedankens „in den Faustmonologen des 1. und 2. Teils". Im 3., am 25. Juli vorgelegten Teile behandelte er „die Mosesgestalt als mystischen Typus des Gott suchenden Menschen" (Deutsche Literaturzeit. 1912, Sp. 1935 und 2261).

H. Böhlig, **Zum Weltbilde des Paulus** (Memnon 1911, S. 187–205) behandelt auch das **Altjüdische Weltbild.** Resultat: „Ursprünglich die Zweiheit: Himmel und Erde, daneben die Dreiheit: Himmel, Erde und Meer, später unter fremdem Einfluß die Dreiheit: Himmel, Erde, Scheol-Gehinnom." N. Peters.

Neues Testament.

Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22), eine kritisch-exegetische Untersuchung von Dr. H. Schumacher (Herder; ℳ 5,–. 225 S.). Das Joh.-Ev. wird von der liberalen Kritik wegen seiner Forderung der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu als historische Quelle abgelehnt, die Darstellung der Synoptiker darf allein berücksichtigt werden. Nun findet sich aber eben bei Mt. 11, 27 (und Lk. 10, 22 mit geringer Abweichung) dieser Herrenspruch, der völlig johanneischen Charakter hat. Die Stelle ist eine der umstrittensten der neutestamentlichen Theologie. Ihre große Bedeutung ist ersichtlich. Ist das Logion echt, so vertritt der Synoptiker geradeso wie Johannes die metaphysische Gottessohnschaft Jesu und kann also deshalb der historische Charakter des Joh.-Ev. nicht geleugnet werden. Nach der inhaltlichen Seite handelt es sich darum, ob Jesus in dem Logion eine wesenhafte Sohnesbeziehung zu Gott behauptet, oder bloß eine figürliche, also um das Wesen des Christentums. – Die liberale Exegese teilt sich in drei Gruppen mit folgenden Fundamentalsätzen: 1. Der Spruch ist echt und in wörtlicher Bedeutung zu nehmen, dann ist er ein Produkt eines extatischen Zustandes; 2. Der Spruch ist echt und bildlich zu erklären; 3. a Der Spruch ist wörtlich zu interpretieren, dann ist er eine spätere tendenziöse christliche Einschaltung; 3. b Gerade der Teil, in dem die dogmatische Bedeutung beruht, ist später eingeschoben oder umgeformt. (Statt des zeitlosen *ἐπιγινώσκει* ist das historische *ἔγνω* zu lesen; der wichtigste Teil: *οὐδεὶς ἐπιγ. τὸν υἱὸν κτλ.* fällt weg usw.)

Es ergeben sich nach der textlichen, wie nach der inhaltlichen Seite eine große Reihe von Fragen, die Antwort heischen. Textliche: Ist Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22) eine spätere Einschiebung? Wenn nicht, ist dann das auf akatholischer Seite fast allgemein angenommene *ἔγνω* statt *ἐπιγινώσκει* berechtigt? Wie ist das häufige *ἔγνω* bei den Vätern, gegenüber dem einmütigen Zeugnis der Mss. für das Präsens, zu erklären? Ist das Satzglied, wonach der Vater allein den Sohn erkennt, spätere dogmatisierende Zutat? Hat eine tendenziöse Verschiebung der Reihenfolge der beiden parallelen Satzteile stattgefunden? Hat das prägnante *βούληται*, das bezeichnende

μου nach *πατρός* eine berechtigte Stellung im Urtext? Inhaltliche: Ist in der Stelle bloß ein moralisches Verhältnis zu Gott ausgesprochen, oder eine filiatio durch Wesensgemeinschaft mit Jahwe? Was heißt: „Alles ist mir vom Vater übergeben"? Ist die aus der Stelle zu erschließende Gottessohnschaft ein heterogener Fremdkörper bei den Synoptikern oder nicht? Beruhen die kirchlichen Formulierungen naturgemäß auf dem hier manifestierten Selbstbewußtsein Jesu? usw.

Der Verf. behandelt zunächst das Textproblem (S. 19—100) und zwar I. die Frage, ob die Stelle überhaupt ein geschichtliches Herrenwort sei, der II. größere Teil der Abhandlung ist der Untersuchung gewidmet, ob Mt. und Lk. die ursprüngliche Textgestalt bieten. Die Antwort auf I und II lautet, nach der mit musterhafter Gründlichkeit und hervorragendem Scharfsinn unter eingehendster Auseinandersetzung mit der „Kritik" geführten Untersuchung, in der alle oben gestellten Fragen behandelt werden, bejahend. (Die untergeordnete Variante *ἔγνω* ist als gnomischer Aorist mit Präsensbedeutung aufzufassen.) — In der dem Inhalte gewidmeten Untersuchung wird zunächst der historische Zusammenhang der Stelle und seine Bedeutung für die Auffassung festgestellt und im 4. Kapitel eine eingehende Inhaltserklärung aus dem Inhalt der in ihr enthaltenen Begriffe und Aussagen geliefert (109—78). Nach einer genauen Prüfung des Begriffes „Sohn" — „Gottessohn" wird mit überzeugender Klarheit das Resultat festgestellt: Jesus trennt sich von jeder Kreatur, er hat metaphysische Wesensgemeinschaft mit dem Vater. Ferner ergibt sich aus dem Texte, daß Jesus ein dem Vater gleichgestellter, absolut selbständiger Offenbarer ist und des Vaters ausschließlicher Offenbarungsvermittler. Das 5. Kap. vergleicht diese Resultate mit anderen, verwandten Stellen der synoptischen Evangelien, und Kap. 6 widerlegt die auf der Voraussetzung einer figürlichen Gottessohnschaft beruhenden Hypothesen der liberalen Kritik.

Das reichhaltige, gründliche und gelehrte Werk verdient ein eingehendes Studium. Die wichtigen Fragen sind hier in so erschöpfender Weise unter Anwendung einer unbefangenen, exakten, kritisch-exegetisch-historischen Methode behandelt und gelöst worden, wie es auf protestantischer Seite auch nicht annähernd der Fall gewesen ist. —

Das Froschsymbol in Offb. 16 von Prof. Dr. Steinmeister-Prag in Bibl. Ztschr. 252—60. Weshalb erscheinen die drei unreinen Geister, von denen Apk. 16, 13—16 die Rede ist, dem Apokalyptiker gerade unter der Gestalt von Fröschen? Den von vielen angenommenen Zusammenhang mit den zwei ägyptischen Plagen lehnt St. ab, für ebensowenig haltbar hält er die Ansicht Hroznys, der zu der Aussendung froschgestaltiger Dämonen eine Parallele in dem babylonischen Epos „Die Höllenfahrt der Istar" findet, wie St. ausführlich darlegt. Nach ihm liegt das Froschsymbol für unreine Geister, die Zeichen tun, im wesentlichen begründet in der Unreinheit der Frösche und ihrem aufblähenden usw. Gebaren, das an das der Gaukler erinnert.

Textkritisches zu Mk. 3, 7. 8. von H. Cladder S. I. in Bibl. Ztschr. 261—72. Zu diesen zwei Versen bietet Tischendorf beinahe eine ganze Seite textkritischen Apparat. Die Hauptvarianten hat Syr[sin] in den drei Auslassungen von *ἠκολούθησαν*, *καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας*, *πλῆθος πολύ*, die C. hier eingehend behandelt.

Der hl. Paulus vor dem Richterstuhl des Festus, Apg. 25 1—12 von U. Holzmeister in Ztschr. für kath. Theol. 489—512 (Forts. folgt). Der Bericht über die Gerichtsverhandlungen, dessen historischer Charakter im allgemeinen vor der „Kritik" Gnade findet, ist neuerdings von E. Schwartz-Freiburg einer zersetzenden Kritik unterzogen, in der er mindestens 2/3 des vorliegenden Textes tilgt. Dessen Einwürfe,

sowie einige des sonst die Geschichtlichkeit des Berichtes anerkennenden Th. Mommsen will H. im Laufe der Abhandlung einer objektiven Prüfung unterziehen in acht Abschnitten, denen er in § 1 eine das Verständnis erleichternde Vorgeschichte der Appellation vorausschickt. In vorliegendem Aufsatze bespricht er in § 2 die Anklagepunkte und in § 3 den Prozeß vor Festus bis zur Appellation.

Deißmanns „Paulus" für Theologen und Laien beleuchtet von K. F. Noesgen (Leipzig, Deichert; ℳ 0,80). D. hatte in seinem „Paulus" bei der Darstellung des Wirkens des Apostels auf ein gemeiniglich unbeachtetes Moment hingewiesen, das ihn innerlich erfüllende, elektrisierende fromme Interesse an Christus, wie es in seinen Briefen sich äußere, während viele diese als Darlegung von theologischen Lehrbegriffen auffaßten. Darin stimmt ihm N. teilweise zu. Aber D. geht darin zuweit, daß er den P. lediglich als Heros der Frömmigkeit und als schwärmerischen Mystiker hinstellt. Das Fehlerhafte in der einseitigen Betonung dieses Moments, wodurch in keiner Weise ein Spiegelbild das hehren, ernsten und nüchternen Sinnes des Heidenapostels geboten wird, hat N. in diesem lesenswerten Schriftchen nachgewiesen, in dem er das urkundliche Selbstzeugnis des P. über sein Wirken, Wissen und Wollen einerseits und das Deißmannsche Apostelbild anderseits in wenigen Hauptpunkten einander gegenüberstellt. Hiernach gibt D.s Darstellung nur ein Zerrbild Pauli und Christi und ist durchtränkt von monistischer Anschauung. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Schneller, als man erwarten mochte, ist die **Illustrierte Kirchengeschichte** von Rauschen, Marx und Schmidt (München, Allg. Verlagsgesellschaft m. b. H.) vollendet worden. Dem Referenten liegen die Hefte 16—20 (Schlußheft) vor. Sie umfassen die Zeit von der französischen Revolution bis zur neuesten Gegenwart. Gerade die Geschehnisse dieses Zeitraumes haben für die lebende Generation ein besonderes Interesse, da sie sie teils selbst erlebt hat, teils ihnen zeitlich noch nahesteht. Lebhafte Aufmerksamkeit erregen die zahlreichen Porträts. Unter den Tafelbildern seien der Schluß des griechischen Textes der Unionsurkunde von Florenz mit der Unterschrift des griechischen Kaisers (Originalaufnahme aus dem Generallandesarchiv zu Karlsruhe) und die zeitlich geordneten deutschen Initialen-Verzierungen vom 11.—16. Jahrhundert (sämtlich nach Handschriften der Trierer Stadt- und Seminarbibliothek) hervorgehoben. Das ganze Werk weist 607 Textabbildungen und 48 mehr- und einfarbige Tafelbilder auf. Die Verlagsgesellschaft bietet den Subskribenten eine hübsche Original-Einbanddecke zum Preise von ℳ 2,50 an.

Der 5. Band von E. Michaels S. I., **Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgange des Mittelalters** behandelt die bildenden Künste in Deutschland während des dreizehnten Jahrhunderts (1.—3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911, Herder; ℳ 7,—) und führt zugleich die Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts zu Ende. Der Verf. will nicht nur „Kunstgeschichte" geben, sondern auch das Kulturelle zur Darstellung bringen; er will die Wechselwirkungen zwischen der Kunst und dem Volke aufweisen. Die Darstellung ist in vier große Abschnitte gegliedert: die Baukunst, die Bildhauerkunst, das Kunstgewerbe und die Kleinkunst, die Malerei. Der Verf. hat sich selbst im weiten deutschen Vaterlande gut umgesehen und zeigt sich vertraut mit der weitverzweigten Spezialliteratur. Das Verständnis wird durch 89 Abbildungen auf 24 Tafeln, worunter 2 Farbentafeln, nicht unwesentlich unterstützt. Seine Selbständigkeit zeigt der Verf. auch dadurch, daß er zu den verschiedensten strittigen Fragen Stellung nimmt. Er verteidigt die Berechtigung der

Bezeichnung „deutscher Übergangsstil"; er tut die Haltlosigkeit der Behauptung dar, daß die Baumeister des romanischen Stils „fast ausnahmslos" Laien gewesen seien; er weist die Behauptung eines Zusammenhanges zwischen der mittelalterlichen Bauhütte und der Freimaurerei ab; er legt die Nichtberechtigung der Meinung dar, daß die Königsbilder auf den Glasfenstern des Straßburger Münsters einen Protest gegen die Landeshoheit des Bischofs bedeuteten; er zeigt die Unbeweisbarkeit der Ansicht, daß die mittelalterlichen Künstler durch bestimmte Nüancierungen der Gebilde ihrer Kunst ihren Gegensatz zum Klerus und zum Kirchenglauben hätten zum Ausdruck bringen wollen. Anziehend ist die Parallele zwischen der Gotik und Scholastik. Sehr anschaulich schildert der Verf., wie es beim Baue zuging und wie die Geldmittel aufgebracht wurden. Besonders dankenswert ist die genauere Erforschung mancher bisher weniger behandelter Kunstzweige, wie der Glockengießerei, der Buch- und Wandmalerei. Sowohl der historisch wie der künstlerisch orientierte Leser werden aus dem Werke Michaels' reiche Belehrung und Anregung schöpfen. Diejenigen aber, welche gewohnt sind zur Sommerzeit die deutschen Gaue zu durchwandern, werden in ihm einen trefflichen Berater und Führer finden.

Der Inhalt des 35. Heftes der **Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen** ist wiederum ein mannigfaltiger und interessanter (s. die Besprechung des 32. Heftes in Jahrgang 1911 dieser Zeitschrift S. 509). Mehr als ein Drittel des Heftes beansprucht die Abhandlung von E. Matthias: Der Essener Oberhof Brockhausen. Matthias sieht in ihm eine fränkische Anlage. Während des Dreißigjährigen Krieges ging die Selbständigkeit der in der Grafschaft Mark liegenden Essener Enklaven fast ganz verloren, doch konnten in der Folgezeit für Brockhausen noch verhältnismäßig viele Rechte zurückgewonnen werden. W. Grevel teilt Zwei Denkschriften vom Königl. Archivar W. Harleß über das Verhältnis von Rellinghausen und Bifang zum Stift Essen und über dessen Bergregal mit. H. v. Glümer schildert Heinrich Hupssen, ein Essener Stadtkind als Gelehrten und Diplomaten im Dienste Peters des Großen. W. Grevel veröffentlicht aus dem „Neuen Nekrolog der Deutschen", 2. Jahrgang, 1824, 2. Heft, eine weitere Lebensbeschreibung K. A. Kortums, welche viele bisher unbekannte charakteristische Einzelheiten aus seinem Leben enthält. Des weiteren bietet W. Grevel Beiträge zur Lebensgeschichte Nikolaus Kindlingers, des bedeutenden westfälischen Geschichtsforschers, der von 1795—1802 das Archiv und die Registratur in Essen ordnete, und teilt Originalbriefe mit. Endlich gibt Tönnissen ein nekrologisches Verzeichnis von Essener Kanonichen aus den Jahren 1580—1712.

Im 21. Hefte der **Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark** (hrsg. vom Historischen Verein für Dortmund und die Grafschaft Mark. Dortmund 1912; ℳ 4,—) druckt A. Meininghaus Das Lehen- und Lehnsbriefeverzeichnis der Grafen von Dortmund, welche bereits Roese in sorgfältiger Weise veröffentlicht hatte, von neuem ab. Der Neudruck des Lehnsverzeichnisses, welches wahrscheinlich der Mitte des 14. Jahrhunderts angehört, und des Lehnsbriefeverzeichnisses, welches wahrscheinlich aus den Jahren 1431—32 stammt, ist durch wichtige Gründe gerechtfertigt. Beigefügt sind ein alphabetisches Verzeichnis der Mannen und Lehen und eine Karte der Lehnsgüter. Aus einem interessanten Artikel „Wann wurde die Grafschaft und Freie Reichsstadt Dortmund preußisch?" von K. Rübel erfahren wir, daß Dortmund 1802 an das Haus Nassau-Oranien kam. Am 1. März 1808 wurde es mit dem Großherzogtum Berg vereinigt. Am 10. November 1813 ergriffen die Preußen vorläufig Besitz von Dortmund. Die

endgültige Vereinigung mit Preußen wurde dann durch die Wiener Schlußakte vom 9. Juni 1815 vollzogen. Weiterhin stellt Rübel eine umfassende und in ihren Resultaten ansprechende Untersuchung über Grafenamt und Grafschaft in Dortmund an. Im ersten Teile behandelt er das Ende der Grafschaft Dortmund 1504 und die Erwerbung des Grafschaftsbesitzes durch die Stadt; im zweiten Teile geht er näher auf das Dortmunder Grafenamt und die Gerichtsbarkeit in der Grafschaft Dortmund ein. Als Beilagen sind eine Reihe bezüglicher Dokumente abgedruckt. O. Schnettler gibt ein Verzeichnis der Studierenden aus Dortmund und der Grafschaft Mark in Frankfurt a. d. O., Straßburg (gemeint ist die alte Universität, welche von 1621 – 1793 bestand) und Kassel (gegründet 1633). Meininghaus tut in einem weiteren Artikel „Die Teilung des Dortmunder Grafschaftsgerichts in Stadt- und Freigericht im 13. Jahrhundert“ dar, daß die Teilung des niederen Grafschaftsgerichtes in den fünfziger Jahren des 13. Jahrhunderts, spätestens Anfang 1257, erfolgt ist. Endlich erforscht Rübel im Anschluß an die obengenannte Untersuchung Die Gerichtsverfassung in der Grafschaft und in der Reichsstadt Dortmund seit 1504. Reiches urkundliches Material ist beigegeben.

Die Lebensbeschreibung Julies von Massow, nach authentischen Quellen dargestellt von Schwester Maria Bernardina, ist in zweiter, verbesserter Auflage erschienen (Freiburg i. Br., Herder; ℳ 3,50. Ohne Jahresangabe). Auch die neue Ausgabe ist von de Waal mit einer Vorrede versehen. Wenn auch der Inhalt im wesentlichen derselbe geblieben ist, so hat er doch anderseits, namentlich aus den Briefen, eine Bereicherung erfahren. Die vielen in die Darstellung verwobenen wörtlichen Zitate aus Briefen, welche Julie von Massow geschrieben oder empfangen hat, lassen einen unmittelbaren Einblick in das Seelenleben der edlen Konvertitin tun, welche bis zu ihrem Tode unermüdlich für die Verwirklichung ihres Ideals „Ut omnes unum“ tätig war. Möge das Buch in der neuen Auflage zu der Zahl der alten Freunde und Freundinnen neue hinzugewinnen. Sie werden in ihm reiche Belehrung und Erbauung finden. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde. Von Jos. Dahlmann S. I. (107. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach.“ Herder; ℳ 3,–). Die Schrift ist die etwas erweiterte Überarbeitung eines Vortrags, den D. am 25. Januar und 15. März 1911 zu Tokio vor der Asiatic Society of Japan gehalten hat. Bereits vor zehn Jahren hatte der Verf. in den „Stimmen aus Maria-Laach“ LXII, 149 f. und dann 1908 in seinem Buche „Indische Fahrten“ I, 149 f. auf dasselbe Thema die Aufmerksamkeit hingelenkt; hier nun bietet uns der berühmte Indologe das Ergebnis langer und eingehender Forschung im Lichte der indischen Altertumskunde: die uralte, spätestens seit dem dritten Jahrhundert in der kirchlichen Literatur des Abend- und Morgenlandes nachweisbare Legende, die dem Apostel Thomas als besonderes Feld seiner apostolischen Tätigkeit Indien zuweist und ihn daselbst auch das Martyrium erdulden läßt, ist nicht eine rein künstliche, d. h. frei erfundene, sondern eine echte Legende, der ein historischer Kern zugrunde liegt. Der Übersichtlichkeit halber hat der Verf. das Resultat seiner Untersuchung über die historischen Grundlagen der Thomas-Legende auf acht Thesen verteilt: Der Apostel kommt auf dem Seewege zu dem parthischen, im Nordwesten

Indiens herrschenden Könige Gundaphar zu der Zeit, wo der römische Handel mit Süd- und Nordindien besondere Beziehungen hatte und besonders die römische Provinz Syrien, aus der Thomas stammte, als blühendes Industriezentrum dem parthisch-indischen Reiche nahegerückt war. Gerade damals stand das von parthisch-indischen Fürsten beherrschte Grenzland Gandhara unter dem besonderen Einfluß griechischer Kunst, welche „die Kunst von Gandhara" hervorbrachte, die in ihren Anfängen mit dem Könige Gundaphar der Thomas-Legende verbunden ist. Diese Legende wurde in der Kirche von Edessa als eine literarische und liturgische Überlieferung aufbewahrt. Auch die Überlieferung von dem Märtyrertode und der ersten Begräbnisstätte des Heiligen unter König Mazdai, sowie die Übertragung seiner Überreste sind historisch und stehen mit der Legende von dem indischen Apostolat im Einklang. Und endlich legt die in der syrischen Kirche Indiens sich fortpflanzende Erinnerung an das indische Apostolat des hl. Thomas ein wertvolles Zeugnis für den historischen Charakter der nordindischen Überlieferung ab. In den Steinen und Münzen von Gandhara erhält die Erinnerung an des Apostels Fahrt nach Indien eine historische, chronologische, geographische Rechtfertigung und Bestätigung, so daß uns in der Legende von des Apostels Fahrt nach dem Norden Indiens ein ehrwürdiges Blatt aus der ersten Geschichte des Christentums an der Schwelle des fernen Ostens vorliegt.

Bibliothek der Kirchenväter (in der Reihenfolge des Erscheinens) Bd. 5: **Griechische Liturgien,** übersetzt von R. Storf. Mit Einleitungen versehen von Theod. Schermann. – Des Palladius von Helenopolis **Leben der heiligen Väter.** Aus dem Griechischen übersetzt von St. Krottenthaler. – Das **Leben der heiligen Melania** von Gerontius. Aus dem Griechischen übersetzt von St. Krottenthaler (Kempten u. München, Kösel; ℳ 3,50). Die Neubearbeitung der Übersetzung der Liturgien hat derselbe Mitarbeiter, der auch bei der vorigen Kirchenväterbibliothek tätig war, Geistl. Rat Storf, doch nach einem etwas anderen Plane, besorgt. Aufgenommen sind: 1. syrische (d. h. westsyrische) Liturgien: die aus dem VIII. Buche der Apostolischen Konstitutionen und die griechische Jakobusliturgie; 2. ägyptische Liturgien: das Euchologium Serapions und die griechische Markusliturgie; 3. kleinasiatisch-byzantinische Liturgien: die griechische Chrysostomus- und die griechische Basiliusliturgie, sowie drittens die Messe der vorgeheiligten Elemente (Missa praesanctificatorum). Ein Anhang (S. 295–312): allgemeine Bemerkungen zu den griechischen Liturgien, gibt eine übersichtliche Darstellung des Ganges der griechischen Liturgien, und handelt dann von den hl. Gefäßen, liturgischen Kleidern, liturgischen Büchern, liturgischen Benennungen und von dem griechischen Kirchengebäude, insbesondere seiner inneren Einrichtung. Während dieser sehr willkommene instruktive Anhang von dem Übersetzer herrührt, sind dagegen die den einzelnen Liturgien vorausgeschickten längeren Einleitungen, in denen eine kurze Geschichte und übersichtliche Behandlung der wichtigsten Fragen der orientalischen „Messen" angestrebt wird, eine ebenso gelehrte als wertvolle Arbeit des auf diesem Gebiet rühmlichst bekannten Professors Schermann. – Die Übersetzung des „Lebens der heiligen Väter" oder, wie die Schrift des Bischofs Palladius von Helenopolis gewöhnlich genannt wird, der „Historia Lausiaca", sowie die des Lebens der hl. Melania, beide von Krottenthaler, sind die ersten deutschen Übertragungen überhaupt und werden ohne Zweifel allgemein wohlverdienten Beifall finden. Beiden sind kurze, aber gut orientierende Einleitungen vom Übersetzer vorausgeschickt.

Von Rauschens vortrefflichem **Florilegium Patristicum** liegt nach längerer Unterbrechung nunmehr das VIII. Bändchen vor: M. Minucii Felicis Octavius (Bonn, Hanstein; ℳ 1,20), eine neue Textrezension in möglichst engem Anschluß an

den allein maßgebenden Pariser Kodex. Die Prolegomena handeln über Verfasser, Zeit und Form der Apologie, ferner über den Inhalt, die Ausgaben und Kommentare. Die reichlichen Fußnoten sind nur zum geringsten Teil textkritischer Art, weitaus die meisten dienen zur Erläuterung des Inhalts und bilden so einen sehr willkommenen Kommentar.

Buzna, Victor S. I., **De hymnis s. Hilarii episcopi Pictaviensis** (Calocзae 1911, Ant. Jurcso). 95 S. Nach einem kurzen Lebensabriß des hl. Hilarius, wird über Hymnen im allgemeinen, ferner über die Sprachweise des Heiligen gehandelt und dann der Beweis dafür erbracht, daß Hilarius überhaupt Hymnendichter war. Zunächst werden dann diejenigen Hymnen untersucht, die ihm irrtümlicherweise zugeschrieben werden (sie sind im Anhange S. 83—91 abgedruckt!), hierauf die mit Sicherheit als echt anzusehenden Hymnen besprochen und als solche nur die drei von Gamurrini (1887) entdeckten angenommen: De Christo genito Deo, De resurrectione carnis, De tentationibus Christi per diabolum. Diese werden dann eingehender kommentiert und eine Menge von Sprach- und Gedankenparallelen für die Echtheit aus den Schriften des Heiligen beigebracht. Einen vierten Hymnus über Christus: Hymnum dicat turba fratrum, hält Buzna mit Wilh. Meyer gegen Cl. Blume für unecht und möchte ihn dem Biographen und Nachfolger des hl. Hilarius, nämlich Venantius Fortunatus zuschreiben. Bei dem Kapitel über den Sprachgebrauch des Hilarius sind dem Verfasser die Untersuchungen von J. Stix (Programm von Rottweil 1891 und Theolog. Quartalschrift 1909, 527 f.), sowie die einschlägigen Dissertationen von J. A. Quillacq (Tours 1903) und H. Kling (Freiburg i. Br. 1909) leider entgangen, sonst aber ist die Literatur umsichtig verwertet. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Moderne Theosophen und ihre Theosophie. Von Hans Freimark (Leipzig, Wilh. Heims; ℳ 1,25). Verf. gibt eine gute Übersicht über die Entwicklung der Theosophie der Gegenwart. Der größere Teil der Ausführungen ist der sog. Adyar-Theosophie gewidmet, welche ihre Lehre mit Vorliebe indischen Quellen entnommen und in Adyar in Indien ein Zentrum der theosophischen Bewegung geschaffen hat. Als führende Geister dieser Bewegung lernen wir Helena Petrovna Blavatsky, Annie Besent und Rudolf Steiner (in Deutschland) kennen. Im Gegensatz zu diesen, die sich durch phantastische und bizarre Spekulationen und Geheimlehren hervortun, steht Katharina Tingley, die sich auf die Vertretung der sporadisch sich findenden ethischen Tendenzen in Blavatskys Schriften beschränkte und in Point-Loma eine blühende Kolonie schuf, in welcher ihre Ideen verwirklicht werden und namentlich ein selbstloses Arbeiten im Dienste der Mitmenschen angestrebt wird. Außer der Adyar-Theosophie kommen noch zur Sprache die von Jakob Lorbeer ausgehende sog. neuchristliche Theosophie, die Lehren Trines und Brauns, das Mazdaznan Dr. Hanishs und die Christian Science Mrs. Eddys. Verf. hält etwas von der wahren Theosophie. Diese findet er bei den deutschen Mystikern. An der modernen Theosophie übt er mit Recht eine vernichtende Kritik.

Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung. Von Hans Ludw. Held (München Leipzig, Hans Sachs-Verlag). Heute liegen uns die Lieferungen 4 bis 10 (à ℳ 1,20) dieses von uns bereits erwähnten Werkes vor (vgl. Jahrg. 1911, S. 602). Mit der 10. Lieferung ist Band I, der das Evangelium d. h. das Leben Buddhas enthält, abgeschlossen. Die Übersetzung beruht auf dem ältesten Legenden-Evangelium des nördlichen Buddhismus, dem Buddha-Carita. Dieser Text wurde gewählt, weil

er unter den übrigen durch die „edle Einfachheit der Erzählung" hervorragt und „philosophisch-religiöse Betrachtungen von hoher Bedeutung" enthält. Wie sehr aber auch dieser Text noch hinter dem Evangelium des N. B. zurückbleibt, geht deutlich genug daraus hervor, daß der Übersetzer, offenbar um den Text zu heben, einerseits der Sprache seiner Übersetzung ein durchaus biblisches Gepräge verliehen, anderseits eine ganze Reihe von Stellen des Originals gestrichen hat, weil sie dem Leserkreis notwendig „grotesk-komisch, wenn nicht gar lächerlich" erschienen wären. Dem Text sind zahlreiche und ausführliche Anmerkungen beigegeben, welche vor allem eine gründliche Erklärung vermitteln wollen, oft auch auf Parallelstellen des N. T. hinweisen. Der noch ausstehende II. Band (die Auslegung) wird eine Reihe von Aufsätzen über die Dogmatik und Exegetik des Buddhismus bringen und insbesondere die Buddhalegende mit dem Neuen Testament vergleichen.

Auch auf positiv-protestantischer Seite verkennt man die von seiten des Monismus drohende Gefahr nicht. Unter dem Titel **Der Monismus und die Bekämpfung desselben** kritisiert D. Dr. Reinhard Grundemann die bisher erschienenen Widerlegungen als mit veralteten Waffen geführte (Leipzig, Hinrichssche Buchh.; ℳ 0,60). Seine Widerlegung verzichtet auf philosophische und naturwissenschaftliche Ausführungen, legt vielmehr den Nachdruck auf die Konstatierung, daß der Monismus die tatsächlich gegebene innere religiöse Erfahrung der Menschheit vollständig übersehe.

Monistische und christliche Weltanschauung. Religiös-wissenschaftliche Vorträge von P. Heribert Holzapfel, Dr. theol., u. P. Otto Keicher, Dr. phil. O. F. M. (München. J. J. Lentnersche Buchh.; ℳ 1,–). Die zu Beginn des Jahres am Hauptsitze monistischer Propaganda, in München, vor einem großen Auditorium gebildeter Männer gehaltenen acht Vorträge wollen ein Urteil darüber ermöglichen, „ob der Monismus auf Grund seines Wahrheitsgehaltes eine Überlegenheit über die christliche Weltanschauung beanspruchen kann". Nach einem über die verschiedenen Richtungen und die Ziele des Monismus orientierenden Vortrag wird zunächst der Dualismus einer subjektiven und objektiven Welt, dann der Dualismus von Körper und Geist sowie von Notwendigkeit und Freiheit als durch keinerlei monistische Einwände erschüttert dargetan. Hieran schließt sich der Beweis für den Dualismus von Gott und Welt in Gestalt der traditionellen Gottesbeweise. Ein besonderes Kapitel wird der Kantschen Kritik der Gottesbeweise gewidmet. Dem monistischen Absoluten wird dann der christliche Gottesbegriff (Persönlichkeit, Transzendenz und Immanenz) gegenübergestellt und endlich das vollständige Versagen des Monismus in seinen Aufstellungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott, über Religion und Sittlichkeit dargetan. Die Vorträge, die sich an gebildete Leser wenden, gehen auf die Haupteinwände des Monismus mit wissenschaftlicher Gründlichkeit ein, die Beweisführung ist klar und überzeugend. Sie verdienen die wärmste Empfehlung.

Monistenwaffen! Von Prof. Dr. Dennert (Godesberg-Bonn, Naturwissenschaftlicher Verlag; ℳ 1,–). In vorliegender Broschüre will Verf. „die Art und Weise, wie der Monistenbund oder ihm in der Gesinnung nahestehende Personen andauernd systematisch den Keplerbund verhetzen und besudeln, klipp und klar darlegen und zeigen, was von diesen Angriffen zu halten ist." Im einzelnen wendet sich D. gegen M. H. Baeges Schrift „Der Keplerbund und seine Gelehrten", gegen den „Offenen Brief an den Keplerbund", den Dr. med. Kost im „Monismus" veröffentlichte, gegen Häckels Anfeindungen des Keplerbundes in einem Artikel der Berliner Volkszeitung und in seinem Sandalion, gegen die Erklärung der 46 Zoologen, welche Häckel gegen den Keplerbund in Schutz nehmen zu müssen glaubten, gegen verschiedene Artikel der Professoren Hoernes-Graz und Hansen-Gießen, sowie gegen eine Reihe gehässiger

Stimmen, die sonst noch in der Tagespresse oder in Zeitschriften gegen den Keplerbund laut geworden sind. Die flott und fesselnd geschriebene Broschüre liest sich sehr gut, und es ist ein Genuß, der glänzenden Abfertigung zu folgen, welche Verf. jenen Angriffen insgesamt zuteil werden läßt. Eines ergibt sich aus der Lektüre des Büchleins besonders klar: der Keplerbund ist mit seiner Arbeit den Vertretern einer naturwissenschaftlichen atheistischen Weltanschauung, wie sie sich namentlich im Monistenbund zusammengefunden haben, höchst unbequem geworden.

Im Katholik (1911, II S. 174–185) würdigt Dr. Ignaz Wild **Wundts Religionspsychologie** (enthalten in Bd. II der „Völkerpsychologie").

In den Theologischen Studien und Kritiken (1912, S. 67–92) lehnt Konsistorialrat Prof. Dr. Schmidt-Breslau in einer **Religiöse Erfahrung und Psychologie** betitelten Abhandlung die Methode William James', des Begründers der jungen Wissenschaft der Religionspsychologie, als unzureichend ab. Für Leser unserer Zeitschrift, welche erst im laufenden Jahre in das Abonnement eingetreten sind, sei zu diesem Thema verwiesen auf den Aufsatz Dr. A. Rademachers **Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung** (Theol. u. Gl. 1911, S. 633–647) und den dort schon zitierten Artikel C. Gutberlets **Religionspsychologie** (Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft 1911, S. 147–176).

Über **Widersprüche bei modernen Entwicklungstheoretikern** unterrichtet K. Frank S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach (1912, I S. 241–251).

Hellenistischer Synkretismus und Christentum. Von St. von Dunin-Borkowski S. J. (ebenda S. 388–398 und S. 520–532). Verf. zeigt in diesem sehr lesenswerten Aufsatz, daß der Machtspruch „Hellenisierung des Christentums" abzulösen ist durch das Wort: „Christianisierung des Hellenismus". A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Theologie des Neuen Testamentes von Dr. P. Feine, Prof. an der Universität Halle-Wittenberg. Zweite, stark umgearbeitete Auflage. (Leipzig, Hinrichs; ℳ 12,50.) Die Probleme des Urchristentums beherrschen die heutige Theologie hüben wie drüben. Es ist eine Eigentümlichkeit der liberalen Theologie zwischen Christus, Paulus und Johannes „Gräben" zu ziehen. Um so mehr sind jene protestantischen Theologen zu beachten, welche überall Brücken schlagen und bei der Anerkennung einer Entwicklung im Neuen Testamente doch überall die Keime derselben in Jesus und der an ihn sich schließenden Gottesoffenbarung aufdecken und kenntlich machen. Zu diesen Theologen gehört auch Feine. Was nun seine vorliegende neutestamentliche Theologie anbetrifft, so wollte er „ein Buch für Studenten und Pfarrer und auch für religiös interessierte Gebildete" schreiben . . . Dann aber darf es nicht zu umfangreich werden und muß dennoch alles bieten, was zur Begründung des wissenschaftlichen Urteils notwendig ist" (S. V). Verf. hat seinen Zweck voll erreicht. Er zeigt sich als Herr des Stoffes und bekannt mit allen einschlägigen Problemen. Und daß letztere nicht wenige sind, weiß der Kundige und erfährt der Unkundige aus der Lektüre des Buches. Die ohnehin schon vorhandenen Probleme sucht die neuere religionsgeschichtliche Forschung noch zu vermehren und zu erschweren durch ihre geflissentliche Parallelisierung von Urchristentum und Synkretismus. Verf. nimmt in der Einleitung dazu Stellung sowie auch später wiederholt besonders in der Logos- und Sakramentenlehre. Er gibt mit Berufung von Augustin zu, daß das Christentum manche religiösen Vorstellungen mit den antiken Erlösungsreligionen gemeinsam hat,

und daher leicht daran anknüpfen konnte, betont aber wie den dauernden Sieg desselben über alle jene antiken Systeme so auch seinen absoluten Charakter als „geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes“ im Unterschiede von dem immanenten Religionsprozesse der Menschheitsgeschichte. Nach der Einleitung behandelt Verf. seinen Stoff in vier Teilen: die Lehre Jesu nach den Synoptikern, die Lehre des Paulus, die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe, die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften. Ein genaues Autoren-, Stellen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des sehr instruktiven Buches. Überall wird die Literatur am Kopfe der Kapitel zitiert, allerdings nur die protestantische. Als besonderen Vorzug des Werkes vor anderen, möchte ich neben seiner positiven Richtung den Umstand hervorheben, daß er auch überall bei der Erörterung der Lehrbegriffe auf die religiöse Umwelt Rücksicht nimmt, die Probleme in zeitgeschichtliche Beleuchtung rückt. Dabei zeigt sich wieder, daß die positive, offenbarungsgläubige Theologie von der historischen Kritik dort nichts zu fürchten hat, wo diese eine wirklich historische, ernste und besonnene bleibt und nicht im oberflächlichen Dilettantismus A. Drewsscher Sorte dort von Entlehnungen und Einflüssen redet, wo nur ganz entfernte Ähnlichkeiten und blasse Analogien vorliegen. Analogien sind noch lange keine Genealogien. Etwas anderes ist es mit der Frage, ob die neutestamentlichen Autoren nicht ihre eigene religionsgeschichtliche Erfahrung auf ihre Darstellung einigem Einfluß verstattet haben in der Weise zunächst, daß sie umlaufende Irrlehrer (Gnosis, Doketismus, Judaismus) in zeitgemäßer Weise bekämpft, auch in der Weise, daß sie ihrer Umgebung technische Ausdrücke entnahmen (Logos, Wiedergeburt, Mysterium usw.) und zur Konstruktion christlicher Gedanken verwendeten. Feine zeigt das besonders in der echt historischen Darstellung des Paulinismus und der johanneischen Lehre. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn es anders wäre; wenn z. B. Paulus in Tarsus, wo der Hellenismus blühte, nicht mit seinen Ideen und Ausdrucksmitteln bekannt geworden und sie in geeigneter Weise benutzt und mit christlichem Geiste erfüllt hätte. Als hellenistischer Jude redete er die griechische Sprache. „Die Sprache ist aber nicht etwas Äußerliches, sondern sie vermittelt Begriffe und Anschauungen und versetzt in eine bestimmte geistige Atmosphäre. Indem Paulus eine Anzahl christlicher Begriffe in griechischer Sprache prägte, wie Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Evangelium, Erbauung, Offenbarung, Christus u. a., trug er dazu bei, eine Verbindung des Christentums mit dem griechischen Geiste herzustellen“ (236). Ähnlich gibt es ein eigenes Kapitel über „Johannes und der Hellenismus“. Auch hier fallen viele Streiflichter auf die geschichtliche Umgebung des Evangelisten; man denke nur an die eigentümliche Sprache desselben. Es werden die Analogien offen herangezogen, aber es wird mit Recht bemerkt: „Die geschichtliche und theologische Würdigung kann aber nicht bei dem Gesagten stehen bleiben. Denn es würde ein vollständig falsches Bild gezeichnet, wollte man die genannten Elemente als aus dem Griechentum und den orientalischen Religionen in das Christentum eingeführt denken. Das würde eine Hellenisierung und Orientalisierung des Christentums bedeuten, welche sein Wesen verändert hätte. So steht es aber nicht. Sondern all das Genannte hat seine festen und unausrottbaren Wurzeln in Grundelementen des christlichen Glaubens, welche nur in der Auseinandersetzung mit den damaligen Anschauungen und Strömungen in einer für jene Zeit verständlichen Weise herausgearbeitet worden sind“ (S. 559). Hiermit glauben wir das Werk hinreichend charakterisiert zu haben. Auf Einzelheiten einzugehen, reicht der Raum nicht. Doch mag bemerkt sein, daß sich Verf. zur Gottheit Christi bekennt, zur Echtheit des Johannesevangeliums, zur Stiftung der Kirche durch Christus, zur Einsetzung von Taufe und Abendmahl durch Christus. Selbst-

verständlich werden diese Wahrheiten nach protestantischer Auffassung behandelt, aber sie werden doch verteidigt, und das ist heute gewiß ebenso erfreulich wie selten.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis und das Neue Testament von D. J. Kunze (Bibl. Zeit- und Streitfragen. Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge; ℳ 0,90). Mit Befriedigung legt man diese „Streitfrage" aus der Hand, in der dem Apostolikum bis auf seine ersten, feinsten Anfänge nachgegangen wird. Die Untersuchung verläuft streng historisch, nur in umgekehrter Abfolge. Sie setzt beim fertigen geschichtlichen Symbol ein (Pirminius † 753) und bohrt dann den Tunnel durch das Bergesdunkel der geschichtlichen Entwicklung rückwärts. Als Entwicklungsetappen werden hervorgehoben das Apostolikum und das altkirchliche Taufbekenntnis von 800—300 (Es drückt um 300 den gemeinsamen Glauben der Christenheit aus); das Taufsymbol in der altkatholischen Kirche 300—170 (Hier fehlen alle festen Symbolformeln, aber es ist beweisbar, daß in dieser Zeit das gemeinkirchliche Taufbekenntnis, wenn auch im einzelnen etwas verschieden, in wesentlicher Übereinstimmung mit unserem Apostolikum in Geltung war). Dann wird der vorgnostische Ursprung dieses Symbols dargetan gegen Krüger und Harnack, die es mit dem Kampf gegen den Gnostizismus in Verbindung bringen. Von hier aus wird nun die schwierige, aber interessante Forschung weiter rückwärts ausgedehnt. Verf. urteilt, „daß nichts dagegen spricht, mit diesem Symbole bis in die ersten Jahrzehnte der Heidenmission zurückzugehen". Von hierab rückwärts kann man nicht mehr mit dem Ganzen des Symbols rechnen, sondern nur noch mit seinen Wesensstücken. Diese werden nunmehr in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur des Neuen Testamentes aufgesucht; denn von Christus selbst vermag man eine feste Bekenntnisformel nicht abzuleiten. In den apostolischen Schriften aber „dürfen wir erwarten, daß 1. gelegentlich auf ein Bekenntnis womöglich im Zusammenhang mit der Taufe angespielt wird, 2. daß dieselben Hauptstücke, wie sie im Symbole enthalten sind, als Hauptstücke des Glaubens hervortreten, womöglich auch in formelhaften Anklängen an das Symbol und daß 3. besonders die trinitarische Grundlage desselben ihnen nicht fremd ist. Soviel meine ich aber, läßt sich nun auch mit Sicherheit nachweisen" (S. 43). Für den 1. und 2. Punkt werden folgende Stellen besprochen: Röm. 10, 6 ff. (vgl. 1. Kor. 12, 3; Phil. 2, 11); 1. Tim. 6, 12 (vgl. Tit. 2, 5—7); 2. Tim. 4, 1; 1. Petr. 4, 5; Hebr. 10, 19—23; 4, 14; 3, 1; 12, 2; 13, 20; 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; 9, 28; 9, 26; 6, 1 f.; 2. Tim. 2, 8 (vgl. Röm. 10, 10); 1. Thess. 1, 9 ff.; 4, 14; 1. Petr. 3, 21 f.; 1. Kor. 15, 3 ff. Für den 3. Punkt zeugen die mancherlei trinitarischen Stellen, wie z. B. 1. Kor. 12, 47; 2. Kor. 13, 13; 1. Petr. 1, 2; Jud. 20 f.; für die übrigen Glaubensartikel: Kirche Eph. 5, 25 f.; Vergebung der Sünden Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Auferstehung des Fleisches 1. Kor. 15, 12; Apg. 21, 21; ewiges Leben Röm. 5, 21; 6, 22 f.; 1. Tim. 6, 12 u. a. Die johanneische Literatur stützt dieses Ergebnis. Paulus aber hat sein Symbol von der Urgemeinde (1. Kor. 15, 1—11), die er für die Zwecke der Heidenmission aufstellte; für die Judenmission genügte zunächst ein Bekenntnis zu Christus (?). Der Taufbefehl Mt. 28, 19 wird als echt angesehen. „Unter Pontius Pilatus" wird mit Morawski S. I. (Innsbr. Ztschr. 1895 91 ff.) erklärt von dem Entstehungsorte Judäa im Gegensatz zu Rom, der Metropole des Kaiserreichs. Interessant ist der Satz: „Die, welche das Apostolikum abgeschafft wissen wollen, die verwerfen schon unser Neues Testament als katholisch" (62). Das Apostolikum steht und fällt mit dem Neuen Testament (63). Als Ursache der Abneigung gegen das Apostolikum gibt Verf. den modernen herrschenden Subjektivismus an. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Von dem schönen und erquickenden Buche des Bischofes von Keppler **Mehr Freude** liegt – ein erfreuliches Zeichen – eine „neue, vermehrte Ausgabe" vor, die sich als 66.–75. Tausend bezeichnet (Herder; ℳ 2,20). Im einleitenden Kapitel „Fata libelli" geht der hochwürdigste Verfasser kurz auf die Besprechungen ein, die sein Buch gefunden hat.

Inzwischen hat der rührige Verlag von J. Schnell (C. Leopold) in Warendorf i. W. mit der Herausgabe einer Sammlung von Bändchen begonnen, die den Gesamttitel „Die Freude" tragen. Die vielen köstlichen Freudenschätze der schönen Literatur sollen darin gehoben und flüssig gemacht werden für weitere Kreise. Die gesunde christliche Freudenliteratur soll dadurch verbreitet und unter das Volk gebracht werden, nicht bloß durch literarische Aufsätze, Besprechungen und Hinweise, sondern auch durch Proben aus den betreffenden Werken; alles, was Religion und Sitte gefährden könnte, ist unbedingt ausgeschlossen. Das ist ein Unternehmen, das sicherlich Interesse und Beifall verdient.

Das Eröffnungsbändchen dieser neuen Sammlung trägt den Titel **Augustin Wibbelt** (ℳ 0,40). Darin berichten uns A. Trampe, Fr. Castelle und E. M. Hamann von dem gemütvollen niederdeutschen Erzähler und Dichter A. Wibbelt, von seinem Leben und von seinem Schaffen; auch hübsche Proben aus den literarischen Arbeiten Wibbelts werden geboten.

Auf dem Umschlage eines anderen Bändchens dieser Sammlung liest man den freudigen Imperativ **Es lebe der Optimismus!** (ℳ 0,40). Dr. A. Trampe stellt hier dem modernen Pessimismus, der seine Ursache in der Arbeitsweise, dem Lebensgenuß und der Religionslosigkeit der neuzeitlichen Welt hat, in frohgestimmten und sieghaften Worten den durch Christus uns gebrachten echten Optimismus christlicher Arbeit und christlicher Freude entgegen. Man liest sich selbst froh an dem frohen Buche.

Hierher gehört auch das neue Werk A. Wibbelts **Ein Sonnenbuch** (Warendorf i. W., J. Schnell [C. Leopold]; geb. ℳ 5,–). Von der Sonne in der Natur ausgehend, behandelt der Verfasser die Sonne des Lebens (Freude), des Geistes (Wahrheit), der Seele (Liebe), unseres Glaubens (Eucharistie), der Menschheit (Christus), des Himmels (Gott). Diese aus tiefem Gemüte aufquellenden Essays, locker aneinandergereiht und doch im tiefen Grundton miteinander verbunden, greifen an die Seele. Freuen wir uns, daß es trotz allem noch Geister gibt, die den goldigen Inhalt christlicher Lebens- und Weltauffassung so auszumünzen wissen.

G. Schüller, Lehrerin am Aachener städtischen Lyzeum, erörtert in einer kleinen ansprechenden und praktischen Schrift **Die religiöse Erziehung des Kindes durch die Mutter** besonders als entferntere und nähere Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion (Dülmen, Laumann; ℳ 0,25).

Die ergreifende Rede, in der von J. Mausbach auf dem Aachener Katholikentage 1911 **Der Kampf gegen die moderne Sittenlosigkeit** als eine Kulturaufgabe des deutschen Volkes behandelt wurde, ist bei J. Schnell (Warendorf) in einer handlichen Separatausgabe erschienen (ℳ 0,40).

Dr. Fr. X. Zahnbrecher hatte bei der Abfassung seines Buches über **Die Lebensversicherung** (Kempten, Kösel; geb. ℳ 1,–) die Absicht, die Kenntnis von dem hohen wirtschaftlichen und sozialen Wert der Lebensversicherung zu verbreiten. Mit seinen trefflichen Ausführungen, die ein umfangreiches und wertvolles Material zur Beurteilung und Wertschätzung der Lebensversicherungen bringen, hat er sich den Dank weiter Kreise vollauf verdient.

P. Dr. Chrysostomus Schulte O. M. Cap. ist den Lesern unserer Zeitschrift kein Fremdling. Aus seinem Aufsatz über das Thema „Wir Priester und die Gebildeten" (Jg. 1910, S. 376–387) und aus ähnlichen von ihm in anderen Zeitschriften veröffentlichten Artikeln ist wie von selbst ein Buch herausgewachsen, auf das wir hier eindringlich aufmerksam machen. Es heißt **Die Kirche und die Gebildeten** (Herder; ℳ 2,–). Der erste Teil beschäftigt sich mit dem „Problem der Gebildetenpastoration" (Die religiöse Lage der gebildeten Katholiken in der Gegenwart; Priester und Laien; Notwendigkeit, Hemmnisse und Aussichten der Gebildetenpastoration) Im zweiten Teile werden „Apostolische Hirtenpfade" aufgezeigt (Die besondere Berücksichtigung der Gebildeten bei Ausübung der Gemeinschaftsseelsorge; die kollektive und individuelle Pastoration der Gebildeten). Da kommt der Verfasser z. B. zu sprechen auf Exerzitien für gebildete Stände, auf Einrichtung religiös-apologetischer Sprechstunden, auf den pastoralen Hausbesuch, auf Lektüre, Laienapostolat. Es ist kein Zweifel: hier wird eine Lebensfrage der katholischen Kirche in Deutschland berührt. Möge das Buch mit seinen vielfachen Anregungen zumal von unserem Klerus gern aufgenommen und gründlich durchberaten werden. Die Pastoralkonferenzen könnten die einzelnen Abschnitte zum Gegenstande besonderer Erörterungen machen. Ans Werk!

Eine wirklich interessante und wertvolle Arbeit bietet Dr. Ephrem Ricking O. F. M. mit seiner Untersuchung über **Die deutschen Wanderarbeitsstätten** (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag; geb. ℳ 2.50). Er will damit einen Beitrag liefern zum Verständnis der Bestrebungen, die auf die Fürsorge für die mittellosen Wanderer und gegen das „Elend der Landstraße" gerichtet sind. Nach einem geschichtlichen Überblick über „Die mittellosen Wanderer in Deutschland und die älteren Formen der Wanderfürsorge" behandelt er „Die Naturalverpflegungsstationen bis zum Erlaß des preußischen Wanderarbeitsstättengesetzes (29. Juni 1907)". Sodann erörtert er die Grundgedanken dieses Gesetzes und seine Durchführung in den preußischen Provinzen. Weiterhin kommen ähnliche Bestrebungen in dem nichtpreußischen Reichsgebiet und die Frage einer reichsgesetzlichen Regelung zur Sprache. In den „Ergebnissen" weist er u. a. auf den großen Nutzen der Wanderarbeitsstätten hin, die „trotz ihrer Mängel . . . sich unzweifelhaft als das wirksamste Mittel zur Bekämpfung der Wandernot und Wanderbettelei erwiesen haben", vorausgesetzt daß sie mit Zucht und Ordnung geführt werden; „Arbeiterkolonien" sollten nur Ausnahme bleiben. Allerdings kann diese Art Fürsorge „mit gesetzlichen Vorschriften und polizeilichen Maßnahmen allein" nicht auskommen; es braucht dazu Männer „mit tiefem caritativen Geiste". Es müssen „gesetzliche und freitätige Hilfe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich die Hand reichen, um den Kampf gegen die Wanderernot und das Vagabundentum, die Hochschule des Verbrechens, zu führen". Daß der Verfasser mit Wärme auf die Verdienste des Pastors von Bodelschwingh († 2. April 1910) hinweist, wird jeder begreifen, der das Wirken dieses großen Mannes auch nur aus der Ferne kennen gelernt hat. Das auf umfassender und gründlicher Kenntnis aufgebaute Buch des ruhig abwägenden und besonnen urteilenden Verfassers ist ernster Beachtung wert.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Otto Scheel-Tübingen, **Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem** (Theol. Stud. u. Krit. 1912, S. 403 ff.). Sch. anerkennt die Verdienste Harnacks um die urchristlichen Verfassungsfragen. H. habe „entschlossen die Schranken zwischen Urchristentum und Katholizismus niedergelegt, der in der üblichen Auffassung ganz

unkatholischen Gemeindeverfassung des Urchristentums ein katholisches Element zugeordnet und in der urchristlichen Auffassung von der Kirche von vornherein den katholischen Rechtsgedanken entdeckt" (S. 408). In höchst beachtenswerten Erörterungen wendet sich Sch. dann gegen einzelne Behauptungen H.s (s. diese Zeitschr. II [1910] S. 512 f.), namentlich bezüglich der Gemeindeverfassung: „Man wird die Autonomie der Ortsekklesia lediglich als die Kehrseite dessen zu betrachten haben, daß sie die Darstellung der Kirche Gottes ist. Die Wurzel ihrer Autonomie ist ein religiöser Gedanke."

Hans v. Schubert, **Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs** (München und Berlin 1912, R. Oldenbourg; ℳ 6,–). Die wissenschaftliche Bereicherung, welche die Schrift der Kenntnis des arianischen Kirchen-, Staatskirchen- und selbst Staatswesens bringt, ist unzweifelhaft. Sie zeigt im Lichte alter und neuer Quellenstellen, wie die gemeinsame germanisch-rechtliche Wurzel in den genannten Staatengebilden sich zum Staatskirchentum auswächst. Daß hier verschiedene Perioden der Entwicklung zu beachten sind, wird nicht ohne Grund betont. Es interessieren da besonders die Zeiten der selbständigen arianischen Reiche mit ihrer Einwirkung und das Reich Chlodwigs. Konstatiert wird: Abhängigkeit der nationalen Kirche und der Bischöfe von dem Könige, Besetzung der Bistümer durch ihn, Genehmigung des Eintritts in das Priestertum durch den Staat. Nicht nur von unten aus der Grundherrschaft, sondern auch von oben von der Königsherrschaft soll der Germanismus ins Kirchenrecht geleitet sein. – v. Sch. nimmt in der Schrift den Kampf wieder auf gegen Ulrich Stutz (Vgl. diese Zeitschr. II [1910] S. 426).

H. Seeholzer, **Staat und römisch-katholische Kirche in den paritätischen Kantonen der Schweiz** (Zürich u. Leipzig 1912, Rascher u. Co.; ℳ 3,50). Die Schrift bringt objektiv ohne irgendwelche Kritik die geltenden Rechtsbestimmungen zur Darstellung in den Kantonen: Aargau, Baselland, Bern, Glarus, Graubünden, St. Gallen, Thurgau unter den Gesichtspunkten: Staat und Bistümer, Temporalien, Oberaufsicht, Mitgliedschaft der Kirche, kultuspolizeiliche Maßnahmen. Dann wird noch die innere Organisation der Kirche behandelt: Bischof, Domkapitel, Verwaltungsorgane, Klöster, Pfarreien, Stellung zur Kurie. Diese Gliederung gewährt einen vollen Einblick in die rechtliche Stellung der Kirche. – Die Schrift findet eine Ergänzung in dem Aufsatze von Fr. Speiser, **Staatliche Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in den schweizerischen Kantonen Genf und Basel** (Archiv f. k. K.-R. 92 [1912] S. 225 ff.).

Herbert Meyer, **Vom Rechtsschein des Todes.** Ein Beitrag zur Dogmatik der Todeserklärung (Leipzig 1912, A. Deichertsche Verlagsbuchhandl. Nachf.; ℳ 1,60). Auf die rein juristischen Erörterungen zu dem Begriffe des „Rechtsscheins", an denen sich auch die Mitglieder der juristischen Fakultät an der westf. Wilhelms-Universität Münster: Jacobi, Krückmann, Naendrup beteiligt haben, kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur verwiesen sei auf die durch die gesetzlichen Bestimmungen über die Todeserklärung veranlaßten, für das staatliche (und indirekt auch kirchliche) Eherecht interessanten Ausführungen des scharfsinnigen Verf.

Georg Aufhauser, **Die Feuerbestattung** und das in Bayern geltende öffentliche staatliche und kirchliche Recht (München und Berlin 1912, J. Schweitzer; ℳ 2,70). Der Verfasser behandelt hier die Feuerbestattung nach der der staats- und der kirchenrechtlichen Seite hin und zwar, wie man zugestehen muß, sine ira et studio. Das Interesse in staatsrechtlicher Hinsicht hat sich nun darauf zugespitzt, ob der Erklärung des bayerischen Staatsministers gemäß der Betrieb des in Nürnberg erbauten Krematoriums polizeilich geschlossen wird; rechtlich erlaubt

wäre die Schließung. – Zu S. 80 f.: Freybe, der „allein einen Beerdigungszwang annimmt und hierin ein kirchliches Dogma erblickt", ist m. W. kein katholischer Schriftsteller.

W. Pinzger, Gesetz betr. die **Feuerbestattung** vom 14. Sept. 1911 nebst der Ausführungsanweisung vom 29. Sept. 1911 und den dazu ergangenen Erlassen (Berlin 1912, Karl Heymann; ℳ 2,–). Das Büchlein (Heymanns Taschen-Gesetzsammlung Nr. 79) will vor allem Beamten und Behörden ein annähernd vollständiges Material zur Prüfung aller in Betracht kommenden Fragen bieten. Die Einleitung sucht das Gesetz gegen die kirchlichen und kriminalistischen Bedenken zu verteidigen, die Kommentierung die Rechtsfragen zu klären. – Auch die nach dem Erscheinen des Gesetzes von den katholischen Ordinariaten erlassenen Verordnungen (vgl. Amtl. Kirchenbl. d. Diöz. Paderborn 54 [1911], S. 153 f.) hätten neben der Verf. des Ev. Oberkirchenr. v. 15. 11. 1911 Beachtung verdient.

Barchewitz, **Gesamtkirchengemeinden in Großstädten** (Leipzig 1912, Dörffling u. Franke; ℳ 1,50). Zur Hebung der Kirchennot in den sich erst bildenden ärmeren Arbeitervierteln schritt man auf evangelischer Seite zur Bildung von sog. Parochialverbänden, und auf Anregung der preußischen Bischöfe kam am 29. Mai 1903 das Gesetz betr. die Bildung von Gesamtverbänden in der katholischen Kirche zustande. Viele praktische Erfolge hat es noch nicht gezeitigt. B. zeigt den gegenwärtigen rechtlichen Zustand in Deutschland – es läßt sich da nicht verkennen, daß große evang. Stadtgemeinden größere Opferwilligkeit zeigten, wie sie in dieser Hinsicht katholischerseits zu konstatieren ist –, kritisiert die Maßnahmen und macht seinerseits Vorschläge zu einem Kirchengesetze über Gesamtkirchengemeinden in Großstädten.

Einen höchst interessanten Beitrag zur Geschichte des oberrheinischen Staatskirchentums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: **„Die Einführung des allgemeinen Pfarrkonkurses im Großherzogtum Baden"** lieferte Ulrich Stutz in der Festgabe der Bonner juristischen Fakultät für Paul Krüger zum Doktor-Jubiläum (B. A.-Berlin 1911, Weidmannsche Buchhandl.). Die Verordnung des Konzils von Trient für einen Spezialkonkurs der Bewerber um jede Pfarrstelle war für Deutschland unpraktisch. Der Anstoß zur Einführung des allgemeinen Pfarrkonkurses erfolgte durch die josephinische Gesetzgebung. Sie hat sich in dieser Hinsicht als erfolgreich und heilsam erwiesen. Allerdings mußte sie vom Geiste des Josephinismus später viel preisgeben. Die durch einen Josephiner, „reinsten Wassers", den Ministerialrat Vinzenz Zahn in Baden seit 1837 praktisch geleitete Einführung des allgemeinen Konkurses in Baden schildert St. auf Grund bisher unbenutzter Akten unter sachkundiger und objektiver Beurteilung der Rechtslage und der Vorgänge bei den staatlichen Behörden. Die Ordnung blieb seit 1840 ungefähr zehn Jahre in Geltung, mußte dann aber wegen des Widerstandes der Kirche vom Staate selbst preisgegeben werden. J. Linneborn.

Katechetik.

Grundfragen der Katechetik. Herausgegeben von der Katechetischen Sektion der Österreichischen Leogesellschaft. Redigiert von Emerich Holzhausen f. e. geistl. Rat und Bürgerschulkatechet in Wien (3. Heft. Wien, Kirsch). Das vorliegende 3. Heft enthält die folgenden Aufsätze: Die Aszese im Leben der studierenden Jugend. Von Dr. Ignaz Seipel. Die Christenlehre (Jugend- und Volkskatechese). Von Dr. Alois Luttenberger. Die Hauptbedingungen des erziehlichen Erfolges beim Religionsunterricht. Von Direktor Paul Bergmann. Grundströmungen der modernen

Pädagogik. Von Dr. Rudolf Hornich. Der biblische Unterricht an der Volksschule. Von Nikolaus Gottesleben. Der liturgische Schulunterricht. Von Msg. Ant. Hauser. Der kirchengeschichtliche Unterricht an der Volksschule. Von Emerich Holzhausen. Wie die beiden ersten Hefte der Grundfragen, so enthält auch dieses dritte Heft, wie die Angabe der Aufsätze zeigt, solche Aufsätze, die für jeden Katecheten von großer Bedeutung sind und sein ganzes Interesse verdienen. Man weiß nicht, welchen der Aufsätze man am meisten loben soll. Leider scheint es, als ob in Nord-Deutschland die Grundfragen bisher nicht die verdiente Beachtung gefunden hätten.

Ein Linzer Vorwort zum Kongresse für Katechetik. Von Prof. Dr. Alois Hartl (Linz, Zentraldruckerei; Kr. 1,20). Das Schriftchen enthält eine gedrängte Übersicht über die katechetische Bewegung in Österreich während der letzten Jahre. Welchen Zweck es eigentlich haben soll, ist schwer zu verstehen. Einen verhältnismäßig weiten Raum widmet der Verf. dem Schicksal des Katechismus von Deharbe-Linden. Der Verf. scheint sich noch in derselben gereizten Stimmung zu befinden, wie damals, als er im Jahre 1908 gegen Linden die Broschüre verfaßte: „Ein prüfender Blick in Deharbe-Lindens mittleren Katechismus."

P. Joseph Deharbes größere **Katechismuserklärung** nebst einer Auswahl passender Beispiele. Ein Hilfsbuch für die Christenlehre und katechetische Predigt. Neu bearbeitet von Jakob Linden S. I. Siebte, verbesserte und vermehrte Auflage. 1. Band: Lehre vom Glauben. 2. Band: Lehre von den Geboten. 3. Band: Lehre von den Gnadenmitteln (Paderborn, Schöningh; Bd. 1/3 *M* 15,–). In dem vorliegenden Hilfsbuch wird den Seelsorgern eine gründliche und klare Erklärung des Katechismus geboten; den Stoff für die Katechese zu formen wird dem Katecheten selbst überlassen. In der sechsten Auflage hatte Linden bereits manche Partien der Deharbeschen Erklärung den modernen Verhältnissen mehr anzupassen gesucht; noch mehr hat Linden dieses in der siebten Auflage getan.

Schröders Hilfsbuch zum Katholischen Katechismus, zunächst für das Bistum Paderborn. Zweiter Teil, neu bearbeitet von J. Gründer, Kgl. Seminardirektor. Fünfte, vollständig umgearbeitete Auflage (Paderborn, Junfermannsche Buchhandlung; *M* 4,70). Der zweite Teil des Hilfsbuchs ist unter der Hand Gründers von 12 Bogen auf fast 32 Bogen angewachsen, vielleicht etwas zuviel. In Schulen, wie sie im Durchschnitte sind, wird man eine solche Stoffmenge kaum bewältigen können. Bezüglich der Methode ist das Buch bearbeitet wie der erste Teil, jedoch sind die Eigenheiten des in diesem Teil behandelten Stoffes berücksichtigt. G. arbeitet stets auf eine gläubige Annahme der Gebote hin und auf deren Erfüllung aus Liebe zu Gott. Die Behandlung der Gebote ist ihm nicht nur Sündenlehre, sondern vor allem auch Tugendlehre. Letzterer Umstand empfiehlt das Buch ganz besonders. Möge dieser zweite Teil die verdiente Verbreitung finden wie der erste Teil, und möge der Verf. auf den dritten Teil nicht so lange warten lassen wie auf den zweiten!

In dem letzten Jahre ist vielfach disputiert worden über die Anlage der biblischen Geschichte, die den Kindern in die Hand gegeben werden soll. Es fragt sich, ob das Geschichtsbuch sich eng an die hl. Schrift anschließen, oder ob es die Geschichte in freierer, erweiterter Form bieten soll. Da interessiert ein Aufsatz, den Dr. H. Ostler in den Katechetischen Blättern (Kempten, Kösel) im 9. Heft des lfd. Jahrg. S. 237 unter der Überschrift **„Eine Väterstimme zum Schulbibelstreit"** veröffentlicht; es handelt sich um die Ansicht des hl. Chrysostomus. In derselben Zeitschrift, 10. Heft S. 265 schreibt auch M. Sing zu diesem Gegenstande: **„Zur Frage der Schulbibel"**. Es sei besonders auch hingewiesen auf den Aufsatz von Direktor Fr. Bormann **„Staatsbürgerkunde und Religionsunterricht"** (9. Heft S. 2..5). Beachtung verdient

ferner die Besprechung des Buches **„Bildung durch Selbsttun“** von Weigl (München, Isariaverlag) durch Prof. Göttler (10. Heft S. 269). Aus der trefflichen Zeitschrift **Pharus** seien folgende Aufsätze besonders empfohlen: **Jugendfürsorge. Die Notwendigkeit einer Sonderbehandlung der psychopathischen Konstitutionen und die Stellung des Lehrers dazu.** Von Direktor G. Major (9. Heft des lfd. Jahrg. S. 232). **„Erziehender Unterricht und psychologische Mittel.“** Von Dr. Th. Verhoeven (11. Heft S. 385) **„Psychologische Deutung und Wertung der religiösen Erziehungsmethode.“** Von Dr. H. Dimmler (10. Heft S. 289).

Der kleine Kommunion-Unterricht in ausgeführten Katechesen oder **Der Kommunion-Unterricht** für Kinder, welche vor der feierlichen ersten Kommunion privatim zur heiligen Kommunion gehen. Von Oskar Witz, Pfarrer (Saarlouis, Hausen; ℳ 1,–). Der Untertitel gibt den Zweck dieses Schriftchens an. Diese zehn Katechesen nebst einigen Ansprachen sind etwas ausführlicher als die eben genannten Katechesen, sind auch anschaulicher und ansprechender; aber bei den Anwendungen hätte gleichfalls mehr die Erziehung berücksichtigt werden sollen und zwar nicht nur die Erziehung zur Verehrung des heiligsten Sakramentes, sondern auch zur Übung der anderen Kindestugenden; vor allem wäre auch die Einübung mehr zu betreiben.

M. Kreuser bietet in seiner **Handhabe für den ersten Beichtunterricht** (Paderborn, Bonifatiusdruckerei; ℳ 0,40) ein gutes Hilfsmittel, auch schwächere Kinder in möglichst einfacher und herzlicher Weise auf die erste heilige Beicht vorzubereiten. Der Satz (S. 28): „Wer ohne Not an so etwas (sc. zu bedeckende Körperteile) freiwillig denkt, solches sieht, anfaßt, bei sich oder bei anderen, oder ansehen läßt, oder davon gern sprechen hört, oder selber davon spricht, begeht eine schwere Sünde“, steht im Widerspruch mit der Moraltheologie und ist daher entschieden zu mißbilligen, dgl. die darauf folgende Erzählung.

Im laufenden Jahrgang der **Katechetischen Blätter** (Kempten, Kösel; 6. Heft S. 141 ff., 7. Heft S. 171 ff.) findet sich ein Aufsatz von F. Bormann, Direktor in Maria-Martental **„Was können wir vom Pfadfindertum brauchen?“** Der Aufsatz sei der Beachtung aller empfohlen, die sich mit der Jugendpflege beschäftigen. Katecheten an Fortbildungsschulen seien auf einen Aufsatz desselben Autors in derselben Zeitschrift hingewiesen **„Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule“** (3. Heft S. 57 ff., 4. Heft S. 93 ff.).

Zu demselben Gegenstande schreibt Kaplan Kl. Deilmann im Münsterschen Pastoralblatt (Münster, Regensbergsche Buchhandlung) unter dem Titel **„Nochmals ein Wort zum Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. Seine Notwendigkeit und Methodik“** (Lfd. Jahrg. 6. Heft S. 85 ff., 7. Heft S. 101 ff.).

Prof. Dr. Willems behandelt eingehend im Pastor bonus (Trier, Paulinus-Druckerei) **Wesen und Bedeutung der Anschauung für den Unterricht im allgemeinen und den Religionsunterricht im besonderen im Lichte der psychologischen Forschung** (1. Heft S. 1 ff.).

Einen gediegenen Aufsatz veröffentlichte Privatdozent Oberlehrer Dr. Grunwald in der 2. und den folgenden Nummern der Katechetischen Monatsschrift (Münster, H. Schöningh) über **Die Modifikation der Lehrmethode durch die religiösen Entwicklungsstufen.**

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Christliche Kunst, Archäologie.

Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen Rom in Wort und Bild. Von Dr. P. Albert Kuhn. Das vor dreißig Jahren zuerst erschienene, inzwischen weit verbreitete Werk wurde für die vorliegende 7. Auflage vollständig umgearbeitet. Nachdem Verf. durch die Vollendung der Riesenarbeit seiner „Allgemeinen Kunstgeschichte" frei geworden, fand er endlich Zeit, die in früheren Auflagen außer acht gelassenen zahlreichen Ergebnisse der archäologischen Forschung der letzten Jahrzehnte zu verarbeiten. Infolgedessen wurde namentlich der das unterirdische Rom, die Katakombenwelt, behandelnde Teil vollständig neu gestaltet. Der das neue Rom behandelnde Abschnitt erhielt nicht nur eine übersichtlichere Ordnung der Denkmäler nach den Stilepochen, sondern wurde auch durch Aufnahme der Kollegien, Nationalen Stiftungen und Wohltätigkeitsanstalten Roms sowie der kirchlichen und profanen Bauten der letzten dreißig Jahre bedeutend erweitert. Kann vom Texte gesagt werden, daß kaum eine Seite von der Umarbeitung unberührt blieb, so wurde die Illustration total erneuert und gleichzeitig stark vermehrt. Statt der 470 Holzschnitte der älteren Auflagen bietet die neue 939 Abbildungen, welche, in moderner Reproduktionstechnik hergestellt, die Kunst- und Altertumsgegenstände mit größter Treue wiedergeben. Außerdem sind drei mehrfarbige Pläne des alten und neuen Rom beigegeben. Hiernach ist nicht zu bezweifeln, daß das treffliche Werk viele neue Freunde finden wird. Es sei zur Beschaffung für katholische Familien bestens empfohlen. Die neue Ausgabe erscheint in 18 Lieferungen à 0,80 ℳ (Einsiedeln, Benziger u. Co.), von denen bisher die beiden ersten vorliegen.

Die heilige Eucharistie und ihre Verherrlichung in der Kunst. Von Corbinian Wirz O. S. B. (B. Kühlen; ℳ 1,–). Ein Gang durch die zum Preise des eucharistischen Heilands in zwei Jahrtausenden geschaffenen Werke der Malerei. Der Stoff ist so gruppiert, daß zunächst die ältesten Darstellungen der heiligen Eucharistie überhaupt, hierauf das letzte Abendmahl, die Emmausjünger und Einzelbildnisse, das heilige Opfer, die heilige Kommunion, die heilige Eucharistie und die Heiligen und endlich die Behandlung des Themas „Lauda Sion" im einzelnen behandelt werden. Den mit ebensoviel kritischem Urteil wie wohltuender Wärme geschriebenen Text begleitet eine solche Fülle prächtigster Illustrationen (1 Lichtdruck und 93 Textbilder), daß das Heft, namentlich im Hinblick auf den Preis als eine Glanzleistung des Kühlenschen Verlages bezeichnet werden muß. Zwei weitere Hefte über Plastik und Architektur sollen folgen.

Die Anfänge der Malerschule von Winchester im 10. Jahrhundert. Von O. Homburger (Studien über christliche Denkmäler H. 13. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung; ℳ 3,50). Unter den angelsächsischen Klosterschulen, welche im 10. und 11. Jahrhundert die Buchmalerei pflegten, nimmt die Kunstschule von Winchester insofern eine Sonderstellung ein, als sie anscheinend ihren Motivenschatz nicht altenglischer Überlieferung, sondern anderen Quellen entnommen hat. Unter den gesicherten Handschriften dieser Schule steht an der Spitze das berühmte Benediktionale des Aethelwold, dessen Miniaturen nach der ikonographischen Seite sowie hinsichtlich des Ornaments, des Stils der Figuren, des Kolorits, der Technik und der Schrift sorgfältig untersucht und insbesondere zu Elfenbeinschnitzereien der späten Metzer Schule in Beziehung gesetzt werden. Ein gesichertes Resultat war nicht zu erzielen. Verf. hält es für naheliegend, für die Miniaturen zunächst eine karolingische Vorlage, darüber hinaus aber eine noch viel ältere, dem Kreise der altchristlich-hellenistischen Kunst angehörige anzunehmen. An die eingehende Untersuchung des

genannten Benedictionale schließt sich eine kürzere den übrigen illustrierten Winchester-Handschriften gewidmete an. Dem Text sind zwölf wertvolle Tafeln beigefügt.

Leonardo da Vincis Entwurf eines Madonnenbildes für S. Francesco in Brescia. Von Emil Möller (Repertorium für Kunstwissenschaft XXXV, S. 241–261). Ein wenig beachtetes Notizbuchblatt Leonardos, welches eine Zusammenstellung von Heiligen für ein Gemälde enthält, wird von M. mit gutem Grunde als Bestellnotiz für ein Altarbild für die Franziskanerkirche in Brescia gedeutet, welches allerdings zur Ausführung nicht gelangt ist. M.s interessante Ausführungen bringen – und darin beruht vor allem ihr Wert – neues Licht in eine infolge fürstlicher Ungnade und mangelnder Mittel verdüsterte Lebensperiode des Künstlers.

Italiens berühmteste Städte und deren Heiligen-Erinnerungen. Zwei Bände. Von Msgr. Dr. Robert Klimsch (Pustet; geb. ℳ 7,50). Ein neuer Reisebegleiter nach Italien, aber ein ganz eigenartiger, dessen Existenzberechtigung man gern anerkennt, nachdem man seine Eigenart kennen gelernt hat. Verf. will nicht so sehr selbst den Führer durch das schöne Land stellen, als vielmehr das zusammenstellen, was andere geistig hochstehende und feinsinnige Besucher des Landes im Angesichte seiner landschaftlichen Schönheit und seiner Kunstschätze empfunden und gedacht und dann in Büchern ausgesprochen haben, die dem Reisenden nicht zur Hand und vielfach fast verschollen sind. So setzt sich sein Buch in der Hauptsache aus Zitaten zusammen, die aber mit Geschick und Geschmack zu einem harmonischen Ganzen von fesselnder Wirkung verarbeitet wurden. Mit besonderer Liebe geht Verf. den Spuren der großen Heiligen Italiens nach. Natürlich mußte bezüglich der zu behandelnden Städte eine Auswahl getroffen werden. Der erste Band ist Venedig, Padua, Mailand, Brescia, Bologna, Florenz, Siena, Assisi und Viterbo gewidmet, während der zweite Band ganz für Rom vorbehalten blieb. Beide Bände haben ungefähr das handliche Format des Bädeker. Eine Reihe guter Illustrationen ist beigefügt. Das Werk sei allen Italienreisenden bestens empfohlen, da es wirklich sehr geeignet ist, den Aufenthalt in Italien zu einem höchst genußreichen zu gestalten.

Der B. Kühlensche Kunstverlag in M.-Gladbach bringt zwei neue **Kongregationsdiplome** auf den Markt. Nr. 15 zeigt die Immakulata von Ittenbach (Größe 32 · 44 cm, à ℳ 0,40), Nr. 16 das unter der Bezeichnung Mater Christi gehende Gemälde desselben Meisters, welches Maria mit dem Jesuskinde in Halbfigur zeigt (Größe 28 · 39, à ℳ 0,30). Es ist erfreulich, daß der Verlag zwei der schönsten Gemälde des liebenswürdigen Madonnenmalers der Düsseldorfer Schule ausgewählt hat. Da auch die farbige Wiedergabe allen Anforderungen gerecht wird, seien die beiden Blätter warm empfohlen.

Die kirchliche Kunst des Anton van Dyck würdigt Dr. W. Rothes in einem Artikel der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (Nr. 38). A. Fuchs.

Philosophie.

Eine kurze aber für die Datierung der physischen Schriften des hl. Albertus des Großen – ob vor oder nach seiner Resignation im Jahre 1262 – wichtige Abhandlung schrieb Dr. J. A. Endres in die Historisch-politischen Blätter 149, 11 unter dem Titel: **Albertus Magnus und die Bischöfliche Burg Donaustauf.** – In demselben Jahrgang Heft 7 und 8 kommt Dr. H. Straubinger in den beiden Artikeln **Rudolf Eucken und das Christentum** zu dem Resultat, daß die Weiterbildung des Christentums, der E. das Wort redet, tatsächlich ein Aufgeben desselben ist . . . E. läßt das Christentum nur so weit gelten, als es sich deckt mit der von ihm kon-

struierten, ungenügend begründeten und inhaltlich verschwommenen Religion des Geisteslebens" S. 591. Vgl. im Katholik Jahrg. 92 Bd. 9 Heft 5 P. Daniel Feuling O. S. B: **Rudolf Euckens Stellung zu Christentum und Kirche,** wo besonders Euckens Methode einer gründlichen Kritik unterzogen wird. – S. 572 spinnt sich die Kontroverse über die **Theorie von den fünf geistigen Sinnen** fort, die sich an P. Poulains Handbuch der Mystik angeschlossen hatte. Vgl. Theol. u. Gl. 4. Jahrg. 6. Heft S. 524.

Im Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft 25. Bd. 3. Heft berichtet A. Linsmeier S. I. über die **Weiterentwicklung der Atomistik in der neuesten Zeit.** Nach ihm ist die Ansicht einzelner Physiker, daß sich alle Materie letztlich in Elektronen oder Elektrizitätsatome auflösen lasse, so daß alle sinnfällige Materie aus Elektrizität bestehe, eine überstürzte Verallgemeinerung dessen, was man bei radioaktiven Körpern erfahren hat; einen Denkwiderspruch freilich enthält diese extreme Ansicht nicht. – In demselben Hefte bietet J. A. Endres einige Resultate seiner **Studie zur Geschichte der Frühscholastik** über Bovo II. von Corvey und Fulbert von Chartres.

Im Pharus hatte Dr. Willems Heft 8 und 9 zwei wissenschaftlich und praktisch wertvolle Artikel über die **experimentelle Psychologie und das geistige Leben** veröffentlicht. Es ist zu begrüßen, daß dieselben auf vielfachen Wunsch hin auch in die Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 13. Jahrg. Heft 5, 6 und 7 aufgenommen und so weiteren Kreisen, besonders den interessierten Fachkreisen, noch leichter zugänglich gemacht sind.

In der Revue pratique d'apologétique 7. Jahrg. Nr. 164 verbreitet sich Eug. Lenoble in einem lesenswerten Artikel: **l'enseignement de la philosophie dans les collèges chrétiens** über die Mängel und Bedürfnisse der philosophischen Schulung in der Gegenwart. Es handelt sich dabei zunächst um die Ausbildung der Theologiestudierenden. Vgl. Januarnummer des letzten Jahres derselben Zeitschrift.

Clemens Bäumker veröffentlicht in der Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft im fünften Jahrgang mehrere Artikel über **Anschauung und Denken,** auf deren philosophischen und pädagogischen Wert kräftig hingewiesen sei.

Mit bekannter Meisterschaft erörtert O. Willmann das Thema **Zeit und Ewigkeit** in der Kultur 13. Jahrg. 3. Heft. Der Artikel ist ein Vortrag, den er in der Wiener Urania am 15. April cr. gehalten hat, klein aber fein.

In der Sammlung „Natur und Kultur" Nr. 1 behandelt Dr. A. Schneider **Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen** (München, Isaria-Verlag; ℳ 1,–). Er negiert zunächst mit Recht die Einheit der monistischen Weltanschauung und behandelt die letztere in ihren verschiedenen, geradezu entgegengesetzten Formen 1. des Materialismus, 2. des Spiritualismus, 3. des transzendentalen Monismus und 4. des psychophysischen Parallelismus. Es hätte sich vielleicht empfohlen, den Parallelismus und die Wechselwirkungstheorie vor dem transzendentalen Monismus zu behandeln, weil der letztere – in seinem Ursprung zwar älter (Spinoza), jedoch – in seiner heutigen Gestalt doch wesentlich aus dem ersteren hervorgegangen ist und sich deshalb aus demselben leichter erklärt. Die Vertreter des Parallelismus wurden eben durch die kräftigen Argumente gegen ihre dualistische Theorie schließlich zur Aufstellung der alten (spinozischen) Identitätslehre gedrängt. Das Buch will kein philosophisches Fachbuch sein, sondern in populär-wissenschaftlicher Form den Gebildeten über die behandelte Frage eine wünschenswerte Aufklärung vermitteln. Dieser Zweck ist vom Verfasser ohne Zweifel erreicht.

Die Realität der Außenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen von Dr.

H. Ostler (Paderborn, F. Schöningh; ℳ 8,–). Der Verf. geht nicht darauf aus, durch neue Hypothesen und Theorien zu glänzen, sondern durch gesunde Kritik das Haltbare vom Unhaltbaren zu scheiden und das Brauchbare zu einer in sich abgeschlossenen Theorie zusammenzufügen. Er betont kräftig und mit Recht die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen dem objektiven Wahrnehmungsinhalt und der Zutat durch unsere subjektive Deutung desselben. Auf S. 361 bietet er eine kurze Zusammenfassung seiner eigenen Gesichtswahrnehmungstheorie (physisches Bildmaterial, psychische Bildordnung und Objektivität des Wahrnehmungsbildes), welche offenbar von der thomistischen abweicht, sich jedoch auf den Prinzipien der scholastischen Philosophie aufbaut (S. 381); er selbst will sie nicht im Gegensatz zur Scholastik zur Geltung bringen, sondern als eine Fortbildung der scholastischen Theorie angesehen wissen. Inbezug auf die viel kontrovertierte Frage nach der Realität der sog. sekundären Qualitäten sagt er: Jedenfalls reichen die der Physik und Physiologie entnommenen Gründe nicht hin, um die Subjektivität der Qualitäten in einem anderen Sinne wahrscheinlich zu machen, als wie in dem Theorem von der Relativität ausgedrückt ist, d. h. in der Anschauung, daß die wahrgenommenen Qualitäten immerhin auch durch die Aufnahmefähigkeit unserer Organe bedingt sind (S. 418). Das Buch vermittelt eine gute Einsicht in alle hier einschlägigen Fragen. – Inbezug auf den Sehakt vertritt eine völlig andere und völlig eigene Anschauung der Feldkircher Philosoph und Physiker P. Vogt, und zwar neuestens in dem Werkchen: **Die Gesichtswahrnehmung nach ihren psychophysischen Bestandteilen** (München, Isaria-Verlag [Sammlung Natur und Kultur Nr. 2]; ℳ 1,–). Derselbe betrachtet das Auge zunächst als Photographie-Apparat und dann zweitens als Projektions-Apparat. Die Projektion ist nach V. nicht eine bloß psychische, sondern eine wirklich objektiv-physische. Das ist die eigentliche Pointe des Buches, dessen interessanter Inhalt einer weiteren sachlichen Diskussion in hohem Grade wert ist. Es wäre sehr erfreulich, wenn P. Vogt noch weiter auseinandersetzte, wie er sich seine Theorie von dem objektiven Projektionsschirm, den die wahrgenommenen Gegenstände selbst darböten, denkt z. B. bei der Wahrnehmung der bereits untergegangenen Sonne oder weit, weit entfernter Sterne, die vielleicht gar nicht einmal mehr existieren. Ferner wäre, wenn wir die Ansicht des gelehrten Verfassers richtig verstehen, zu erklären, warum das nach seinen Darlegungen objektiv-physisch projizierte Bild nicht auch von anderen Personen gesehen wird. Jedenfalls ist das Vogtsche Schriftchen zu weiteren fruchtbaren Diskussionen sehr anregend und man kann nur wünschen, daß sich solche auch an dasselbe anschließen möchten.

In dem Buche: **Psychische Gewalten.** Angewandte Geheimwissenschaft (Lorch, Karl Rohm; ℳ 1.50) veröffentlicht Ph. Müh seine Erfahrungen und Erkenntnisse auf Grund eigener ekstatischer Experimente. Er bespricht kurz die Wechselbeziehung zwischen Ätherkörper und physischem Körper, Autosuggestion, Telepathie, Magnetismus und Hypnotismus, Sympathie, Hellsehen, Psychometrie und Spiritismus. Er ist der Ansicht, daß die Magie die besten Waffen gegen die materialistische Weltanschauung biete, die Moral stütze durch den Beweis des Gesetzes der Vergeltung und die Religion durch die Begründung des Glaubens an ein Fortleben nach dem Tode. „Das Mehr oder Weniger an Glaubensartikeln ist (freilich) Nebensache" (S. 84). Unreife und zur Überreizung der Phantasie neigende Personen sollen solche Bücher nicht lesen.

B. Funke.





Deutschland.

Die moderne Bekämpfung der katholischen Kirche. Das ganze irdische Leben Jesu faßt sein Jünger in die Worte zusammen: pertransiit benefaciendo. Dennoch hat ihn die Welt gekreuzigt. Die katholische Kirche ist das getreue Abbild ihres Stifters; die Segnungen, welche von ihr ausgehen, rufen die Erinnerungen an den barmherzigen und gütigen Heiland wach. Aber sie ist auch das Abbild des verfolgten Christus. Seit dem Tage der Gründung erscheint sie als die am meisten gehaßte und am schrecklichsten verfolgte Institution der Welt, gegen die alle Gegner des Christentums ihre Waffen richten. Instinktiv erkennen die Gegner, daß sie allein dem Christentum lebendigen Halt und Widerstandskraft verleiht, ohne ihre auf dem unerschütterlichen Glaubensgrunde der Dogmen ruhende Lehre, würde ein Chaos von Lehrmeinungen übrig bleiben, ohne sie würde das Christentum zu einem Haufen abgeschnittener Äste und Zweige, während es in und mit ihr dem festgewurzelten, lebendigen Baume gleicht, der Wurzeln, Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blüten und Früchte organisch von innen heraus entwickelt.

Ist nun einerseits der Kampf gegen die katholische Kirche das stets sich erneuernde, in mancherlei Form und Gestalt sich abspielende Thema der Weltgeschichte, so kann man anderseits nicht verkennen, daß gerade in unseren Tagen die Bekämpfung eine beispiellos erbitterte ist und durch eine gewisse Großzügigkeit von anderen Zeitabschnitten sich abhebt.

Gerade das alte Europa hat sich fast in ein Kriegslager gegen unsere Kirche verwandelt. Seine Staaten wurden in ihrer Jugendzeit von der Kirche in Obhut genommen, unter ihren Segnungen wuchsen sie heran. Jetzt erklären sie ihr den Krieg. Dem König Lear vergleichbar hat sie all ihr Gut unter ihre Kinder verteilt, und diese wollen sie nun dazu verurteilen, betteln zu gehen und an ihren Türen das Almosen zu erbitten. In Frankreich herrscht offene Verfolgung, man wollte der Kirche eine Organisation aufzwingen, welche mit ihrem Wesen unvereinbar war Die Ordensleute sind verjagt, der Klerus nagt am Hungertuch, die Seele der Kinder wird vergiftet in religionslosen Schulen. In Portugal steht es noch schlimmer. In Italien, in Rom selbst ertönen aus haßerfülltem Munde Schmähungen gegen Kirche und Papst. Spanien hat seine 90 Ferrerschulen, d. h. ebensoviele Herde antikatholischer Gesinnung. Es dürfte schwer sein, irgendein Land Europas zu entdecken, in welchem nicht in der einen oder anderen Form Waffengeklirr gegen die Kirche sich bemerkbar macht. Am besten steht es verhältnismäßig bei uns, und doch tritt auch hier der Kampf mehr und mehr in die Erscheinung. So groß ist die Abneigung, daß selbst so erbitterte Gegner, als Liberalismus und Sozialismus es sind, sich im Gegensatze zum Christentum zusammenfinden. Dem Orte nach könnte man also die

Bekämpfung der katholischen Kirche in unseren Tagen eine katholische, d. i. allgemeine nennen.

Es ist gerade in der letzten Zeit darauf aufmerksam gemacht worden, daß die modernen Kriege lang ausgedehnte Kampffronten entwickeln, und die Erfahrungen in den beiden letzten großen Kriegen haben es bestätigt. In den Geisteskämpfen der Jetztzeit scheint die Entwicklung parallel zu verlaufen. In früheren Zeiten stand der eine oder andere Glaubenssatz der Kirche dem feindlichen Ansturm ausgesetzt, oder es kam die eine oder andere Frage der Disziplin oder Verfassung oder des Kultus in Frage. Heute ist die Schlachtreihe auf alles ausgedehnt. Man kämpft gegen alle Dogmen, gegen das Prinzip des Glaubens selbst, gegen alle Sakramente, gegen alle Formen des Kultus: Messe, Prozessionen, Begräbnis, Eheschließung und gegen alle kirchlichen Personen: Mönche und Nonnen, Priester, Bischöfe und Papst. Es gibt fast nichts und niemand in der katholischen Kirche, was vom Angriff verschont bliebe.

Auch in Beziehung auf die Mittel, die man anwendet, ist die moderne Bekämpfung unserer Kirche eine universelle geworden. Im allgemeinen ist die heutige Zeit nicht mehr gut für eine Bekämpfung durch offene Gewalt, mit Schwert und Gefängnis. In einzelnen Ländern freilich ist man schließlich wieder zu diesem Mittel zurückgekehrt. Für die katholische Kirche ist das die am wenigsten schädigende Form. Sie öffnet mit einem Schlage alle Augen und schmiedet alle Katholiken zu einer einzigen Masse zusammen. Selbst solche, die abseits standen, kommen zur Besinnung. Solange die Verfolgung des Heilandes nicht zur offenen Gewalt griff, wagten Joseph von Arimathia und Nikodemus es nicht, offen für ihn Partei zu ergreifen. Als er aber am Kreuze schmachvoll verblutet war, da traten sie auf seine Seite. Ein solches Schauspiel wiederholt sich immer wieder bei brutaler Machtentfaltung gegen die Kirche. Darum betonen unsere Gegner immer von neuem, daß sie keinen Kulturkampf wollen, sie empfehlen vielmehr die Methode des schleichenden, unklaren, französischen Kulturkampfs als vorbildlich. Nur fallen sie häufig aus der Rolle, wie es sich im Festhalten am Ausnahmegesetz gegen die Jesuiten oder in der Frage der Ordensgesetzgebung überhaupt ergibt. Vor allem widerspricht ihren Worten die imparitätische Behandlung der Katholiken insbesondere durch liberale Stadtverwaltungen. Man steht entsetzt vor der Tatsache, daß mancher katholische Mann wegen seiner Religion nicht an die ihm gebührende Stelle vordringen kann. Jahrelang hat man es verstanden, in blinder Abneigung, jenen Mann zurückzuhalten, der Wien so groß gemacht, dessen Bedeutung eine europäische war. Ähnliches kommt auch anderwärts vor.

Vor allem bedient man sich im modernen Kampfe gegen die katholische Kirche der Wissenschaft, um dieselbe als rückständig und unwissenschaftlich hinzustellen. Sie soll zur Nachteule werden, welche im Tageslicht moderner Wissenschaft allgemein verfolgt wird. Drei Wissenschaften insbesondere werden zu Kampfmitteln verwendet: Philosophie, Naturwissenschaft und Geschichte. Die moderne Philosophie stellt glänzende und zahlreiche Vertreter ins Feld, die alle die Waffen gegen die Kirche erheben, welche aber anderseits jeder eine eigene Philosophie vertreten. Alle Anschauungen werden toleriert, nur nicht die katholische. Die Naturwissenschaft hat sich zur Gegenkirche zusammengeschlossen. Ihr Papst ist Häckel oder andere Tagesgötzen, die Schar ihrer Propheten ist heute sehr groß. Auch sie dulden alle Anschauungen und einigen sich in der Negation des Katholizismus. Die Geschichte müßte eigentlich der Zeuge für die Göttlichkeit des Christentums werden, aber man tritt nicht objektiv an sie heran. Einseitig wird alles Dunkle herangeholt, das strahlende Licht übersieht man.

Ihr Beruf ist denkbar traurig. Ihr ganzes Leben lang stehen sie in harter Arbeit an den Schuttstellen der Kirchengeschichte und beladen jeden Wagen, der vorfährt, und sind zufrieden, wenn ob des Geruchs die Menschen sich die Nase zuhalten. Es ist ein trauriges Zeichen der geistigen Öde und Skandalsucht unserer Zeit, daß wirkliche oder erfundene Schandgeschichten von Geistlichen und Klosterleuten zum Ergötzen so vieler Menschen breitgetreten werden können.

Schließlich werden alle Vorurteile gegen den verhaßten Gegner aufgerufen und in den Versammlungen zur Glut entfacht. Auch das ist charakteristisch für unsere Zeit, daß die eine Tatsache des Abfalls von der Kirche unsere Apostaten als geborene Führer im Kampfe gegen die Kirche verwendet. Solange der betreffende Romstürmer noch innerhalb der Kirche war, ignorierte man ihn und seine Leistungen. Sobald er aber ins Lager der Gegner übertritt, entdeckt man seine hohen geistigen Vorzüge und überläßt sich seiner Führung gern. Es hört sich sonderbar an, wenn Leute die Kirche in Acht und Bann erklären, die durch ihre Trennung von ihr bekennen, daß sie sich schon einmal geirrt haben. Noch sonderbarer ist es, wenn jene sich über Intoleranz der Kirche beklagen, die selber verbrennen, was sie früher angebetet haben und die Messe als Götzendienst brandmarken, die sie selbst früher gelesen haben. Man kommt unwillkürlich auf die psychologische Erklärung, daß sie mit den vielen und harten Anklagen gegen die alte Kirche die immer wieder mahnende Stimme des Gewissens übertönen möchten.

An Gegnern also fehlt es der katholischen Kirche nicht. Und ihre Waffen sind mannigfaltig. Überwinden aber können sie dieselbe nicht.

Paderborn. A. J. Rosenberg.

Missionswesen.

Der großartige Eucharistische Weltkongreß in Wien (11.–15. Sept.) mit seinem Vorläufer, dem ersten Internationalen Kongreß für christliche Erziehung, hat auch die Missionssache wieder einen Schritt vorangebracht. Auf dem letzteren Kongreß erstattete Ref. am 10. Sept. einen Bericht über die Erziehungs- und Bildungstätigkeit der katholischen Missionen. Die letzte der vom Kongreß einstimmig angenommenen Resolutionen hat folgenden Wortlaut:

„Zur Förderung der Schul- und Bildungsfragen in den Missionen begrüßt der erste Internationale Kongreß für christliche Erziehung die Bildung einer eigenen Kommission, die sich aus Mitgliedern der pädagogischen Welt, des Klerus und der Missionsgesellschaften zusammensetzt."

Noch am Abend desselben Tages vollzog sich die Bildung dieser neuen Kommission für Missionsschulwesen, deren Protektorat Se. Eminenz Kardinal Nagl übernahm, während Hofrat Prof. Willmann als Ehrenvorsitzender, Prof. Schmidlin als Vorsitzender gewählt wurden. Die Tätigkeit der Kommission wird sich, soweit die Missionsländer selbst in Frage kommen, zunächst auf Ostasien erstrecken, wo die Schulfrage am brennendsten ist. Gelingt es der Kommission, zu dem bisher so schmerzlich vermißten Zusammengehen der Missionen zumal in China ihren Teil beizutragen, dann ließe sich Großes auf dem Gebiete der Mittel- und Hochschulen schaffen.

Der Eucharistische Kongreß selbst hatte eine eigene Sektion für Glaubensverbreitung, die am 14. Sept. in der Kirche am Hof tagte. Außer dem chinesischen Missionar P. Murphy und Bischof Geyer von Chartum sprach Prof. Schmidlin über die heilige Eucharistie als Missionsweckruf des göttlichen Heilandes. Der überaus wirkungsvolle Vortrag klang in die Resolution aus:

„Der Herzenswunsch des göttlichen Heilandes, sich in der Eucharistie allen Menschen und allen Völkern als Opfer und als Speise zu schenken, macht es jedem Verehrer des allerheiligsten Altarssakramentes zur dringenden Liebespflicht, zur Ausbreitung des eucharistischen Reiches und zur Mitteilung der eucharistischen Gnaden an die Heidenwelt durch eifrige Beteiligung am Missionswerk nach Möglichkeit beizutragen, namentlich in der für die religiöse Völkerzukunft so entscheidenden Gegenwart. Für den Seelsorger, der täglich das weltumfassende Erlösungsopfer darbringt, muß es eine Herzenssache sein, in die Erlösergesinnungen des Heilandes einzugehen und seine Gemeinde zu eifriger Mitarbeit am Missionswerk der Kirche zu erziehen."

Am 17. Sept. endlich fand im Missionshause St. Gabriel (Mödling bei Wien) eine Missionskonferenz von Theologiestudierenden aus den österreichischen Seminaren und Stiften wie auch aus mehreren deutschen Seminaren statt, die allem Anschein nach auf die akademische Missionsbewegung recht förderlich eingewirkt hat.

Eine vielversprechende Verbindung der heimischen Theologie und der Missionskreise stellte auch der vom 27. Aug. bis 4. Sept. in Löwen tagende Kurs für vergleichende Religionswissenschaft (Semaine d'éthnologie religieuse) dar. Dank namentlich der Initiative der Patres Bouvier S. I. und W. Schmidt S. V. D. ist in diesem Kurs eine internationale Veranstaltung zustandegekommen, die sowohl der Theologie, wie auch der Völker- und Sprachenkunde von dauerndem Nutzen sein wird. Die Teilnehmer schieden mit dem siegesfrohen Bewußtsein, zu einem Unternehmen mitgewirkt zu haben, welches die katholische Wissenschaft zu einer führenden, selbständigen Stellung auf den genannten Gebieten emporführen wird. Es hat sich wieder einmal gezeigt, welche Kräfte dem katholischen Welt- und Ordensklerus zur Verfügung stehen, Kräfte, die nur geweckt und zu gemeinsamer Aktion organisiert zu werden brauchen, um Bedeutendes zu schaffen. Was speziell das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft angeht, so ist, nachdem schon das Institut Catholique zu Paris durch die Schaffung eines Lehrstuhles für diese Disziplin vorausgegangen war, auch die theologische Fakultät zu Münster durch eine gleiche von Prof. Dölger besetzte Professur bereichert worden. Damit ist auch für die Orden und Genossenschaften, denen die theologische Fakultät zu Münster durch die Einrichtung der akademischen Missionskurse bereits einen so großen Dienst geleistet hat, ein neuer Anziehungspunkt geschaffen.

Am Sonntag den 20. Okt. fand in Herne das erste größere Missionsfest statt, welches in der Diözese Paderborn abgehalten wurde. In den vier Pfarreien der Stadt kam je eine in den deutschen Kolonien tätige Missionsgesellschaft für die Predigten und Vorträge auf. Die Pfarreien wurden den Gesellschaften durch das Los zugewiesen. Der Geldertrag aller Pfarreien wurde gesammelt und dann an die Gesellschaften gleichmäßig verteilt. Diese praktischen Maßnahmen dürften sich auch für ähnliche Fälle empfehlen.

Von den Missionsländern selbst steht zurzeit der vom Kriege heimgesuchte **Balkan** im Vordergrunde des Interesses. Welche Folgen wird ein Sieg der Balkanstaaten über die Türkei für die katholische Kirche haben? Die Antwort kann leider keine hoffnungsvolle sein. Der Sieg der Balkanfürsten ist gleichbedeutend mit einer Stärkung des griechischen Schismas, dessen politische Macht sich dann auch über den jetzt noch türkischen Anteil der Balkanhalbinsel erstrecken und mit brutaler Gewalt jede Bewegung zur römischen Kirche ersticken wird. Auch unter türkischer Herrschaft suchte das Schisma durch Gewalt und Bestechung den Fortschritt des Katholizismus hintanzuhalten, fand aber doch gewisse Schranken an dem Protektorat, das Österreich-Ungarn und Frankreich über die katholische Mission ausübten. Vielleicht führt aber

die Aussichtslosigkeit auf die Wiedergewinnung der schismatischen Kirchen dazu, daß die katholische Mission ihre Front mit verstärkter Macht gegen den Islam richtet. Die Demütigung der Moslemin auf politischem Gebiet könnte im Plane der Vorsehung den Beginn ihrer Annäherung an das Christentum bedeuten. Damit stände dann die katholische Mission der Levante vor einer neuen Ära. (Näheres über die bisherige Situation der Kirche auf dem Balkan siehe in meiner Schrift „Die Orientmission", Steyl 1908.)

In **China** soll nunmehr ein Katholik Lu Tseng Tsiang das Amt des Premierministers übernommen haben. Er begann seine Karriere als Dolmetscher bei der russischen (chinesischen?) Botschaft in Petersburg. Als Spezialgesandter am niederländischen Hof heiratete er eine Belgierin, bereitete sich seit dieser Zeit auf den Übertritt zur katholischen Kirche vor und empfing nach seiner Rückkehr in St. Petersburg die Taufe (Kirche und Welt, Beil. zur Germania 1912, Nr. 84 vom 20. Okt.). Auch sonst kommen aus verschiedenen Gebieten Chinas günstige Nachrichten. In dem neuen Vikariat Tientsin, welches 34530 Katholiken zählt, ist dank den ausgezeichneten Beziehungen der Lazaristen zu den besten Ständen eine Bewegung zum Katholizismus entstanden. Zwei- bis dreitausend Chinesen bereiteten dem neuen Bischof Dumond bei seiner Ankunft in Tientsin einen enthusiastischen Empfang (Miss. Catholiques 1912, 437). — Beiläufig sei hier ein Versehen der Kath. Missionen bezüglich der Zahl des Klerus in den chinesischen Lazaristenmissionen richtig gestellt. Es heißt dort (1912 13, 25) auf Grund der Annales de la Congr. de la Mission, daß die Zahl der Priester 544 betrage. Vergleicht man jedoch die Einzelstatistiken der Annales, so erhält man nur 124 Weltpriester. Die angeblichen 334 Weltpriester sind in Wirklichkeit die Summe des gesamten Klerus, nämlich von 9 apostol. Vikaren, 201 Lazaristen und 124 Weltpriestern. Nach p. 208 der Annales sind in sämtlichen Lazaristenmissionen nur 260 Weltpriester. Im übrigen genügt ein Blick in den Calendrier Annuaire von Sikawei, um die Unrichtigkeit der obigen Angabe zu erkennen. Über die Ursache der zahlreichen Bekehrungen in den Lazaristenmissionen vgl. Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1912, 222.

In **Japan** erhob der Apostolische Stuhl die Steyler Mission im Westen der Hauptinsel Hondo zur Apostol. Präfektur Niigata. Die neue Präfektur umfaßt von Norden nach Süden die Bezirke Akita, Yamagata, Niigata, Toyama, Ishikawa, Fukui und setzt sich zusammen aus früheren Teilen der Diözesen Hakodate, Tokio, Osaka. Niigata ist das erste selbständige Missionsgebiet in Japan, welches der Fürsorge der deutschen Katholiken anvertraut ist. Außerdem sind noch deutsche Jesuiten in Tokio und deutsche Franziskaner auf der Nordinsel Jeso tätig. Von welcher Tragweite der Erfolg des Missionswerkes in dem aufstrebenden japanischen Reiche für die Bekehrung Ostasiens ist, braucht nur angedeutet zu werden. Die Kirche in Ostasien fest und tief zu begründen, das ist ein Werk, dem auch der gesamte deutsche Klerus seine Sympathie und tatkräftigste Mitwirkung leihen sollte.

Die Gesamtzahl der eingeborenen Katholiken in **Afrika** beläuft sich nach einer Aufstellung der Kath. Missionen (1912/13) auf 1100000, zu denen noch rund 577000 Katechumenen kommen. Die günstigsten Aussichten bieten die Missionen in Mittelafrika und Madagaskar. Ebendort befindet sich auch der Hauptstock der neugewonnenen Katholiken und Katechumenen. In Südafrika kümmern sich leider mehrere Bischöfe britischer Abkunft nur um die Pastoration der europäischen Katholiken und überlassen die Eingebornen fast widerstandslos den protestantischen Sekten. Das ist der Hauptgrund, warum man in Britisch-Südafrika kaum 50000 eingeborne Katholiken zählt, während die schwarzen Protestanten sich von 180000 im Jahre

1877 auf 1145000 im Jahre 1910 vermehrt haben und schon nahezu ein Viertel der schwarzen Gesamtbevölkerung ausmachen (Intern. Rev. of Missions 1912, 586). So geht gerade der gesundeste und wichtigste Teil des afrikanischen Kontinents der Kirche verloren, wenn nicht bald eine höhere Hand energisch eingreift.

Erfreulicherweise brauche ich diese Übersicht mit solch betrübenden Feststellungen nicht abzuschließen. Die nunmehr zwanzigjährige Steyler Mission in Togo kann in dem Bericht über ihre recht erfolgreiche Tätigkeit melden, daß in ihren 181 Schulen (außer der Fortbildungsschule in Lome) 7700 Schulkinder erzogen werden, daß ferner 208 einheimische Lehrer herangebildet sind und 15000 Getaufte außer 6000 Katechumenen sich zum katholischen Glauben bekennen (Steyler Missionsbote 1912 13, 29). – In Deutsch-Ostafrika fand vom 23.–26. Juli zu Daressalam die erste Konferenz der Bischöfe unserer ostafrikanischen Kolonie und damit – abgesehen von den Genossenschaftskonferenzen der Weißen Väter – die erste (!) katholische Missionssynode in Afrika überhaupt statt. – Aus Zentral-Madagaskar berichtet der Superior der Jesuitenmission P. Delom von der Errichtung eines Knabenseminars, dessen erste Alumnen, die zusammen mit den 180 Zöglingen des St. Michaels-Kollegs zu Tananarivo erzogen werden, zu guten Hoffnungen berechtigen. Man darf gespannt sein, wie diese und andere Versuche zur Heranbildung des afrikanischen Klerus ausfallen werden. Es fehlt nicht an solchen, die befürchten, daß die Forderung des Zölibats in den Tropenmissionen eine ausreichende Rekrutierung des Klerus aus den Landeskindern und damit eine feste Einwurzelung des Katholizismus in diesen Ländern verhindern werde. Es wäre verfrüht, über diese Frage schon jetzt ein definitives Urteil zu äußern. Die Erfahrungen unseres Jahrhunderts werden für diese Frage von entscheidender Bedeutung sein.

Steyl, Anfang November 1912. F. Schwager S. V. D.



(9. 12. 12.)

